جلد اوّل

تنظیم الاشتات

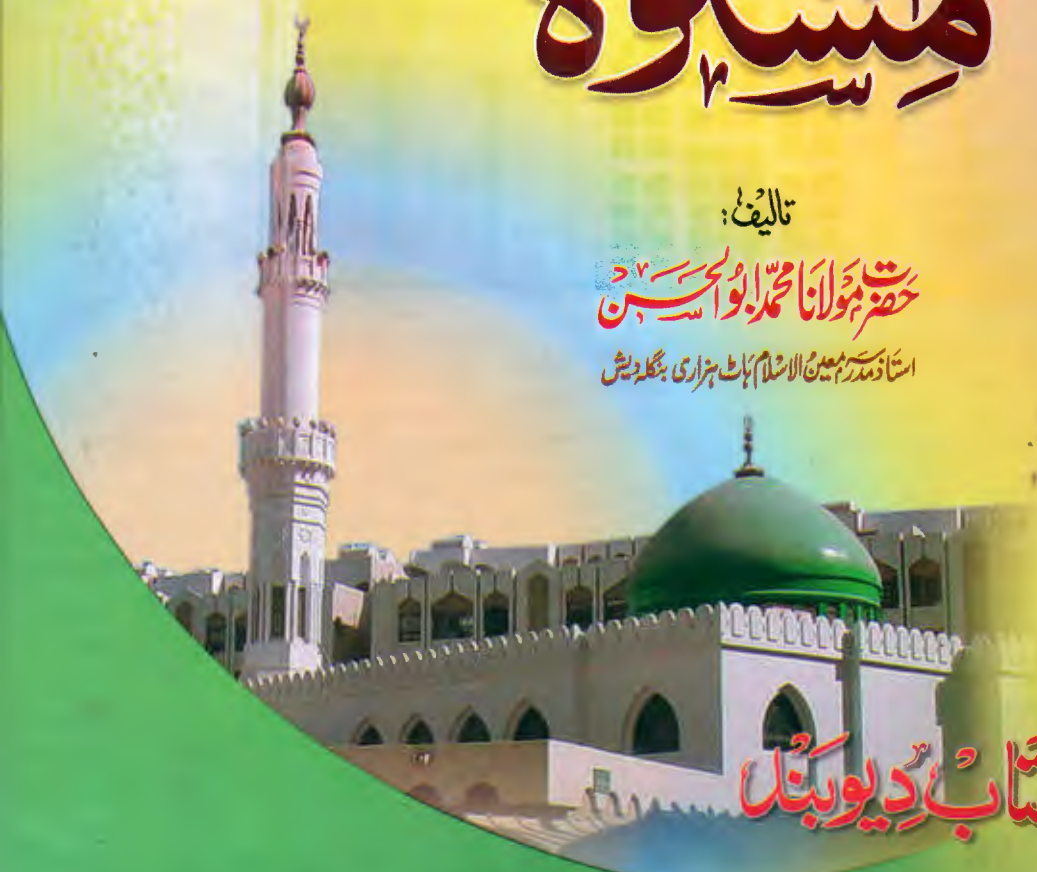
شرح اردو

مشکوٰۃ

تالیف:

حضرت مولانا محمد ابوالحسن

استاذ مدرسہ معین الاسلام ہاٹ ہزاری بنگلہ دیش



دارالکتاب دیوبند

أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (القرآن)

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي وَفَّقَنَا لِطَبْعِ هٰذَا الْكِتَابِ الْجَامِعِ لِلْمُتَفَرِّقَاتِ أَعْنِي

المجلد الاول من

تنظيم الاشتات

لحل

عويصات المشكوٰة

طبع اول

سنة ١٩٨٥

تاليف

الفاضل الاجل حضرة العلام الحافظ الشيخ مولانا محمد ابو الحسن مدظله

استاذ الحديث والتفسير في مركز العلوم الاسلامية الشهير

بدار العلوم معين الاسلام هاتهزاري

ناشر

دار الكتاب ديوبند (يوپي)

تفصیلات

نام کتاب	:	تنظیم الاشتات
تالیف	:	حضرت العلام الحافظ الشیخ مولانا محمد ابوالحسن صاحب
جلد	:	اوّل
تعدادِ صفحات	:	۵۴۴
طباعت	:	یاسر ندیم آفسیٹ پریس دیوبند
سن اشاعت	:	۲۰۰۵ء
زیر اہتمام	:	واصف حسین مالکِ دارالکتاب
قیمت	:	

شائع کردہ

دارُالکِتاب دیوبند

بنام خدا

مختصر سرگذشتِ مؤلف

از قلم : محمد جُنید شوق بابونگری
فاضل دارالعلوم ہاٹ ہزاری و فاضل التخصص فی علوم الحدیث جامعۃ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
(فرزند حضرت مؤلف مدظلہ)

ذیل کی سطور میں کتاب "تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ" کے مؤلف، حضرت مولانا حافظ محمد ابوالحسن صاحب چاٹگامی مدظلہم کی حیات طیبہ کا نہایت اختصار کے ساتھ سیدھے سادھے انداز میں عکس پیش کیا جارہا ہے؛ تنگیٔ وقت کی بنا پر تفصیل چھوڑ دی جارہی ہے،

نام ونسب اور ولادت

مؤلف تنظیم الاشتات، والد ماجد حضرت الحاج مولانا حافظ محمد ابوالحسن صاحب ابن جناب نذیر احمد مرحوم ابن جناب شاکر علی مرحوم ابن غلام نبی ابن بھولن چودھری ابن معین الدین القاضی بن عین الدین القاضی کی ولادت ۱۳۳۸ھ میں مضافات چاٹگام کے ایک مشہور بازار "بڑے بی بیر ہاٹ" کے قریب مقام دھورنگ میں ہوئی، یہ بازار بنگلہ دیش کے مشہور و قدیم شہر چاٹگام سے شمالی جانب میں قریباً چھبیس میل کے فاصلے پر واقع ہے، حضرت مدظلہم کی والدہ ماجدہ محمودہ خاتون رحمہا اللہ بڑی عفت مآب اور تقویٰ شعار خاتون تھیں، ابھی آپ کی ولادت باسعادت کو تین ماہ بھی نہیں ہوئے تھے کہ والد ماجد دار فانی سے رحلت فرما گئے اور ایک سال کی عمر میں والدہ ماجدہ بھی داغ مفارقت دے گئیں، آپکو نہ والدین کی شفقت و محبت ملی اور نہ ہی ان کے زیر اشراف تعلیم حاصل کرسکے، دین کے پاسدار اور علم دوست والدین کا سایہ علم طلب کرنے والے لڑکوں کے لئے کتنی بڑی دولت اور کیسی عظیم المرتبت نعمت ہے اس کا بیان الفاظ میں مشکل ہے، افسوس اس عظیم دولت سے حضرت مدظلہم محروم رہے، لیکن قدرت کو اس چمن کی خود آبیاری کرنا تھی ؎

مری مثال کی کیا ضرورت حسن معنی کو ؛ کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالہ کی حنا بندی

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپکو غیر معمولی ذکاوت، بلا کے حافظہ اور مافوق الوہم جفاکشی کوشش اور محنت کی توفیق سے نوازا، جس کی بدولت جملہ تعلیمی مراحل بڑی کامیابی کے ساتھ طے فرمائے، تعلیمی مراحل طے کرنے کے بعد ہی سے آپکا شمار صرف چاٹگام کے ہی نہیں بلکہ پورے بنگلہ دیش کے ان ممتاز اور چوٹی کے علماء میں ہونے لگا جن پر یہ وطن جتنا فخر کرے کم ہے، حضرت مدظلہم کی افادیت صرف درس و تدریس تک محدود نہیں رہی، آگے بڑھ کر آپ نے تالیف و تصنیف کے میدان میں بھی قدم رکھا، فہرست تصانیف آگے آرہی ہے، علاوہ ازیں بلیغ تقریر اور مسحور کن خطاب کے مالک ہیں، آپکی جادو بیانی کا ملک بھر میں شہرہ ہے، اور اردو و عربی میں کئی قصیدے لکھے جن میں سے بعض شائع ہوئے، اس کے ساتھ ضابطے کے قاری اور حافظ قرآن بھی ہیں، الغرض جہاں آپ حافظ قرآن اور ضابطے کے قاری ہیں وہاں محدث، مفسر، معقولی اور تجربہ کار و پختہ مشق مدرس بھی ہیں

جن کے درس نے طلبہ وعلماء کے حلقوں سے وہ خراج عقیدت حاصل کیا ہے جس کی نظیر شاید نہ ملے، ؎

ولیس علی اللہ بمستنکر ؛ ان یجمع العالم فی واحد

تعلیم

چاٹگام کے مشہور وقدیم دینی ادارہ "مدرسۂ نصیر الاسلام" ناظرہاٹ میں بارہ سال کی عمر میں ناظرہ وحفظ کلام اللہ مکمل کیا، پھر اسی مدرسہ میں ابتدائی و وسطانی کتابیں شرح جامی وشرح حوقایہ وغیرہ تک پڑھیں۔ یہاں سالانہ امتحان میں شرح وقایہ کی جماعت میں اول آئے مدرسۂ ناظرہاٹ میں کئی ماہر فن اساتذہ سے استفادہ کیا ہے، جنہیں آپکے چچا ممتاز عالم دین حضرت مولانا نور احمد صاحب رحمۃ اللہ متوفی ۱۳۹۵ھ سابق مدیر مدرسۂ ناظرہاٹ اور محقق کبیر حضرت مولانا نادر الزمان صاحب رح ہاٹہزاروی متوفی ۱۳۹۱ھ سرفہرست ہیں۔

یہاں دینی علوم حاصل کرنے کے دوران ساتواں کلاس (SEVEN) تک بنگلہ، انگریزی وحساب کا نصاب مکمل کیا، اس کے بعد ۱۳۵۸ھ بنگلہ دیش کے سب سے بڑے اور قدیم اسلامی مرکز "دار العلوم معین الاسلام" ہاٹہزاری چاٹگام میں داخلہ لیا، یہاں صرف ایک سال تعلیم حاصل کی، اس سال ہدایہ، سلم العلوم وغیرہ کتابیں پڑھیں، اور سالانہ امتحان میں اول آئے، اس ادارہ میں جن اکابر اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ہے انمیں نابغۃ العصر حضرت مولانا صدیق احمد چکریوی مدظلہم سابق ایم، پی، اے (M.P.A) مشرقی پاکستان۔ اور ادیب بارع حضرت مولانا عبد الجلیل صاحب چاریوی رح اور مخدوم العلماء حضرت مولانا خلیل احمد صاحب امروہی رح خاص طور پر قابل ذکر ہیں، پھر اللہ جل شانہ کے فضل وکرم سے یہ سچا طالب علم جس کے سر سے والدین کا سایہ اٹھ چکا تھا۔ طلب علم کا پورا عزم، ولولہ اور سچی پیاس لیکر اپنے وطن مالوف کو خیر آباد کہتا ہے اور ہندوستان کا سفر کرتا ہے، جبکہ والدین کی فوت کی وجہ سے اسباب کی دنیا میں یہ سفر اس کیلئے کوئی معمولی اور آسان کام نہ تھا، بلکہ اس سفر کیلئے اس کو حد درجہ کی صعوبتیں اور مشقتیں جھیلنی پڑیں، ہندوستان پہونچکر ۱۳۶۰ھ میں ایشیا کی سب سے بڑی اسلامی یونیورسٹی "دار العلوم دیوبند" میں داخلہ لیا باقی ماندہ نصاب کی تکمیل اور اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے میں آپ نے دار العلوم دیوبند میں سات سال لگائے، تین سال میں فنونات کی تکمیل کی، دو سال میں موقوف علیہ مکمل کیا، ایک سال دورۂ حدیث میں لگایا، اور ایک سال میں دورۂ تفسیر کا نصاب ختم کیا، ۱۳۶۵ھ میں دورۂ حدیث کا سالانہ امتحان دیا، اس عظیم امتحان کی آپ نے جس عرق ریزی، جفاکشی اور محنت ولگن سے تیاری کی وہ ہمارے تصور کی حدوں سے بہت آگے ہے، یہاں تک کہ امتحان کے سلسلے میں آپکی جفاکشی کے بعض بالکل سچے اور یقینی واقعات حقیقت سے زیادہ افسانے معلوم ہوتے ہیں، اسی کوشش وکاوش کا نتیجہ ہے کہ اس اہم امتحان میں کامیابی نے بڑھ کر آپ کے قدم چوم لئے چنانچہ ڈھائی سو طلبہ میں اول آئے، اس کے بعد ۱۳۶۶ھ میں دورۂ تفسیر کا امتحان دیکر جملہ تعلیمی مراحل سے فراغت حاصل کی۔ دوران تعلیم دار العلوم دیوبند میں آپکی تکرار کا بڑا شہرہ تھا، نصاب کی تقریباً ساری کتابوں کی تکرار کی، آپکی تکرار میں پابندی کے ساتھ ملکی وغیر ملکی اسّی، نوّے کی تعداد میں طلبہ شریک ہوتے، ظاہر ہے کہ طالب علمی کے زمانہ میں اتنے کثیر طلبہ کے اعتراضات کا جواب دینا اور پھر انکو خوش رکھنا کوئی معمولی اور سہل کام نہ تھا، بفضلہ تعالیٰ حضرت مدظلہم کو اس کا مناسب فخر حاصل ہے، اور یہ انکی طالب علمی کا عظیم امتیاز ہے، دار العلوم دیوبند میں جن ہستیوں سے شرف تلمذ حاصل کیا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:۔

(۱) استاذ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ، آپ سے صحیح بخاری وسنن ترمذی پڑھیں
(۲) شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ آپ سے خارج میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر پڑھی،
(۳) استاذ المعقولات حضرت مولانا ابراہیم بلیاوی۔ (۴) شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی امروہی رح،
(۵) شیخ التفسیر حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی، آپ سے بیضاوی شریف مکمل پڑھی۔
(۶) استاذ المنطق والفلسفہ حضرت مولانا عبدالخالق صاحبؒ، ان سے شرح اشارات، تقریر دلپذیر، قاضی مبارک وغیرہ پڑھیں، (۷) فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندیؒ (۸) حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم۔ (۹) شیخ القراء حضرت مولانا قاری حفظ الرحمٰن صاحب رح،

آپ سے نصاب حفص مکمل کیا، ویسے تو آپ خداداد ذہانت، استعداد اور محنت وجفاکشی کی بنا پر اپنے تمام اساتذہ کے منظور نظر تھے، لیکن آپ کے حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ سے تعلقات بہت گہرے اور انوکھی قسم کے تھے، راقم الحروف کو یہ بات باوثوق ذریعہ سے پہونچی کہ حضرت کاندھلویؒ نے اپنی خاص مجلس میں ایکدفعہ آپکا ذکر خیر کرتے ہوئے فرمایا: "وہ (مولانا ابوالحسن صاحب) محدث اور مفسر ہیں، اس کے ساتھ محقق بھی ہیں" اور حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ سے بھی خاص قسم کے تعلقات رکھتے تھے، ان دونوں حضرات سے درس کے علاوہ خارج میں بھی بہت استفادہ کیا ہے، علاوہ ازیں حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ سے کئی ملاقاتیں کیں، البتہ ان سے باقاعدہ استفادہ نہ ہوسکا، نصاب تعلیم سے فراغت کے بعد آپ کو کسی بالغ نظر محقق اور خدا رسیدہ بزرگ سے تعلق ارادت قائم کرنے کا شوق ہوا، چنانچہ اولاً محدث کبیر، علم شہیر حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ (مصنف اعلاء السنن) سے شرف بیعت حاصل کیا، حضرت عثمانیؒ کے بعد قطب الارشاد حضرت شاہ مولانا عبدالوہاب صاحب مدظلہم خلیفہ حکیم الامت تھانویؒ ومدیر دارالعلوم ہاٹہزاری کیطرف رجوع کیا، فی الحال انہی سے استفادہ کا سلسلہ جاری ہے،

تدریسی زندگی

دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد سب سے پہلے آپ مدرسہ "نصیر الاسلام" ناظرہاٹ میں استاذ اعلیٰ مقرر ہوئے، یہاں ایک سال (۱۳۶۷ھ ۔ ۱۳۶۸ھ) مشکوٰۃ، جلالین وغیرہ کا درس دیا، پھر ۱۳۶۹ھ میں جامعہ اسلامیہ (سابق مدرسہ ضمیریہ) پٹیہ میں استاذ حدیث مقرر ہوئے، اس مدرسہ میں ابوداؤد شریف، بیضاوی بقرہ، مسلم الثبوت، متنبی وغیرہ کتابیں زیر درس تھیں، یہاں حضرت مدظلہم کے درس نے طلبہ کے حلقوں میں غیر معمولی شہرت وبے پناہ ناموری حاصل کی، بڑی خوش بختی کی بات یہ ہے کہ آپ پر جامعہ اسلامیہ پٹیہ کے بانی ومہتمم اول حضرت مولانا مفتی عزیز الحق صاحبؒ متوفی ۱۳۸۰ھ کی (جو اپنے وقت کے عالم ربانی اور اونچے پائے کے محقق تھے) مخصوص نظر اور خاص توجہ تھی، حضرت مفتی صاحبؒ آپکی علمی قابلیت اور تدریسی اہلیت کے بڑے مداح اور قدرداں تھے، رفتہ رفتہ آپکے حضرت مفتی صاحبؒ سے تعلقات اس قدر مستحکم اور گہرے ہوتے چلے گئے کہ مفتی صاحبؒ آپکے عائلی اور خانگی مسائل کی طرف بھی بڑی حد تک توجہ کرنے لگے، جس کے نتیجے میں بعض مجبورکن حالات کی بنا پر آپ کے پہلی بیوی کو طلاق دینے کے بعد حضرت مفتی صاحبؒ ہی کی ڈھارس پر ۱۳۷۰ھ میں عالم بالغ نظر حضرت شاہ مولانا محمد ہارون صاحب مدظلہم مہتمم مدرسہ بابونگر چاٹگام کی دختر نیک اختر فاطمہ خاتون (طال بقاہا) سے آپکی دوبارہ شادی ہوئی، جو بہت خیر وبرکت کی موجب ہوئی

حضرت مدظلہم کی دارالعلوم ہاٹ ہزاری میں تقرری

قدرت نے چاہا کہ حضرت کے علمی جواہر پارے اور بھی عام ہوں، آپکا دائرۂ افادات اور بھی وسیع ہو

چنانچہ واقعہ ایسا ہوا کہ جامعہ اسلامیہ پٹیہ سے مستعفی ہونے کے بعد حضرت شاہ مولانا عبدالوہاب صاحب مدظلہم کا یمار پر ۱۳۷۱ھ میں بنگلہ دیش کی سب سے بڑی اسلامی یونیورسٹی "دارالعلوم ہاٹ ہزاری" میں بحیثیت استاذ تفسیر ومعقول کے آپکی تقرری ہوئی، یہاں تیئس سال سے بڑی خوش اسلوبی اور کامیابی کے ساتھ تدریس کے فرائض انجام دیتے آرہے ہیں، طلبہ میں آپکے درس کو بے پناہ مقبولیت حاصل ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت کو علوم وفنون میں بالغ نظری، دقت فہم اور وسعت معلومات کے ساتھ افہام وتفہیم کا جو خصوصی ملکہ عطا کیا ہے شاید اس کی نظیر معاصر علماء میں بہت کم ملے، آپکا طریقۂ افہام وتفہیم عام ارباب درس سے مختلف اور جدا ہے،

دارالعلوم ہاٹھزاری میں جو کتابیں زیر درس تھیں اور ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:۔

(۱) صحیح بخاری سات پارہ (حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمہ اللہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم ہاٹ ہزاری کے انتقال کے بعد بخاری شریف کا درس چند اساتذۂ کرام پر تقسیم کر دیا گیا تھا، اس وقت سات پارہ کا درس آپکے سپرد تھا)۔ (۲) صحیح مسلم، (۳) سنن ابوداؤد۔ (۴) سنن نسائی، (۵) شرح معانی الآثار، (۶) موطائین، (۷) مشکوٰۃ اول (۸) بیضاوی شریف (۹) ہدایہ آخرین، (۱۰) مسلم الثبوت، (۱۱) قاضی مبارک (۱۲) حمداللہ، (۱۳) صدرا۔ (۱۴) شمس بازغہ، (۱۵) امور عامہ۔ (۱۶) متنبی۔ (۱۷) سبعہ معلقہ

ان کتابوں میں آپکا درس بڑی امتیازی شان کا حامل رہا ہے، اور ان میں طلبہ کیا علماء کے حلقوں میں بھی آپکی خصوصیت مسلم ہے،

حضرت مدظلہم کے بعض اہم درسی امتیازات

(۱) حضرت کی تقریریں انتہائی مربوط، مرتب ومنظم ہوتی ہیں، گویا کہ خطابوں اور تقریروں میں ترتیب کا لحاظ کرنا آپ کی فطرت بن چکا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپکی تقریریں خاصی طویل اور مفصل ہونے کے باوجود طلبہ کسی قسم کی اکتاہٹ یا ملال محسوس نہیں کرتے،

(۲) ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ عقلیات پر حسیات کا اور حسیات پر عقلیات کا رنگ چڑھا کر مشکل سے مشکل کتابوں کو قاعدہ سپارہ کیطرح ایسا سہل کرکے پڑھا لیتے ہیں کہ سامعین کو حیرت ہوتی ہے۔

(۳) علاوہ ازیں آپ کے درس میں جہاں کتاب کے مغلقات حل ہوتے ہیں وہاں فن کے بہت سے مخفی گوشے بھی اُجاگر ہوجاتے ہیں، درس میں دونوں باتوں کا لحاظ کرنا عموماً بہت مشکل کام ہے مگر حضرت مدظلہم کے یہاں ان دونوں چیزوں کا یکساں طور پر لحاظ رہتا ہے، ویسے تو حضرت مؤلف مدظلہم جملہ علوم متداولہ سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں، مگر تفسیر قرآن کریم اور معقولات انکے ذوق کی چیز ہیں، بالخصوص تفسیر میں زبردست شیخ اور بالغ نظر ومحقق عالم مانے جاتے ہیں، حتیٰ کہ "دارالعلوم ہاٹہزاری" ایسے علمی گہوارہ میں آپ شیخ التفسیر کے لقب سے مشہور ہیں، اور چند سالوں سے چاٹگام شہر میں کئی جگہ تفسیر قرآن کا درس دے رہے ہیں جس سے عوام عموماً اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ خصوصاً قرآنی علوم ومعارف سے بہت مستفید اور روشناس ہوتے نظر آرہے ہیں،

دراصل اس عظیم فن میں آپ پر اپنے شیخ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی کا عکس جمیل پڑا ہے، حضرت کاندھلویؒ کی تفسیر میں محیر العقول خصوصیت ومہارت تمام علمی حلقوں میں مسلم ہے، آپ پر اپنے شیخ کا ایسا عکس

پڑھے کہ یہاں کے علمی حلقوں میں بالخصوص تفسیر میں اُنکے مثنیٰ سمجھے جاتے ہیں، بیضاوی شریف ایسی مشکل کتب کے معرکۃ الآراء مقامات کا حضرت کاندھلویؒ کے گرانقدر علمی افادات وتحقیقات کی روشنی میں ایسا جچا تلا حل فرماتے ہیں کہ، سامعین انگشت بدندان رہ جاتے ہیں، تفسیر اور معقولات کے علاوہ مفہوم حدیث کو معقول انداز میں پیش کرنے میں بھی آپ ید طولیٰ کے مالک ہیں، مفہوم حدیث کی ایسی وضاحت کرتے ہیں کہ ارشادات نبوی میں کسی قسم کا عقلی استحالہ اور تعارض باقی نہیں رہتا اور یہ مسئلہ خوب واضح ہوجاتا ہے کہ عقل سلیم اور نقل صحیح کے درمیان کسی قسم کی مخالفت یا بُعد کا ہونا بالکل بے حقیقت اور خلاف واقع ہے۔

اَسفار

اندرون ملک آپ کے اسفار کثیر ہیں کوئی ضلع ایسا نہیں جہاں آپ تشریف نہ لے گئے ہوں اور وہاں لوگوں کو اپنے بمعنی خیز خطابوں سے متاثر نہ کیا ہو، البتہ بیرونِ ملک آپ نے کم سفر کیا ہے، ۱۳۶۰ھ میں تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے ہندوستان کا سفر کیا ہے، جس کی تھوڑی سی تفصیل اوپر گذر چکی، ۱۳۸۸ھ میں فریضۂ حج ادا کرنے کیلئے حرمین شریفین کے سفر کا شرف حاصل کیا، دوران سفر بڑے بڑے علماء واعیان سے ملاقاتیں اور علمی گفتگوئیں ہوئیں، اسی سفر میں اپنے بعض شاگردوں کی دعوت پر طائف بھی تشریف لے گئے تھے، علاوہ ازیں پچھلے سال (۱۴۰۰ھ میں) دارالعلوم دیوبند کے اجلاسِ صدسالہ میں شرکت کی غرض سے ہندوستان کا دوبارہ سفر کیا ہے دورانِ اجلاس بہت سے علماء سے آپکا بحیثیت ایک محدث، مفسر اور مصنف ہونے کے تعارف ہوا، ملاقاتیں ہوئیں اور ان میں بعض نے آپکی بڑی توقیر وتعظیم کی جنمیں حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہ استاذ تفسیر دارالعلوم دیوبند خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مولانا موصوف نے بڑی مدارات کے ساتھ آپکو اپنے گھر پر کھانے کی دعوت کی، اور بڑی عقیدت کا اظہار فرمایا۔ مولانا اور آپ میں بعض علمی مسئلہ پر گفتگو بھی ہوئی دراصل مولانا سے آپکے تعارف کا ذریعہ یہی کتاب "تنظیم الاشتات" ہے، مولانا اس کتاب کو دیکھکر بیحد متاثر ہوئے اور اس پر ایک قیمتی تقریظ بھی تحریر فرمائی جو چھپ گئی، اس مبارک سفر میں راقم الحروف کو بھی حضرت مدظلہم کا شرف معیت حاصل رہا۔ فلہ الحمد والشکر،

تصانیف

ذیل میں کسی تفصیلی تعارف کے بغیر آپکی تصانیف کی فہرست دی جارہی ہے،

(۱) "تنظیم الاشتات لحل تعویصات المشکوٰۃ" یہ مشکوٰۃ شریف کی ایک مفصل اور منفرد اردو شرح ہے جو متوسط سائز میں حلد دو میں مکمل اور ایک ہزار تینتیس (۱۰۳۳) صفحات پر مشتمل ہے، یہ کتاب ہاٹ ہزاری سے کئی مرتبہ چھپی اور حال میں دیوبند سے چھپ رہی ہے،

(۲) "الفتوحات الالٰہیۃ شرح القصائد المدحیہ" یہ شیخ عبدالغنی دمشقی کی نادرۂ روزگار عربی کتاب، "القصائد المدحیہ المشتملۃ علی الفنون البدیعیۃ" کی اردو زبان میں بہت مفید شرح ہے جو متوسط سائز میں ایک سو گیارہ (۱۱۱) صفحات پر مشتمل ہے، کتاب اور شرح کا مفصل تعارف شرح کے شروع میں ملاحظہ ہو،

(۳) "تفسیر القرآن الکریم" (سورۂ فاتحہ) یہ سہل اسلوب میں بنگلہ زبان کے اندر قرآن کریم کی تفسیر کا سلسلہ ہے، اس کا صرف پہلا جز جو سورۂ فاتحہ کی تفسیر پر مشتمل ہے شائع ہو کر منظر عام پر آچکا، خدا کرے کہ اس سلسلہ کی تکمیل ہو

(۴) "سیر قمر اور اسلام" (اردو) ——— سیر قمر کیا ہے؟ اسلام اس بارے میں کیا کہتا ہے؟ فلاسفۂ متقدمین و متاخرین کی اس کے متعلق کیا آرا ہیں؟ اس مختصر رسالہ میں یہ اور ان جیسے اہم سوالات کا علمی متانت اور فکری سنجیدگی کے ساتھ تسلی بخش جواب دیا گیا ہے۔

(۵) "فصل الخطاب فی بیان معیار الانتخاب" معروف بہ "عادلانہ معیار" (اردو) اس رسالہ میں قرآن و حدیث اور عقل صحیح کی روشنی میں "ووٹ" کی اہمیت و حیثیت کو ثابت کر کے اس کے کون مستحق ہیں اور کون نہیں ہیں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی، پھر سید ابو الاعلیٰ مودودی صاحب اور انکے راہ "اہل السنۃ والجماعت" سے منحرف افکار و بحوث پر بھرپور تنقید کی گئی۔

(۶) "عادلانہ تحقیق" (اردو) اس رسالہ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مدارس اسلامیہ کے طلبہ کو باقاعدہ سیاست میں حصہ لینا کیسا ہے؟

(۷) "سیر گلشن" (اردو منظوم) دار العلوم ہاٹہزاری اور اس کے اکابر علماء کی تعریف میں لکھا ہوا ایک طویل قصیدہ،

(۸) شرح ہدایہ آخرین۔ (اردو) (زیر طبع) (۹) شرح مسلم الثبوت (اردو) (زیر طبع)

تلامذہ

حضرت مدظلہم کے تلامذہ کی فہرست خاصی طویل ہے، بہت سے قابل فخر، بلند پایہ عالموں کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے، جو ملک و بیرون ملک ——— اسلام کی جلیل القدر خدمات میں سرگرم عمل ہیں، یہاں نمونہ کے طور پر معدودے چند مشاہیر تلامذہ کی ——— جن کا اس وقت راقم الحروف کو علم ہے بلا لحاظ ترتیب مختصر فہرست دی جاتی ہے:

(۱) حضرت مولانا احمد شفیع صاحب رانگونیوی خلیفۂ حضرت مدنی قدس سرہٗ و استاذ الحدیث والتفسیر دار العلوم ہاٹہزاری
(۲) حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب امام نگری، استاذ الحدیث و مفتی جامعہ اسلامیہ پٹیہ، چاٹگام،
(۳) حضرت مولانا حافظ محمد ہارون صاحب شاہ نگری، استاذ الحدیث مدرسہ بابونگر چاٹگام و سابق محدث جامعۂ قرآنیہ لال باغ، ڈھاکہ،
(۴) عربی زبان کے مشہور اسکالر و ادیب فضیلۃ الاستاذ مولانا شبیر صاحب، سعودی عرب،
(۵) حضرت مولانا محب اللہ صاحب بابونگری نائب مدیر و استاذ الحدیث مدرسہ عزیز العلوم بابونگر چاٹگام
(۶) حضرت مولانا ابو الحسن صاحب، مفتی مدرسہ بھیمپور، رنگپور۔
(۷) حضرت مولانا یار محمد صاحب دھرمپوری، استاذ الحدیث مدرسہ ناظر ہاٹ، چاٹگام،
(۸) حضرت مولانا حافظ شمس العالم صاحب ہاٹہزاروی، استاذ الحدیث والمنطق جامعۂ قرآنیہ لال باغ ڈھاکہ
(۹) حضرت مولانا امداد الحق صاحب، محدث قاسم العلوم درگاہ شاہ جلال سلہٹ،
(۱۰) حضرت مولانا تفضل الحق صاحب ——— محدث جامعہ اسلامیہ حبیب گنج سلہٹ،

(۱۱) حضرت مولانا حافظ شمس الدین صاحب، خلیفۂ حضرت مدنی قدس سرہٗ و مدیر مدرسہ ناظر ہاٹ چاٹگام
(۱۲) حضرت مولانا کبیر احمد صاحب، استاذ حدیث مدرسۂ مظاہر علوم چاٹگام،
(۱۳) حضرت مولانا حسین احمد صاحب، مدیر مدرسۂ کیگرام، چاٹگام۔
(۱۴) حضرت مولانا حافظ قاری محمد الیاس صاحب، ہاٹہزاروی، شیخ المعقولات جامعۂ اسلامیہ پٹیہ چاٹگام
(۱۵) حضرت مولانا خلیل احمد صاحب، استاذ الحدیث مدرسۂ ٹنڈو الہ یار، حیدرآباد، پاکستان۔
(۱۶) حضرت مولانا محمد خالد صاحب، استاذ و رکن مجلس شوریٰ دار العلوم، ہاٹ ہزاری چاٹگام۔
(۱۷) حضرت مولانا محمد قاسم صاحب فتحپوری، استاذ دار العلوم ہاٹ ہزاری چاٹگام۔
(۱۸) حضرت مولانا عبد الحق صاحب مدارشاہی، استاذ دار العلوم ہاٹہزاری چاٹگام۔
(۱۹) حضرت مولانا رفیق اللہ صاحب، محدث نواکھالی

حضرت مدظلہم ۱۳۶۸ھ میں دار العلوم دیوبند کے دورۂ حدیث میں اوّل ـــــــ آئے، عمومی اور خصوصی انعام میں کچھ گرانقدر کتابیں حاصل کیں چند اہم کتابوں کے نتائج درج ذیل ہیں۔ (کل نمبر ۵۰)

صحیح بخاری	۵۱
صحیح مسلم	۵۲
مؤطا محمد	۵۲
مؤطا مالک	۵۰
سنن ابو داؤد	۵۱
جامع ترمذی	۵۱
سنن ابن ماجہ	۵۱
طحاوی شریف	۵۰
شمائل ترمذی	۵۰
سنن نسائی	۴۸
مشکوٰۃ شریف	۵۱

منقول از سند انعام امتحان سالانہ
دار العلوم دیوبند بابت ۱۳۶۵ھ

بیضاوی شریف	ربع اوّل ۵۱
بیضاوی شریف	ربع ثانی ۴۵
بیضاوی شریف	ربع ثالث ۵۵
بیضاوی شریف	ربع رابع ۵۳
ابن کثیر ثلث اوّل	۵۱
ابن کثیر ثلث ثانی	۵۱
ابن کثیر ثلث ثالث	۵۰
حجۃ اللہ البالغہ	۵۳

منقول از رجسٹر نتائج دار العلوم دیوبند،

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ؕ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

عرض حال

واضح ہو کہ اسلام کے ہر کام کے اندر ہمیشہ عسر سے احتراز کر کے حتی المقدور یُسر کا لحاظ رکھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ زمانہ اور حالات کے کروٹ بدلنے کے ساتھ ساتھ متقدمین اور متاخرین اپنے اپنے زمانے کے اقتضار کے موافق ہوائے نفسانی کی بنا پر نہیں بلکہ اَلدِّیْنُ یُسْرٌ کے ماتحت اسلام اور اسلامیات کو دنیا کے سامنے سہل سے سہل تر صورت میں پیش کرتے رہے جس کی صدہا نظیروں میں سے یہ بھی ایک ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے بمشورہ حضرت فاروق اعظمؓ قرآن کریم کی منتشر آیات کو یکجائی طور پر جمع کرنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ پھر زیادتی سہولت کی خاطر حضرت عثمان غنیؓ نے موجودہ خاص ترتیب کیساتھ قرآن کو دنیا کے سامنے پیش فرمایا ہے۔ اس کے بعد مزید سہولت کیلئے اس میں اجزاء و سور و رکوع وغیرہ کی تعیین کی گئی ہے۔ ولیس ھذا مقام التفصیل۔ ایسا ہی حدیث نبویؐ کے متعلق بھی قرناً بعد قرن اسی سہولت کا معاملہ رونما ہوتا گیا۔ جس کی تفصیل آپکو کتاب ہذا کے مقدمہ میں ملیگی کہ یہاں بھی حضرت عمر بن عبد العزیز کے مشورہ بلکہ انکے حکم سے حضرت ابوبکر بن حزم و ابن شہاب زہری نے ابتدار قرن ثانی میں احادیث نبویہؐ کو جمع کرنیکا کام شروع کیا تھا۔ پھر بقول حافظ ابن حجر قرن ثانی کے نصف میں ربیع بن صبیح و سعید بن ابی عروبہ وغیرہما نے اس تسہیل کی خاطر ہر باب کو علیحدہ علیحدہ ذکر کر کے کتب احادیث تصنیف فرمائی ہیں چونکہ ان کتابوں میں صحت و سقم کا امتیاز ایک دشوار امر تھا اس میں سہولت پیدا کرنیکی خاطر امام بخاری و مسلم وغیرہما نے جمع احادیث صحیحہ کی طرف اپنی اپنی توجہات مبذول فرمائی ہیں۔ جَزَاھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی خَیْرَ الْجَزَاءِ ایسا ہی تسہیل عملی کے لئے فقہاء کرام نے ہر مسئلہ کو قرآن و حدیث سے استنباط کر کے دنیا کے سامنے رکھدیا۔ غرض یہ کہ ائمہ حدیث و فقہ بمقتضائے زمانہ دین کے ہر شعبے کو برابر آسانی کی طرف لاتے رہے۔

چونکہ اُردو زبان ہمہ گیری شان رکھنے کے علاوہ ہمارے دیار میں کثیر الرائج بھی ہے اسلیے سہولت زبانی کی خاطر اکثر علوم بالخصوص علوم اسلامیہ آجکل زبان اُردو میں منتقل ہوتے نظر آرہے ہیں۔ چنانچہ اُردو زبان کی تفاسیر اور قرآن و حدیث کے تراجم آئے دن منصۂ شہود میں جلوہ گر ہوتے رہے ہیں۔ ان تمام تسہیلی معاملات کے ذریعہ لوگوں کو بیکار بنانا مقصود نہیں ہے بلکہ ہم جیسے مغفل آدمی چونکہ پہلے ہی سے قاصر الہمہ ہو کر پرواز بند کر دینے کی طرف مائل ہو رہے ہیں۔ اس لئے حضرات علمائے کرام بہت ہی عرق ریزی و جانفشانی کر کے مطولات کو مختصر، صعب الحصول اور مفاہیم منتشرہ کو سہل الماخذ و منظم بلکہ عربی و فارسی کو اُردو میں لاکر پیش کرنے پر مجبور ہوئے ہیں چنانچہ زیر نظر کتاب "**تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ**" کو اگرچہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی کہنے میں مجھے اپنی ہر جہتی نااہلیت کی بنا پر شرم دامنگیر ہو رہی ہے۔ لیکن اس میں بھی وہی اختصار و تسہیل و تنظیم ہی کو مدنظر رکھا گیا جو اس کے نام ہی سے عیاں ہے۔ چنانچہ مشکوٰۃ شریف کے ہر مقام کو نہیں بلکہ مشکل مقاموں (جس حیثیت سے بھی مشکل ہو) کے متعلق محول علماء کے اقوال نمبروار ترتیب و تنظیم کے ساتھ کتابوں سے پوری احتیاط کیساتھ نقل کئے گئے تاکہ اخذ و ضبط میں سہولت ہو۔

چونکہ ہر بحث کے مضامین کو متعدد شروح وحواشی سے علی وجہ الترتیب لایا گیا۔ اس لئے صرف دو ایک کتاب دیکھ کر یہ کہنا بجا ہوگا کہ کتب محولہ میں تو یہ تمام مضامین نہیں ہیں بلکہ اگر کسی بحث کے مضامین کو ملا کر دیکھنا ہو تو اس بحث کی تمام کتب مستمتعہ کو دیکھنا چاہیے۔

اگرچہ محب محترم مولانا محمد علی صاحب مدرس مشکوٰۃ مدرسہ ہاٹہزاری سبقاً سبقاً دو مرتبہ اسکو دیکھ چکے ہیں تاہم اپنی بے بضاعتی وکم استطاعتی کی بنا پر خطا وغلطی کا احتمال ہی نہیں بلکہ وقوع کا معترف ہوں۔ بالخصوص اردو ادب ومحاورات کے اعتبار سے ہم جیسے نااہلوں سے غلطی کا وقوع تو ایک ناگزیر امر ہے۔ باقی ؎

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا ؎ غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟

لیکن تصحیح تذکیر وتانیث کا کام بفضلہ تعالیٰ مولانا نسیم بہاری فاضل دیوبند سے انجام پایا۔ بہت امید ہے کہ اس میں ایک حد تک کامیابی ہوئی ہوگی۔

اور کتاب ہذا میں جو دلائل وجوابات اور اقوال ترتیب وتنظیم کے ساتھ لائے گئے اگر کسی کی نظر میں یہ قلیل معلوم ہوں تو مذکورہ اقوال ودلائل کو بطور نمونہ سمجھ کر مطولات فن میں مزید تفتیش کریں۔ اور اگر کسیکو زیادہ معلوم ہو کر یہ شکایت ہو کہ اتنی دلائل وجوابات کون یاد کرے گا تو عرض یہ ہے کہ آپ اپنی ہمت وحوصلہ کے موافق دو چار ضبط کریں بقیہ مضامین علمیہ آپکے پاس بطور ذخیرہ موجود رہنے سے آپکا تو کوئی حرج نہیں۔ شاید کسی وقت کام آوے یا آپ کو نہ سہی تو دوسرے کو بہرحال طول خاطر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ؎

آب دریا را اگر نتواں کشید ؎ ہم بقدر تشنگی باید چشید

پس اگر تعمق نظر اور بعد تدبر کے بعد حضرات ناظرین کرام کسی لغزش پر اطلاع فرمائیں تو انشاء اللہ العزیز اسکو قبول کرتے ہوئے اصلاح وترمیم سے ہرگز گریز نہیں کروں گا بلکہ تادم حیات اس دینی وعلمی خیرخواہی کا شکرگذار رہوں گا۔

احقر الخدام جس افادہ واستفادہ کی خاطر اس اہم بارگراں کو اپنے کمزور کاندھے پر اٹھا رہا ہے امید قوی ہے کہ قدرداں حضرات مستفیدین ناکارہ کو دعائے خیر سے یاد فرماتے ہوئے حسن عمل ومزید توفیق خدمت دین کے لئے دعا فرمائیں گے۔ ھذا غایۃ المامول ونہایۃ المسئول، وافوض امری الی اللہ وھو حسبی ونعم الوکیل نعم المولیٰ ونعم النصیر۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم۔ واجعل اللھم خاتمتنا علی الصراط المستقیم۔ آمین یا رب العلمین بحرمۃ سید المرسلین وصلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

عرضگذار

خاکپائے دارالعلوم بندہ **محمد ابوالحسن** عفا اللہ عنہ وعن والدیہ

ومشائخہ واساتذتہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین

مقیم

مدرسہ ہاٹہزاری

چاٹگام

مقدّمہ

قال اللہ تعالیٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۔ اس آیت سے عموم مجاز یا بطریق اقیاس فی البیوت والابواب معلوم ہو رہا ہے کہ تحصیل مقاصد مبادی و اسباب کے واسطے سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ثقات ہذا الفن کے نزدیک علم حدیث کیلئے بھی کچھ مبادی و اسباب ہیں اس لئے اس کو بطور مقدمہ اختصار کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ امید ہے کہ حضرات اہل علم اس سے محظوظ ہوکر دعاگو ہوں گے۔ وہو الموفق والمعین۔ علامہ سیوطیؒ نے کہا کہ حدیث کی اصل یہ ہے کہ انہ ضد القدیم وقد استعمل فی قلیل الخبر وکثیرہ لانہ یحدث شیئاً فشیئاً۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں کہا کہ عرف شرع میں حدیث سے مراد وہ ہے کہ جو حضورؐ کی طرف منسوب ہو۔ کانہ اریدبہ مقابلۃ القرآن لانہ قدیم۔ اور شیخ الاسلام حضرت علامہ عثمانیؒ کی رائے یہ ہے کہ لفظ حدیث قولہ تعالیٰ وامّا بنعمۃ ربّک فحدّث سے ماخوذ ہے چنانچہ سورۂ والضحیٰ میں حق تعالیٰ نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر اپنے بڑے بڑے احسانات کو شمار کیا حیث قال تعالیٰ الم یجدک یتیماً فاوٰی ووجدک ضالاً فھدیٰ الے ووجدک غافلاً عن الشرائع کما فی قولہ تعالیٰ ماکنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ووجدک عائلاً فاغنیٰ۔ پھر مذکورہ تین نعمتوں پر امور ثلثہ کو بطریق لف ونشر غیر مرتب لائے ہیں۔ حاصل معنی یہ کہ انت کنت یتیماً وضالاً وعائلاً فاواک وھداک واغناک۔ لہٰذا آپ ان نعمتوں کے حق کو فراموش مت کیجئے بلکہ حق تعالیٰ کی اقتدا کرتے ہوئے یتیم پر عطوف اور سائل پر رحم کیجئے لانک قد ذقت الیتم والفقر۔ اب قولہ تعالیٰ وامّا بنعمۃ ربّک فحدّث، قولہ تعالیٰ ووجدک ضالاً فھدیٰ کے مقابلہ میں ہے یعنی ہدایت بعد الضلال جو نعمت عظیمہ ہے اس کا حق ادا کرتے ہوئے اس ہدایت کو اللہ کے بندوں میں اشاعت وتبلیغ کیجئے اور یہ امر ظاہر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال جن کو احادیث کہا جاتا ہے یہ اس ہدایت کی شرح وتبیین ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ لفظ حدیث اس آیت کریمہ سے ماخوذ ہے۔ ھذا کلہ فی مقدمۃ فتح الملہم واعلاء السنن۔

واضح ہو کہ علم حدیث دو قسم ہے۔ اوّل حدیث بالروایۃ جس کی تعریف یہ ہے ھو علم یعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہٗ واحوالہٗ، یہی تعریف علمائے حدیث کے نزدیک مشہور اور ان کے فن کے موافق ہے۔ چنانچہ اس تعریف کے مطابق جو چیز کتب سیرت میں مذکور ہے کہ وقت میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومکانہ ونحو ذلک۔ یہ سب بھی حدیث میں داخل ہوگا۔ کیونکہ محدثین کا کام بھی یہی ہے کہ بطریق سند جو کچھ ان کو پہنچا ہو وہ سب اُمت تک پہونچا دیا جائے۔ چنانچہ اس بسط وتفصیل کی بنا پر بعض نے وتقاریرہٗ کا لفظ بھی بڑھا دیا۔ اور تقریر یہ کہ منقاد للشرع کی جانب سے جس عمل کی خبر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو پہونچی ہے یا خود حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دیکھا ہو اس پر انکار نہ کریں۔ اب اس قید زائد کو ملا کر علم الحدیث بالروایۃ کی تعریف ہوئی۔ ھو علم یعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہٗ واحوالہٗ وتقاریرہٗ۔ لیکن بعض کی رائے یہ ہے کہ تقریر ای عدم الانکار یہ افعالہٗ میں داخل ہے اس کو مستقل ذکر کرنے کی حاجت نہیں ایسے ہی احوال کے متعلق کہا گیا کہ اگر وہ احوال اختیاری ہو تو وہ افعال میں داخل ہے۔ اور اگر غیر اختیاری ہو جیسا کہ حضور صلعم کا حلیہ مبارک، قد وقامت وہیئت رفتار وگفتار وغیر ذلک۔ یہ حدیث میں داخل نہیں کیونکہ اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہے۔ تو ان حضرات کے نزدیک علم الحدیث صرف یہ ہے کہ ھو علم یعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہٗ۔ وھذا التعریف ھو المشھور عند علماء اصول الفقہ وھو الموافق لفنھم۔ کما فی مقدمۃ فتح الملہم ومقدمۃ اعلاء السنن ومقدمۃ اوجز المسالک والعینی۔

نحن نأخذ المقدمۃ والحدیث فی تعریف الحدیث وتقسیمہ وموضوعہ وغرضہ ۱۲

اور حضرت شیخ التفسیر علامہ مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہٗ نے فرمایا کہ محدثین و اصولیین کا یہ نزاع دراصل نزاع حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جو ہر ایک کی غرض پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ محدثین کی غرض چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے جو کچھ بھی پہنچے اس کو اُمت تک پہونچا دیا جائے۔ اس لئے انہوں نے تعریف میں احوال کو داخل کرکے عام بنالیا۔ اور علماء اصول فقہ کی غرض چونکہ استنباط احکام ہے اور احوال غیر اختیاری سے کوئی حکم فقہی مستنبط نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کو مستقل ذکر نہیں کیا کما استفدتہ من تقریر الشیخ بالتوجہ التام فاخترتہٗ ان شئت۔

اس علم الحدیث بالروایۃ کے موضوع کے متعلق کرمانیؒ نے کہا کہ موضوعہٗ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ۔ سیوطیؒ نے کہا کہ ہمارے شیخ محی الدین الکافیجی نے اس پر اعتراض کیا کہ ذات النبی صلے اللہ علیہ وسلم تو بحیثیت انسان گوشت و پوست و لحم و شحم سے مرکب ایک جسم ہے لہٰذا یہ علم طب کا موضوع ہوگا حدیث کا موضوع نہیں ہوسکتا۔ علامہ سیوطیؒ نے اس اعتراض پر اظہار تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ حضور کی ذات کو جو حدیث بالروایۃ کا موضوع قرار دیا گیا وہ من حیث الجسم والبدن نہیں بلکہ من حیث الرسالۃ والنبوۃ ہے۔ یعنی جن افعال و اقوال و احوال سے رسالت و نبوت کا تعلق ہے اس کے اعتبار سے حدیث کا موضوع قرار دیا گیا۔ وقیل موضوعہٗ المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع۔ واما فائدتہٗ فہی الفوز بسعادۃ الدارین۔

قسم دوم حدیث بالدرایہ ہے۔ اسکے متعلق شیخ عزالدین بن جماعہ نے کہا کہ ھو علم بقوانین یعرف بھا احوال السند والمتن۔ والسند ھو الطریق الموصلۃ الی المتن ای اسماء الرواۃ مرتبۃ والاسناد حکایۃ طریق المتن۔ ابن جماعہ نے کہا کہ محدثین ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں والمتن ھو غایۃ ما ینتھی الیہ الاسناد ای ھو الفاظ الحدیث التی تتقوم بھا المعانی۔ چنانچہ جلال الدین السیوطیؒ نے اپنے الفیہ میں حدیث بالدرایہ کی تعریف اس طرح کی ہے ؎ علم الحدیث ذو قوانین تحد ٭ بدری بھا احوال متن و سند ٭ فذلک الموضوع والمقصد ان یعرف المقبول والمردود۔ ان اشعار سے حدیث بالدرایہ کا موضوع بھی معلوم ہوگیا کہ موضوعہٗ السند والمتن، وغرضہ معرفۃ المقبول من الحدیث والمردود منہ، ای تمییز الصحیح عن غیرہ۔ اور شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اولی التعاریف لہ ان یقال معرفۃ القواعد المعرفۃ بحال الراوی والمروی۔ لفظ معرفۃ کو حذف کرکے یہ بھی کہہ سکتے ہو القواعد المعرفۃ بحال الراوی والمروی۔ اور جزائریؒ نے علم الحدیث کے مذکورہ دونوں قسم کو ذکر کرکے ابن الاکفانی سے علم درایۃ الحدیث کی یہ تعریف نقل کی کہ ھو علم یعرف منہ انواع الروایۃ واحکامھا وشروط الرواۃ واصناف المرویات واستخراج معانیھا۔ اور اصل حدیث بالدرایہ علم اصول حدیث ہے۔ ہٰذا کلہ فی العینی ص۱۲ ومقدمہ فتح الملہم ص۲ ومقدمہ اعلاء السنن ص۵ ومقدمہ اوجز المسالک مفصلاً واوردتہ ہہنا علی وجہ الضبط والترتیب۔ واضح ہو کہ حضور اکرم صلعم کے افعال باعتبار مجموعی دو قسم پر ہیں۔ جائز الاتباع اور حرام الاتباع۔ پھر جائز الاتباع ہوکر یا مستحب ہوگا یا سنت یا واجب یا فرض۔ اس لئے کہ کسی فعل کے استحباب یا سنیت یا وجوب و فرضیت کے آگے وہ فعل فی نفسہٖ جواز کے مرتبہ میں ہونا پڑے گا۔ کوئی فعل ناجائز ہوکر سنت و مستحب نہیں ہوسکتا۔ اور حرام الاتباع سے حضور اکرم صلعم کی خصوصیات مراد ہیں مثلاً بیک وقت ازواج تسعہ کو اپنے عقد میں رکھنا ایسا ہی طواف علی البعیر اور ایسا ہی شبانہ روزی اوقات میں سے کسی وقت افطار نہ کرکے دن کو بھی اور رات کو بھی لگاتار روزہ رکھنا جسکے اتباع سے حضورؐ نے بھی منع فرمایا۔ اس قسم کے خصوصیات کی اتباع کرنا جائز نہیں۔ بہرحال لفظ حدیث جائز الاتباع و ناجائز الاتباع دونوں قسم کے افعال کو شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کی تعریف میں جو اقوال النبیؐ و افعالہٗ کے ذکر ہے اس میں جائز الاتباع وغیرہ کی کوئی قید نہیں بلکہ عام ہے کہ جائز الاتباع ہو یا نہ ہو۔ لیکن لفظ سنت صرف جائز الاتباع افعال کو کہا جائے گا۔ اب خصوصیات النبیؐ کالازواج التسعۃ فی زمان واحد وغیرہا اگرچہ حضورؐ کے افعال ہوکر حدیث تو ہے لیکن قابل عمل سنت نہیں۔ سنت صرف وہ ہے جو قابل عمل ہو۔ لہٰذا ہر سنت حدیث

بحث الفرق بین الحدیث والسنۃ

توہے لیکن ہر حدیث سُنت نہیں جیسا کہ ہر انسان حیوان تو ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں فبینھما عموم وخصوص مطلق چونکہ ہر حدیث قابل عمل نہیں اور سُنت صرف قابل عمل ہی کو کہا جاتا ہے اس وجہ سے حضورؐ نے فرمایا ترکتُ فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ وسُنّۃ رسولہ۔ وحدیث رسولہ نہیں فرمایا۔ نیز قولہ علیکم بسُنّتی وسُنۃ الخلفاء الرّاشدین المھدیین۔ الحدیث۔ اسیوجہ سے اہل حق کو اہل السنۃ کہا جاتا ہے نہ کہ اہل الحدیث۔ کیونکہ سب حدیث قابل عمل نہیں۔ اَب غیر مقلدین عامۃ الناس کو دھوکہ دینے کیلئے اپنے فریق کے نام اہل حدیث کر کے رکھتے ہیں۔ یہ نام صحیح بھی نہیں ہے۔ ہٰکذا استفدتہ من بعض الشیوخ فاحترہ ان شئت۔

البحث فی بانی الاصول

علما کا اس میں شدید اختلاف ہے کہ اصول حدیث کے بانی مبانی کون تھے۔ حقیقت میں یہ اختلاف کا موقع بھی تھا۔ چنانچہ اگر بنظر غائر دیکھا جاوے تو قرآن ہی سے اسکے متعلق کچھ رائحہ پائی جاتی ہے۔ چنانچہ سورۂ تحریم کی آیت ہے۔ فلمّا نبأت بہ قالت من انبأک ھذا قال نبأنی العلیم الخبیر۔ وکقولہ تعالیٰ وان جاءکم فاسق بنبأٍ فتبیّنوا۔ اس قسم کی آیات سے تیقظ واحتیاط فی النقل کا پتہ چلتا ہے۔ تو اگر یہ کہا جاوے کہ اس متبرک فن کے بانی اوّل قرآن کریم ہے تو بجا ہوگا اور ھلا شققت قلبہٗ اور اس قسم کی دیگر احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا معلم اوّل حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ہیں اور اوّلا اس کو ترویج دینے والا حضرت فاروق اعظمؓ ہیں کیونکہ اہل اسلام ان کے مقولہ ھاتوا الشّاھد کو تا قیامت پس پشت نہیں ڈال سکتے۔ بہرحال کتابی صورت میں جس نے اوّلاً اسکو مرتب کیا اگرچہ اس کے متعلق بھی اختلاف ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ اس اختلاف کی طرف ضمنی اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ قاضی علامہ رامہرمزی ہی نے اوّلاً اس مسئلہ میں ایک کتاب تصنیف کی۔ لیکن یہ اوّل کتاب ہونیکی وجہ سے یہ کتاب درجۂ کمال کو نہیں پہنچی تھی چنانچہ حاکم نیشاپوری نے بھی اس میں قلم اٹھایا لیکن وہ بھی ناتمام ہی رہی۔ لیکن علامہ خطیب بغدادیؒ کا قلم کیونکر خطا کر جائے گا چنانچہ انہوں نے باقاعدہ فن کے اسباب ولوازم کو چمکا دیا کہ جس سے دنیا فیضیاب ہوئی اور ظلمتکدہ سے نکلی۔ یہ انہیں کا عظیم الشان احسان ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے تدریب میں لکھا ہے کہ خطیب بغدادی کے بعد حافظ تقی الدین ابن الصّلاح وغیرہم نے بھی اس فن میں کتابیں لکھی ہیں۔ آجکل متاخرین کی تصنیفوں میں مقدمۂ ابن الصّلاح مقبول عام ہے۔ کما فی المنھج القوی۔

البحث فی مصطلحات المحدثین

مشہور تو یہ ہے کہ لفظ خبر وحدیث، ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔ لیکن بعض نے کہا کہ حدیث وہ ہے کہ جو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ وتابعینؒ سے منقول ہو اور ملوک وسلاطین واخبار ماضیہ کے متعلق جو منقول ہے اسکو خبر کہا جاتا ہے اور جو شخص منقول عن النبی علیہ السّلام والصحابہ والتابعین کے ساتھ شغل اختیار کرے وہ محدّث ہے۔ اور جو تواریخ میں مشغول ہو وہ اخباری ہے۔ پھر محدّث اور حافظ کے متعلق سیوطیؒ نے نقل کیا کہ سلف صالحین ان دونوں لفظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں لیکن حق یہ کہ حافظ محدّث سے خاص ہے چنانچہ شیخ ابو الفتح ابن سید الناس نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں محدّث وہ ہے کہ جو روایت ودرایت وجمع رواۃ کے اعتبار سے حدیث کے ساتھ شغل رکھتا ہو اور اس زمانہ کے اکثر رواۃ وروایات پر مطلع ہو۔ اور اگر اپنے شیوخ وشیخ شیوخہ کو طبقۃً بعد طبقۃٍ اس طرح پہچانتا ہو کہ ہر طبقہ کے اکثر شیوخ کے متعلق اس کو علم ہو تو وہ حافظ ہے۔ اور ملا علی قاریؒ نے شرح نخبہ میں لکھا کہ جو شخص ایک لاکھ حدیثوں کو ضبط اور احاطہ کرے اسکو حافظ کہا جاتا ہے۔ اور جو تین لاکھ حدیثوں کو حفظ کے احاطہ میں لائے اُسے حُجّت کہا جاتا ہے اور جو متنًا وسندًا وجرحًا وتعدیلًا وتاریخًا جمیع احادیث مرویہ کو احاطۂ علم میں لایا ہے وہ حاکم ہے۔ حدیث اور سند کے ناقل کو راوی کہا جاتا ہے۔ کذا فی شرح المختصر وکذا قالہ جماعۃ من المحققین کما فی مقدمۃ فتح الملہم صـ۲ ومقدمۃ الشیخ الدھلویؒ

بحث اقسام الحدیث

حدیث مرفوع وہ ہے کہ جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم تک پہونچتی ہے اور صحابہ تک پہونچے اسکو موقوف اور جو تابعی تک

پہنچے وہ مقطوع ہے۔ پھر اس رفع کی چند قسمیں ہیں۔ رفع صریح و رفع حکمی۔ ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے کہ حدیث کا اطلاق قول و فعل و تقریر پر ہوتا ہے۔ لہٰذا رفع کی چھ صورتیں ہونگی۔ رفع صریح قولی۔ کقول الصحابی سمعت النبی علیہ السلام یقول کذا۔ اور رفع صریح فعلی۔ کقول الصحابی رأیت النبی علیہ السلام فعل کذا۔ و رفع صریح تقریری کقول الصحابی فعل فلان بحضرۃ النبی علیہ السلام کذا ولا ینکرہ۔ اور رفع حکمی قولی کی صورت یہ ہے مثلاً ایسا کوئی صحابی جو کتب متقدمہ سے ناواقف ہو وہ خبر دے ہے ہیں کہ ماضی گذشتہ میں ایسا ہوا تھا یا آئندہ ایسا ہونیوالا ہے۔ اور رفع حکمی فعلی مثلاً کوئی صحابی ایسے کام کرے جسمیں اجتہاد کی مطلقاً گنجائش نہیں۔ اوکقول الصحابی من السنۃ کذا۔ اور رفع حکمی تقریری، اگر کوئی صحابی بیان کرے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسا کام کیا ہے۔ اور حضور صلعم کے انکار و تعرض کا ذکر نہ کرے تو یہ رفع حکمی تقریری ہے۔ اگر سند کے درمیان سے کوئی راوی ساقط نہیں ہوا تو حدیث متصل ہے۔ اور عدم سقوط کو اتصال کہا جاتا ہے۔ اور اگر ایک یا زائد راوی ساقط ہو جائے تو منقطع ہے۔ وہٰذا السقوط انقطاع۔ اور سقوط اگر اول سند سے ہو تو معلق کہا جاتا ہے وہٰذا الاسقاط تعلیق۔ اور ساقط کبھی ایک اور کبھی زائد ہوتا ہے اور کبھی تمام سند ہی کو حذف کیا جاتا ہے کما ہو عادۃ المصنفین یقولون قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور اگر سقوط اخیر سند سے ہو کر بعد التابعی ہو تو حدیث مرسل ہے کقول التابعی قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور محدثین کے نزدیک مرسل و منقطع ایک ہی معنی میں مستعمل ہے لکن الاصطلاح الاول اشہر۔ اور اگر سقوط درمیان اسناد سے ہو کر متواتر دو راوی ساقط ہو جائیں تو حدیث معضل کہی جاتی ہے۔ اور اگر متعدد جگہ سے ایک یا اس سے زائد راوی ساقط ہو وے تو منقطع ہے اور منقطع کے اقسام میں مدلس بھی ہے کہ راوی اپنے شیخ کا نام نہیں لیتا۔ بل یروی عمن فوقہ بلفظ یوہم السماع کما یقول عن فلان۔ اور اگر اسناد یا متن میں راویوں کی جانب سے تقدیم و تاخیر یا زیادت و نقص یا ابدال راوٍ مکان راوٍ آخر۔ یا ابدال متنٍ مکان متنٍ آخر۔ یا اسماء میں تصحیف یا اختصار یا حذف یا دیگر کسی صورت سے اختلاف واقع ہو تو وہ حدیث مضطرب ہے۔ اور اگر راوی اپنے کلام یا کسی صحابی و تابعی کے کلام کو بیان اللغۃ یا تفسیر المعنی یا تقیید المطلق وغیرہ کی غرض سے حدیث میں داخل کر دیا ہو تو وہ حدیث مدرج ہے۔ اور عن فلان عن فلان کے لفظ سے حدیث روایت کرنے کو عنعنہ کہا جاتا ہے۔ اور جو حدیث بطریق عنعنہ مروی ہو وہ حدیث معنعن ہے کہ جس میں امام مسلمؒ کے نزدیک معاصرت شرط ہے اور بخاریؒ کے نزدیک لقا شرط ہے۔ وعنعنۃ المدلس غیر مقبول۔ اور جس حدیث مرفوع کی سند متصل ہے اس کو مسند کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ہو المشہور المعتمد علیہ۔ اور بعض کے نزدیک ہر متصل کو مسند کہا جاتا ہے اگرچہ موقوف یا مقطوع بھی ہو۔

دراصل حدیث کے اقسام تین ہی ہیں۔ صحیح و حسن و ضعیف۔ صحیح اعلیٰ مرتبہ میں ہے اور ضعیف ادنیٰ مرتبہ اور حسن متوسط۔ مذکورہ تمام اقسام ان تینوں اقسام میں سے کسی نہ کسی قسم میں داخل ہیں صحیح وہ حدیث ہے کہ جس کا راوی عادل تام الضبط ہو، معلل اور شاذ نہ ہو۔ پس یہ اوصاف جس کی روایت میں علیٰ وجہ الکمال موجود ہوں وہ صحیح لذاتہ ہے۔ اگر اس میں کسی طرح کا نقص پایا جائے تو اگر کثرت طرق وغیرہ سے اس کا جبر نقصان ہو وے تو وہ صحیح لغیرہ ہے۔ اور عرف الشذی میں ہے کہ صحیح کی چار قسمیں ہیں۔ اول وہ جس حدیث کا راوی عادل اور ثقہ ہو اور تعامل سلف سے اس کی صحت کی مدد ملجاتی ہو۔ دوم وہ حدیث جس کی ائمہ فن حدیث میں سے کسی نے تصحیح کی ہو۔ سوم وہ حدیثیں جنہیں ایسے لوگوں نے اپنی کتابوں میں درج کی ہو کہ جنہوں نے اپنے اوپر صحت کا التزام کیا ہے مثلاً صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن السکن، صحیح ابن حبان، چہارم وہ حدیثیں کہ جن کے راوی جرح و عیب سے سالم ہوں۔ اور اگر اتنا نقص کہ پوری کرنیوالی کوئی چیز موجود نہ ہو بلکہ اس کی کسر باقی رہ جاتی ہو تو اسکو حسن لذاتہ کہا جاتا ہے۔ اور جسمیں شرائط مذکورہ کلاً یا بعضاً مفقود ہوں تو اس کو ضعیف کہتے ہیں اور اگر ضعیف حدیث متعدد طریقوں سے منقول ہو اور ان سے ان کا ضعف کم ہو جاتا ہو تو اسکو حسن لغیرہ کہا جاتا ہے۔ اور عدالت اس ملکہ کا نام ہے جو

بحث اقسام الثلثۃ للحدیث میں ذکر تقسیم الصحیح ۱۲

انسان کو تقوی و مروت کا عادی بنا دیتا ہے۔ اور راوی نے شیخ سے جو کچھ سنا اسکو اچھی طرح یاد رکھنے کا نام ضبط ہے۔ اور معلل وہ حدیث ہے کہ جس میں علل اور ایسے اسباب غامضہ خفیہ ہوں جو صحت حدیث میں قادح ہوتے ہیں۔ اور شاذ وہ حدیث ہے جو ثقات کی روایات کے مخالف ہو۔ اور اگر خود اس کی رُواۃ ثقہ نہوں تو وہ حدیث مردود ہے۔ اور اگر ثقہ ہو اور مزید حفظ و ضبط کی بنا پر ترجیح دی جاوے تو راجح کو محفوظ اور مرجوح کو شاذ کہا جاتا ہے۔ پھر حدیث کے راوی اگر ایک ہوں تو اسکو حدیث غریب، اگر دو ہوں تو حدیث عزیز، اور اگر زیادہ ہوں تو حدیث مشہور و مستفیض کہتے ہیں۔ اور اگر حدیث کے راوی کثرت میں اس حد تک پہونچے ہوں کہ عادۃً اتنے لوگوں کا کذب پر اتفاق کرنا محال ہے تو اسکو حدیث متواتر کہا جاتا ہے۔ اور غریب کو فرد بھی کہتے ہیں۔ اور راوی ایک ہونے سے مراد یہ ہے کہ اسناد کی کسی جگہ یا روایت کے کسی طبقہ میں ایک ہی شخص اسکو روایت کرنے والا ہو۔ اگر کسی زمانہ میں اس کے راوی زیادہ بھی تھے مگر دوسرے زمانہ میں اس کا راوی صرف ایک ہی موجود ہو تو اس کو فرد نسبی کہا جائے گا اور اگر اسناد کی ہر جگہ اور ہر طبقہ میں راوی ایک ہی ہو تو اس کو فرد مطلق کہا جائے گا۔

اور بعض محدثین نے کہا کہ تواتر کے بھی چار اقسام ہیں۔ اوّل تواتر الاسناد یعنی قرون ثلثہ میں حدیث کے راوی اس قدر ہوں کہ جن کا کذب پر اجتماع کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا ہو تواتر المحدثین۔ ثانی تواتر طبقہ یعنی ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ کے لوگوں کا بلا اسناد اس خبر کو لینا، قرآن مجید بھی اس معنی سے متواتر ہے کہ قرناً بعد قرنٍ اسکو نقل کرتا رہا۔ ولہٰذا ہو تواتر الفقہاء۔ ثالث تواتر عمل یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے ہمارے زمانہ تک عاملین کا ایک جم غفیر اسطرح اسپر عمل کرتا رہا ہے کہ یستحیل عادۃً تواطئھم علی الکذب او غلط کالسواک فی الوضوء۔ رابع تواتر قدر مشترک کہ جسمیں الفاظ و رُواۃ تو مختلف ہیں کہ کوئی ایک واقعہ اور کوئی دوسرے قسم کا واقعہ نقل کرتا ہے۔ لیکن یہ تمام وقائع ایک قدر مشترک پر سب کو شامل ہیں مثلاً کسی نے نقل کیا کہ حاتم نے ایک سو دینار دیا ہے۔ دوسرے آدمی نے نقل کیا کہ سو اونٹ دیا ہے، تیسرے آدمی نے نقل کیا کہ بیس گھوڑے دیا ہے۔ وہلم جرا۔ فہذہ الاخبار تشترک فی شیٔ واحد ای ہبۃ حاتم شیئاً من مالہ وہو دلیل علی سخاوتہ وہو ثابت بطریق التواتر المعنوی الذی ہو تواتر القدر المشترک۔ ہذا کلہ فی مقدمۃ الشیخ الدہلوی ص۴ و مقدمۃ فتح الملہم ص۵ و المنہج القوی ص۷۷-۷۹

علامہ سخاوی نے شرح الفیہ میں لکھا ہے کہ بعضوں نے کہا کہ مرسل عند الجمہور مقبول ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جمہور احناف و مالک کے نزدیک مرسل مقبول ہے۔ امام احمدؒ سے بھی قبول مرسل کی روایت ہے۔ لیکن وہ غریب ہے۔ اور محدثین کی ایک جماعت نے بھی مرسل کو قبول کیا ہے۔ ابو داؤد نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ اسلاف کے اکثر علماء مثلاً سفیان ثوریؒ و مالکؒ و اوزاعیؒ کے نزدیک مرسل مقبول ہے اور حقیقت میں جنہوں نے اوّلاً مرسل کو ترک کیا ہے وہ یحیٰی بن القطان اور ابن مہدی وغیرہم ہیں۔ اور امام شافعیؒ نے اس میں مزید تحقیق کی۔ بعد ازاں امام احمدؒ وغیرہ نے ان کی تبعیت کی ہے۔ امام نوویؒ نے شرح المہذب میں لکھا کہ ہمارے شافعیہ اور جمہور محدثین و بعض فقہاء و اصولیین کے نزدیک مرسل سے احتجاج کرنا صحیح نہیں۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اگر مرسل کی تائید کسی دوسری مرسل یا مسند سے ہو اگرچہ وہ ضعیف ہے تو وہ مرسل مقبول ہے۔ احمدؒ سے اس بارے میں دو قول ہیں۔ یہ سب اس وقت ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اس تابعی کی عادت یہی ہے کہ وہ ثقات ہی سے ارسال کرتا ہے۔ اگر وہ ثقات و غیر ثقات، ہر ایک سے ارسال کرتا ہو تو حکم التوقف بالاتفاق کذا قیل۔ اور علامہ عبد الحی نے ظفر الامانی میں لکھا کہ ابن جریر الطبری و ابن حاجب کا ادعا ہے کہ قبول مرسل پر تابعین کا اجماع ہوا ہے مگر بعض نے اس کی تردید بھی کی ہے کیونکہ امام زہری و ابن سیرین و سعید المسیب سے منقول ہے کہ مرسل سے احتجاج صحیح نہیں۔ اور وہ حضرات تابعین میں سے تھے۔ ہاں اجماع تابعین نہ کہہ کر جمہور تابعین کا اتفاق کہا جاوے گا تو ایک حد تک مناسب ہوگا ایسے ہی مدلس راوی کی روایت کے قبول ہونے میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ محدثین اور فقہاء میں سے ایک فریق کے نزدیک تدلیس جرح ہے اور جو اس سے معروف و مشہور ہو اس کی حدیث مطلقاً مقبول

بحث اقسام الحدیث المتواتر ۱۲

بحث الاختلاف فی قبول المرسل والمدلس ۱۲

نہیں۔ وقیل یقبل۔ اور جمہور کے نزدیک اس راوی مدلس کی روایت مقبول ہے کہ جو ثقہ ہی سے تدلیس کرتا ہو مثلاً ابن عیینہؒ کہ وہ ثقہ سے تدلیس کرتا ہے اور جو ضعفاء وغیرہم سے تدلیس کرتا ہے اس کی روایت مقبول نہیں۔ ہاں وہ اگر بقولہ سمعت یا حدثنا اپنے سماع پر تصریح کرے تو مقبول ہے۔ ہذا کلہ فی مقدمۃ الشیخ الدھلویؒ ص۳ والمنہج ص۳۶ ومقدمۃ اعلاء السنن ص۳۲

سیوطیؒ نے کہا کہ سلف یعنی صحابہؓ و تابعینؒ میں کتابت حدیث کے متعلق اختلاف تھا۔ چنانچہ ایک طائفہ مثلاً ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ و زید بن ثابتؓ و ابو موسیٰؓ و ابو سعید الخدریؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ وغیرہم کتابت حدیث کو مکروہ سمجھتے تھے۔ بدلیل ما رواہ مسلم عن ابی سعید الخدریؓ انہ علیہ السلام قال لا تکتبوا عنی شیئاً الا القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ۔ لیکن دوسرے طائفہ مثلاً عمرؓ و علیؓ و حسنؓ و انسؓ و جابرؓ و عبداللہ بن عمرؓ و ابن العاص و حسن بصریؒ و عطاءؒ و سعید بن جبیرؒ و عمر بن عبدالعزیزؒ کے نزدیک جائز و مباح ہے اسی کو قاضی عیاض نے اکثر صحابہ و تابعین سے نقل کیا بدلیل ما اخرجہ البخاری بسندہ عن ابی جحیفۃؓ قال قلت لعلیؓ ہل عندکم کتاب قال لا الا کتاب اللہ او فہم اعطیہ رجل مسلم او ما فی ہذہ الصحیفۃ، الحدیث۔ اب ما فی ہذہ الصحیفۃ یقیناً کوئی شئی مکتوب ہوگی۔ واخرج ایضاً عن ابی ہریرۃؓ ان خزاعۃ قتلوا رجلاً عام فتح مکۃ فخطب النبی علیہ السلام الحدیث وفی آخرہ فجاء رجل من اہل الیمن فقال اکتب لی یا رسول اللہ فقال علیہ السلام اکتبوا لابی فلان والرجل ہذا ابو شاہ، واخرج البخاری ایضاً عن ابی ہریرۃؓ یقول ما من اصحاب النبی علیہ السلام احد اکثر حدیثاً منی الا ما کان من عبداللہ بن عمروؓ بن العاص فانہ کان یکتب ولا اکتب۔ معلوم ہوا کہ ابن عمرو بن العاص حضورؐ کے زمانہ میں لکھتے تھے کہ جس کا نام صادق دیا گیا تھا۔ واخرج عن ابن عباسؓ قال لما اشتد بالنبی علیہ السلام وجعہ قال ایتونی بکتاب اکتب لکم کتاباً الحدیث۔ وفی حدیث ابن عمرؓ قال قلت یا رسول اللہ اسمع منک الشئی افاکتبہ، قال علیہ السلام نعم۔ الحدیث۔ وفی حدیث رافع بن خدیج قال قلت یا رسول اللہ انا نسمع منک اشیاء افنکتبہا، قال اکتبوا ذلک ولا حرج۔ واسند الدیلمی عن علیؓ مرفوعاً اذا کتبتم الحدیث فاکتبوہ بسندہ۔ وفی الترمذی بسند ضعیف عن ابی ہریرۃؓ ان رجلاً اشتکی الی النبی علیہ السلام عدم الحفظ فقال استعن بیمینک۔ وروی عن انسؓ انہ قال ہذہ احادیث سمعتہا من النبی علیہ السلام وکتبتہا وعرضتہا۔ وعن ابی ہریرۃؓ نحوہ۔ والآثار والشواہد فیہا کثیرۃ ومن اراد التفصیل فلیراجع الی مقدمۃ فتح الملہم ص۹۳

الجواب

طائفہ اولیٰ نے جو ابو سعید خدریؓ کی حدیث (بیان کی) اس کا جواب یہ کہ وہ حکم نبی نزول قرآن کے وقت کیساتھ خاص ہے کیونکہ اگر قرآن و حدیث دونوں کو لکھا جاتا تو اشتباہ کا خوف تھا۔ یا نہی اس شخص کیلئے خاص ہے کہ جسکو حفظ پر امن اور اعتماد ہو، یا ایک ہی کاغذ و پرچہ میں لکھنے سے منع کیا گیا کیونکہ اس سے بھی اشتباہ کا خوف ہے۔ اور سخاویؒ نے کہا کہ اگرچہ ابتداءً کتابت کے جواز و عدم جواز کے متعلق اختلاف تھا لیکن اب استحباب کتابت پر اجماع ہوگیا۔ بلکہ سخاویؒ کے شیخ نے کہا کہ جس پر تبلیغ احکام کا کام سپرد ہے اگر اسکو نسیان کا خوف ہو تو کتابت اس پر واجب ہو جاتی ہے۔ قاضی شمس الدین الذہبی بھی اسی کے قائل ہیں۔ حیث قال تعین الوجوب فی المائۃ الثالثۃ وہلم جرا و تحتم۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا کہ سلف میں اگرچہ اختلاف ہے لکن الامر استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابۃ العلم بل علی استحبابہ بل لا یبعد وجوبہ علی من خشی بالنسیان ممن یتعین علیہ تبلیغ العلم۔ اور بلقینیؒ نے کہا کہ اس مسئلہ میں ایک مذہب ثالث بھی ہے کہ اولاً کتابت کرے لیکن بعد الحفظ مٹا دیوے۔ لیکن فحول العلماء نے جو اجماع نقل کیا اس سے کتابت العلم کا جواز بلکہ استحباب بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے۔ ہذا کلہ فی مقدمۃ فتح الملہم

مقدمۃ الفتح ص۹۲ میں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام حدیث کی نشر و اشاعت بعینہ ان الفاظ سے کرتے جو حضورؐ سے سنے ہیں۔ اگر وہ الفاظ یاد ہوں، اور اگر یاد نہ ہوں تو مضامین حدیث کی تبلیغ کرتے فان المقصود بالحدیث ہو المعنی یہی معاملہ صحابہؓ کے زمانہ اور تابعین کے ابتدائی زمانہ میں رہا۔ یہاں تک کہ جب مجدد الائمہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ ماہ صفر

۹۹ھ میں تخت خلافت پر جلوہ افروز ہوئے ابوبکر بن حزم جو مدینہ میں اُن کا نائب تھا اُن کے پاس فرمان بھیجا کما قال البخاری فی صحیحہ فی کتاب العلم۔ وکتب عمر بن عبد العزیز الی ابی بکر بن حزم انظر ما کان من حدیث النبی علیہ السلام فاکتبہ، فانی خفت دروس العلم وذہاب العلماء۔ وہکذا قال مالکؒ فی الموطأ بروایۃ محمد بن الحسن بسندہ الی عمر بن عبد العزیزؒ انہ کتب الی ابی بکر بن حزم ان انظر ما کان من حدیث النبی علیہ السلام الحدیث۔ اس قسم کی آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبد العزیزؒ نے حضرت ابوبکر بن حزم کو تدوین حدیث کا حکم دیا۔ اسی کو علامہ قسطلانی اور ہروی وغیرہم نے اختیار کیا ہے کہ اوّل مدوّن ابوبکر بن حزم ہیں لیکن محققین کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ اوّل مدوّن امام زہریؒ ہیں وہو محمد بن مسلم بن شہاب الزہری المتوفی ۱۲۵ھ کما فی تقریب الحافظ وبہ جزم الحافظ فی فتح الباری فقال اوّل من دوّن الحدیث ابن شہاب الزہری علی رأس المائۃ بامر عمر بن عبد العزیزؒ اسی کو سیوطیؒ نے اپنے الفیہ میں اختیار کیا۔ وفی الدرر واضعہ ابن شہاب الزہری فی خلافۃ عمر بن عبد العزیزؒ بامرہ۔ وہکذا فی نیل الامانی۔ تو ان حضرات کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اوّل مدوّن ابن شہاب زہریؒ ہیں۔ بہرحال جمہور میں اوّل مدوّن کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض ابوبکر بن حزم المتوفی ۱۲۰ھ کو بتاتے ہیں اور بعض ابن شہاب زہری کو۔ چونکہ دونوں کا زمانہ ایک ہے اسلئے ترجیح دینا بھی مشکل ہے۔ لیکن ہمارے شیخ التفسیر علامہ کاندھلویؒ کی تقریر سے معلوم ہوا کہ عمر بن عبد العزیزؒ دونوں کو تدوین حدیث کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ یہ بذاتہ مہتم بالشان ہونے کے علاوہ ابتدائی کام بھی ہے۔ فاخترہ ان شئت۔ چنانچہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ زہر پلانے کے حادثہ سے ۱۰۱ھ رجب میں ابوبکر بن حزم کی تصنیف کردہ کتاب اُن کے پاس بھیجنے کے قبل ہی شہید ہو گئے۔ بہرحال ابوبکر بن حزم وابن شہاب زہری کے بعد کے طبقہ میں تدوین حدیث شائع ذائع طور پر شروع ہو گئی۔ چنانچہ ان دونوں حضرات کے بعد اوّلاً ابن جریجؒ نے مکہ میں ابن اسحٰق یا امام مالکؒ نے مدینہ میں اور ربیع بن صبیح یا سعید بن ابی عروبہ یا حماد بن سلمہ نے بصرہ میں اور سفیان ثوریؒ نے کوفہ میں اور اوزاعی نے شام میں اور ہشیم نے واسط میں اور معمر نے یمن میں اور جریر بن عبد الحمید نے رَی میں اور ابن المبارک نے خراسان میں رہکر تدوین کی ہیں۔ یہ حضرات سب ایک زمانہ میں تھے لایدری ایہم سبق۔ سیوطیؒ نے نقل کیا کہ ابوطالب مکیؒ نے قوت القلوب میں لکھا کہ مذکورہ تمام کتب مصنفہ ایک سو تیس یا بیس کے بعد حادث تصنیف کا کیا تو معلوم ہوا کہ ابن حزم اور زہری ۱۳۰ھ یا ۱۴۰ھ کے قبل تدوین کی ہیں۔ اور ابن حجرؒ نے کہا کہ گذشتہ طبقہ مذکورہ کہ جن میں ابن جریر و مالک وغیرہم ہیں وہ حضرات قرن ثانی کے نصف میں یہ کام شروع کیا تو طبقۂ اولیٰ جو زہری و ابوبکر بن حزم ہیں انہوں نے ۱۵۰ھ تک کام کیا پھر ۱۵۰ھ سے ۲۰۰ھ تک طبقۂ ثانیہ نے کام کیا طبقۂ اولیٰ کی کتب نایاب ہے لیکن طبقۂ ثانیہ کی کتابوں میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ و تابعی کا قول و فعل درج تھے پھر ۲۰۰ھ کے شروع سے خاص کر کے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو الگ کرنے کا کام شروع کیا گیا۔ چنانچہ عبید اللہ بن موسیٰ العبسی الکوفی نے ایک مسند لکھا۔ ایسا ہی مسدد البصری و اسد بن موسیٰ و نعیم بن حماد الخزاعی وغیرہم نے مسانید لکھے ہیں۔ پھر اُن کا اتباع کرتے ہوئے حفاظ حدیث نے مسانید میں احادیث کو جمع کیے ہیں۔ چنانچہ امام احمدؒ و اسحٰق بن راہویہ و عثمان بن ابی شیبہ وغیرہم نے مسانید تحریر فرمائے ہیں لیکن ان کتابوں میں صحیح و حسن و ضعیف ہر قسم کی احادیث تھیں اس لئے اُن کے بعد امام بخاری المتوفی ۲۵۶ھ نے صحیح کو غیر صحیح سے الگ کر کے بخاری شریف تصنیف کی۔ انہیں کا اتباع کر کے امام مسلمؒ نے صحیح مسلم تصنیف کی۔ ان دونوں حضرات کے بعد جو آیا اُن کا اتباع کیا مثلاً ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی و ابو عبد الرحمٰن احمد بن شعیب النسائی و ابو عیسی الترمذی وغیرہم۔ اور بقول خطابی امام ابوداؤد السجستانی المتوفی ۲۷۵ھ نے اوّلاً سنن میں کتاب لکھی۔ یہ چھ کتب حدیث کی ترتیب و تدوین کے متعلق مختصراً کہ، ہذا کلہ فی مقدمۃ فتح الملہم ص۹۲ و مقدمۃ الاوجز ص۱ و مقدمۃ انوار المحمود ص۵ و مقدمۃ التعلیق المجد ص۱۲۔

جامع وہ ہے کہ جو ہر قسم کی احادیث پر مشتمل ہو۔ وقیل ہو الذی یحتوی علی ثمانیۃ اشیاء۔ یعنی سیر و آداب و تفسیر و عقائد و فتن و اشراط و مناقب و احکام و رقاق و تاریخ و مثالب۔ بخاری و ترمذی جامع ہے اور مسلم میں چونکہ تفسیر کم ہے اس لئے

جامع میں شمار نہیں کیا گیا۔ اور سُنن وہ ہے کہ جس میں حدیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب سے ذکر کیا گیا۔ کسنن ابی داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور ترمذی کو بھی تغلیباً سُنن کہا جاتا ہے جیسا کہ اصل میں صحیح بخاری ومسلم ہے۔ لیکن تغلیباً ہر کتاب کو صحاح کہا جاتا ہے۔ اور مسند وہ ہے کہ جس میں ابواب فقہیہ کی رعایت کے بغیر صحابہ کی ترتیب پر احادیث لائی جاتی ہیں۔ مثلاً اوّلاً احادیث مرویہ عن ابی بکرؓ کو لائی جاویں۔ ثم احادیث عمرؓ ثم احادیث عثمان رضؓ وہلم جرّا۔ کمسند احمدؒ ومسند الشافعیؒ ومسند ابی یعلیٰؒ ومسند ابی حنیفہؒ اور معجم وہ ہے کہ جس میں مشائخ کی ترتیب پر احادیث لائی جاویں۔ والغالب ہو الترتیب علی حروف الہجاء کمعجم للطبرانی۔ اور جزء وہ ہے جو ایک مسئلہ کے متعلقہ احادیث پر شامل ہو کجزء القراۃ خلف الامام للبخاری وجزء رفع الیدین لہ وکفصل الخطاب فی مسئلۃ اُم الکتاب لشیخنا الشاہ الانورؒ وکشف الستر لہٗ۔ اور مفرد وہ ہے کہ جو ایک ہی شخص کی احادیث پر مشتمل ہو مثلاً ابو ہریرہؓ یا حذیفہؓ کی احادیث پر مشتمل ہے۔ اور مستخرج وہ ہے کہ جو دوسری کتابوں کی احادیث کے اثبات کے لئے استخراج کیا ہو مع رعایۃ ترتیبہ ومتونہ وطرق اسنادہ ومنتہی سندہ اور مستدرک مافات من کتاب آخر علی شریطتہ۔ ہٰذا کلہٗ فی مقدمۃ انوار المحمود ص۵ ومقدمۃ النسائی وعجالۂ نافعہ ص۱۱ ومقدمۃ الفتح ص۱۰۵۔

اسلام میں جو کتابیں صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔ اوّل بخاری، دوم مسلم، سوم ترمذی، چہارم ابو داؤد، پنجم نسائی، ششم ابن ماجہ۔ اور بعضوں نے ابن ماجہ کی جگہ مؤطا امام مالکؒ کو صحاح ستہ میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ صاحب جامع الاصول وشاہ ولی اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ مسند دارمی، سنن ابن ماجہ کے بجائے چھٹے درجہ میں ہونے کے زیادہ لائق ہے کیونکہ ضعیف احادیث اس میں بہت کم ہے اور شاذ ومنکر روایتوں کا وجود بالکل نادر اسکے اسانید بھی عالیہ ہیں اور ان کی ثلاثیات بخاری کی ثلاثیات سے زیادہ ہیں۔ اور بعضوں کے نزدیک صحاح ستہ کی ترتیب یہ ہے کہ اوّل بخاری دوم مسلم، سوم ابو داؤد، چہارم نسائی، پنجم ترمذی، ششم ابن ماجہ۔ لیکن بعضوں کے نزدیک نسائی تیسرے درجہ میں ہے۔ کیونکہ امام نسائی کہتے ہیں کہ میں نے سنن صغریٰ میں جتنی حدیثوں کو لیا ہے وہ سب صحیح ہیں۔ اور ابو داؤد کہتے ہیں کہ میں نے جتنی حدیثوں کو استخراج کیا وہ عمل کیلئے صالح ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد میں حسن بھی ہیں اور صحیح بھی۔ اور نسائی کی سب حدیثیں صحیح ہیں لہٰذا نسائی کو ابو داؤد پر ترجیح ہونی چاہیئے۔ حافظ سراج الدین قزوینی حنفی نے کہا کہ ترمذی میں تین حدیثیں موضوع ہیں۔ لیکن محدثین اس سے چشم پوشی کرتے ہوئے اس پر وضع کا حکم نہ دیکر اُسے قبول کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ موضوع نہیں۔ ہاں اشد ضعیف ہیں۔ چونکہ ترمذی اکثر حدیثوں پر حسن، صحیح، ضعیف وغریب کا حکم لگاتے ہیں بخلاف ابو داؤد کہ اُن کی عادت بہت ہی کم ہے اس لحاظ سے ترمذی کو ابو داؤد پر فوقیت ہونی چاہیئے۔ ہاں بحسب اجمال ابو داؤد، ترمذی سے اعلیٰ ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا کہ حافظ ذہبی کہتے ہیں کہ مصلوب دکلبی ونحوہما کی حدیثوں کے استخراج کے سبب ترمذی کا رتبہ ابو داؤد ونسائی سے گر جاتا ہے ورنہ صناعت حدیث میں ان سے کسی کی مشارکت نہ تھی۔ اور ابن ماجہ میں چونکہ بائیس حدیثیں موضوع ہیں اس لئے اس کے بجائے موطا مالکؒ یا سنن دارمی کو شمار کیا گیا۔ کما فی المنہج القوی ص۱۹ ومقدمۃ الفتح وغیرہ۔

یعنی صحیح بخاری وصحیح مسلم کے درمیان فرق مراتب کے متعلق بھی تین قسم کے اقوال ہیں۔ چنانچہ بعض محدثین نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے سے سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن ترجیح ثابت ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ بعض مغاربہ نے صحیح مسلم کو بخاری پر ترجیح دی ہے کیونکہ مسلم کی ترتیب وغیرہ بہت اچھی ہے۔ لیکن جمہور نے کہا کہ فن حدیث کی تمام کتب مؤلفہ میں صحیح بخاری اعلیٰ واقدم ہے۔ کیونکہ اس کے رواۃ ثقہ ہونے کی اور ان کے رجال کے قوی ہونے کی امام بخاری نے بہت ہی مشکل ودقیق واہم اور سخت شرطیں کیں جس کی نظیر نہیں پائی جا سکتی۔ اس وجہ سے اس کا رتبہ اعلیٰ واحسن ہے۔ حتیٰ کہ بعضوں نے کہا کہ بجز کتاب اللہ کے آسمان کے نیچے جتنی کتابیں ہیں اُن میں سب سے اصح صحیح بخاری ہے۔

بحث الکتب الستۃ المشہورۃ ۱۲

بحث الفرق بین الصحیحین ومعرفۃ اقسام السنۃ للحدیث ۱۲

الجواب اور بعض مغاربہ نے جو حسن بیان وجدت وضع وجودت ترتیب کے اعتبار سے صحیح مسلم کو بخاری پر ترجیح دیا ہے، جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ مسلم اگرچہ مذکورہ وجوہات کی بنا پر راجح ہے لیکن یہاں ہماری گفتگو اس میں نہیں بلکہ صحت و قوت میں ہے اس اعتبار سے بخاری کی ہمسری کیلئے کوئی دوسری کتاب نہیں ہے۔ تو جمہور کے قول سے معلوم ہوا کہ دونوں دو اعتبار سے اعلیٰ و افضل ہیں۔ واضح ہو کہ جن حدیث کی روایت پر بخاری و مسلم کا اتفاق ہے اس کو متفق علیہ کہا جاتا ہے۔ ابن حجرؒ نے اس میں یہ شرط کی ہے کہ وہ حدیث ایک ہی صحابی سے ہو۔ محدثین کہتے ہیں کہ تمام احادیث متفق علیہ کا مجموعہ دو ہزار تین سو چھبیس ۲۳۲۶ ہے یہ اور تمام حدیثوں سے اقدم ہیں۔ بعد ازاں مفردات بخاری کا درجہ ہے یعنی جو صرف بخاری کی روایت میں ہے بعد ازاں مفردات مسلم، پھر اس کے بعد اس حدیث کا درجہ ہے کہ جو بخاری و مسلم کی شرط پر ہے اس کے بعد جو صرف بخاری کی شرط پر ہے پھر وہ حدیث جو صرف مسلم کی شرط پر ہے، اس کے بعد وہ حدیث ہے جس کو استخراج دیگر ائمہ حدیث نے کیا۔ بشرطیکہ انہوں نے صحت کا التزام کیا ہو تو مجموعی سات قسمیں ہیں۔ کما فی المنہج القوی ص۸۶ وغیرہ ذلک۔

واضح ہو کہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے تمام محدثین کو بارہ طبقے میں منقسم کیا ہے۔ طبقۂ اولیٰ میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین شمار کئے جاتے ہیں۔ طبقۂ دوم میں کبار تابعین مثلاً سعید بن المسیب وغیرہ ہیں۔ طبقۂ سوم میں تابعین کا طبقہ متوسط مثلاً حسن بصریؒ و ابن سیرینؒ وغیرہما ہیں۔ طبقۂ چہارم میں وہ حضرات ہیں جنہوں نے کبار تابعین سے روایت کی مثلاً زہری و قتادہ وغیرہما ہیں۔ طبقۂ پنجم صغار تابعین مثلاً اعمش وغیرہ ہیں۔ طبقۂ ششم میں صغار تابعین کے معاصرین ہیں جن سے صحابہ کی ملاقات ثابت نہیں۔ مثلاً ابن جریج وغیرہ۔ طبقۂ ہفتم میں کبار اتباع تابعین مثلاً مالک و ثوری وغیرہما ہیں۔ طبقۂ ہشتم میں متوسط اتباع تابعین مثلاً ابن عیینہ و ابن علیہ وغیرہما ہیں۔ طبقۂ نہم میں صغار اتباع تابعین ہیں۔ مثلاً زید بن ہارون و شافعی و ابو داؤد الطیالسی و عبد الرزاق وغیرہم۔ طبقۂ دہم میں ان حضرات کو شمار کیے جاتے ہیں جنہوں نے تبع تابعین سے حدیث لی ہیں اور تابعین سے ان کی ملاقات ثابت نہیں مثلاً احمد بن حنبلؒ وغیرہ۔ طبقۂ یازدہم میں امام ذہلی و امام بخاری وغیرہما ہیں۔ وطبقۂ دوازدہم میں امام ترمذی و بعض شیوخ نسائی وغیرہما ہیں۔ اور امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں محدثین کو اکیس طبقہ میں شمار کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں کہ بارہواں طبقہ میں اناسی حفاظ حدیث تھے۔ حافظ ابو بکر الشافعی المتوفی ۳۵۴ھ سے حافظ ابن الزبیر المتوفی ۳۷۹ھ تک یہ دور ختم ہوتا ہے اور تیرھویں طبقہ میں ستر سے زائد حفاظ حدیث تھے۔ حافظ ابو ذرعہ المتوفی ۳۹۰ھ سے حافظ ابو الحسن الغسانی المتوفی ۴۰۲ھ تک یہ دور ختم ہوتا ہے۔ اور طبقۂ چودہ میں کم و بیش تیس حفاظ تھے۔ حافظ عبد اللہ الصوری المتوفی ۴۳۶ھ سے حافظ حسکانی المتوفی ۴۹۰ھ تک یہ دور ختم ہوتا ہے۔ طبقۂ پندرہ میں چالیس حفاظ تھے حافظ ابن ماکولا المتوفی ۴۸۷ھ سے حافظ ابو نصر الحسن بن محمد المتوفی ۵۲۷ھ تک یہ دور ختم ہوتا ہے۔ طبقۂ سولہ میں چوبیس حفاظ ہیں حافظ محمد ناصر المتوفی ۵۵۰ھ سے محدث تلمسان ابو عبد اللہ المتوفی ۶۱۰ھ تک یہ دور بھی ختم ہوتا ہے۔ اسی طرح ۶۲۵ھ تک طبقۂ سترہ ہے اور طبقۂ اٹھارہ ۶۵۶ھ تک ہے اور ۶۸۰ھ تک طبقہ انیس ہے اور ۷۸۰ھ تک طبقہ بیس ہے۔ اور حافظ ذہبی المتوفی ۷۴۷ھ تک طبقۂ اکیس ختم ہوتا ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ و ابن تیمیہ وغیرہما اس آخری طبقہ کے محدث تھے۔ اگر ۸۰۰ھ تک اور ایک طبقہ اضافہ کیا جاوے تو حافظ سیوطیؒ المتوفی ۹۱۱ھ وغیرہ دیگر محدثین متاخرین اسی طبقۂ بائیس میں داخل ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ کما فی المنہج القوی ص۱۹۔

مقدمۂ فتح الملہم ص۱۰۵ و شاہ عبد العزیز دہلویؒ کے عجالۂ نافعہ ص۵ میں ہے کہ صحت و شہرت و قبولیت کے اعتبار سے جملہ کتب حدیث چار طبقہ پر ہیں۔ طبقۂ اولیٰ، اس طبقہ میں حدیث کی تین کتابیں ہیں۔ اول موطا مالکؒ دوم صحیح البخاری، سوم صحیح مسلم۔ آپس میں ان تینوں کتابوں کی نسبت یہ ہے کہ موطا مالکؒ گویا کہ اصل و ام الصحیحین ہے۔ اسکی شہرت و قبولیت

بحث طبقات الحدثین

بحث طبقات کتب الحدیث

اس حد تک پہونچی ہے کہ امام مالکؒ سے ہزاروں لوگوں نے اس کی روایت کی ہے اور اس کے نسخہ حیات بہت ہیں گو صحیحین بسط و کثرت احادیث میں مؤطا مالکؒ سے دس گونہ ہیں مگر انہوں نے طریق روایت و تمیز رجال و سبیل اعتبار و استنباط مؤطا سے ہی اخذ کیا ہے۔ بہرکیف ان تینوں کتابوں کی حدیثیں اصح الاحادیث ہیں۔

طبقۂ ثانیہ:۔ اس طبقہ میں وہ کتابیں ہیں جن کی حدیثیں صحت اور قبولیت میں صحیحین کے درجہ میں تو نہیں پہنچیں لیکن ان کے قریب ضرور ہیں مثلاً جامع ترمذی و سنن ابی داؤد و سنن نسائی، ان کتابوں کے مصنفین ضبط و عدالت میں اور حفظ و اتقان میں مشہور ہیں۔ اُن حضرات نے بقدر امکان حدیث کی حالت اور علتوں سے بحث کی ہے اس لئے اسلام میں انکی عام شہرت و مقبولیت ہے۔ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں مذکورہ چھ کتابوں کی تشفی بخش شرح لکھی ہیں۔ انہوں نے سابق کی چھ کتابوں کو صحاح ستہ قرار دیا ہے اور ابن ماجہ کو اس سے ساقط کر دیا۔ اور یہی حق بھی ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ مسند احمد بھی طبقۂ ثانیہ کی کتاب ہے اور ابن ماجہ کو بھی اس طبقۂ ثانیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ لکن الحق ہو الاول۔

طبقۂ ثالثہ:۔ اس طبقہ میں وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفین خود تو زیادت علم اور وثوق و عدالت و ضبط و اتقان میں مشہور تھے مگر صحت کا التزام نہیں کیا تھا منجملہ اُن کے مسند شافعی و مسند دارمی و سنن ابن ماجہ و مسند ابو یعلیٰ و مصنف عبدالرزاق و مصنف ابوبکر ابن ابی شیبہ و کتب طحاوی و تصانیف طبرانی وغیر ذلک ہیں۔

طبقۂ رابعہ:۔ اس طبقہ میں وہ حدیثیں ہیں جن کا قرون سابقہ میں نام و نشان بھی نہ تھا مگر متاخرین ان کی روایت کرتے ہیں۔ وہ حدیثیں دو حال سے خالی نہیں۔ یا متقدمین نے اُن کی تلاش کرنے کے باوجود ان کیلئے کوئی اصل نہیں پائی اس لئے ترک کر دیا۔ یا اصل تو تھا مگر علت و نکارت کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ بہرحال وہ حدیثیں قابل وثوق و اعتماد نہیں اس قسم کی کتابیں بکثرت ہیں۔ منجملہ ان کے کتاب الکامل لابن عدی و تصانیف ابن مردویہ و تصانیف خطیب و کتاب الضعفاء لابن حبان و کتاب الضعفاء للعقیلی و تصانیف الحاکم و تصانیف ابن شاہین و تفسیر ابن جریر وغیر ذلک۔ شیخ جلال الدین السیوطی کی تصانیف کا اصلی مایہ یہی کتابیں ہیں کہ اپنے رسائل و نوادر میں ان کتابوں کی حدیثوں سے استدلال و استنباط کئے ہیں۔ رطب و یابس میں وہ بہت کم فرق کرتے ہیں اس لئے ان کی تصانیف پر چنداں اعتماد نہ کرنا چاہیئے۔ ہذا کلہ فی المنہج القوی ص۹۴ از رسالہ عجالہ نافعہ للشاہ عبدالعزیزؒ۔

ہمارے حضرت شیخ التفسیر علامہ کاندھلوی نے فرمایا کہ علامہ حازمی نے لکھا کہ رواۃ کے پانچ طبقے ہیں۔ اوّل وہ طبقہ کہ جو کثیر الحفظ والاتقان و کثیر الملازمۃ بالشیخ ہو۔ دوم کثیر الضبط والاتقان ہو و قلیل الملازمۃ۔ سوم کثیر الملازمۃ لیکن قلیل الضبط والاتقان چہارم قلیل الملازمۃ و قلیل الضبط والاتقان، پنجم قلیل الملازمۃ و قلیل الضبط والاتقان ہونے کے علاوہ وہ راوی مجروح و مغفل و متکلم فیہ بھی ہے۔ امام بخاریؒ طبقۂ اولیٰ کے رواۃ سے روایت لیتے ہیں۔ اور طبقہ ثانیہ کے رواۃ سے بھی انتخاب کر کے خاص خاص راویوں سے لیتے ہیں۔ اور امام مسلم طبقۂ اولیٰ و ثانیہ کے تمام راویوں سے روایت لیتے ہیں۔ اور طبقۂ ثالثہ سے انتخاب کر کے لیتے ہیں۔ اور امام ابوداؤد و نسائی طبقۂ اولیٰ و ثانیہ و ثالثہ کے رواۃ سے اخذ کرتے ہیں۔ اور طبقۂ رابعہ سے انتخاب کر کے روایت کرتے ہیں نہ ہر ایک سے۔ اور خامسہ سے بھی شاذ و نادر روایت کرتے ہیں۔ اور امام ترمذی و ابن ماجہ خامسہ سے بھی روایت لیتے ہیں۔ لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ترمذی ضعیف پر متنبہ کرتے ہیں نہ ابن ماجہ وہ سکوت کر جاتے ہیں۔ ہکذا سمعتہ اذ نائی و وعاہ قلبی و قرطاسی من تقریر شیخ التفسیر قدس سرہٗ فاحتفظ ان شئت۔

دنیا میں تمام اسانید سے جو اصح ہے اس کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ سلیمان بن داؤد الشاذکونی نے کہا کہ یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃؓ اصح الاسانید ہے۔ اور خطیب نے ابن معین سے نقل کیا کہ عبدالرحمٰن بن [illegible] سم عن ابیہ عن عائشہ اصح

بحث اصح الاسانید

بحث شیوخ الائمہ باعتبار الرجال

الاسانید ہے۔ وقیل اصح الاسانید شعبۃ عن قتادۃ عن سعید بن المسیب عن شیوخہ۔ وقیل ایوب عن نافع عن ابن عمرؓ کما رواہ خلف بن ہشام البزاز عن الامام احمد۔ وقیل شعبۃ عن عمرو بن مرۃ عن مرۃ عن ابی دودسی الاشجری کما نقل الخطیب۔ وقال ابن المبارک اصح الاسانید سفیان الثوری عن منصور عن ابراہیم عن علقمۃ عن ابن مسعود۔ وہکذا قال بہ العجلی۔ وقیل اصح الاسانید ما رواہ محمد بن مسلم بن عبداللہ بن شہاب الزہری عن سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابی عمرو۔ ہذا مذہب احمد بن حنبل واسحٰق بن راہویہ۔ کما صرح بہ ابن الصلاح۔ وقیل اصح الاسانید محمد بن سیرین عن عبیداللہ بن عمرو السلمانی عن علی بن ابی طالبؓ کما قالہ علی بن المدینی وعمر بن علی الفلاس۔ وقیل ابراہیم النخعی عن علقمۃ عن ابن مسعودؓ کما قالہ یحیٰی بن معین والنسائی۔ وقیل الزہری عن زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین عن ابیہ علی بن ابی طالب۔ کما نقلہ ابن الصلاح عن ابی بکر بن ابی شیبۃ، والعراقی عن عبدالرزاق۔ وقیل اصح الاسانید مالک عن نافع عن ابن عمرؓ وہذا قول البخاری۔ اسی کی طرف قلب مائل ہوتا ہے۔ اسی کی بنا پر ابو منصور عبدالقاہر التمیمی البغدادی نے کہا کہ الشافعی عن مالک عن نافع عن ابن عمر اجل الاسانید ہے۔ کیونکہ مالکؒ سے روایت کرنے والوں میں شافعیؒ سے بڑھ کر اور کوئی نہیں ہے۔ اسی پر بنا کر کے بعض متاخرین نے کہا کہ اجل الاسانید احمد بن حنبل عن الشافعی عن مالک عن نافع عن ابن عمرؓ ہے۔ لکون احمد اجل من اخذ عن الشافعیؒ۔ اسی ترجمہ کو سلسلۃ الذہب کہا جاتا ہے۔ مسند احمد حدیث کا اتنا بڑا ذخیرہ ہونے کے باوجود اس سلسلۃ الذہب کے ترجمہ سے اس میں صرف ایک حدیث ہے لیکن واقع میں اس ترجمہ سے چار حدیث مروی ہیں۔ اور احمد نے شاید اپنے مسند کو شافعی سے روایت لینے کے قبل ہی تصنیف کیا ہو۔ اس لئے اس سند کی حدیث ایک کے علاوہ زائد نہ لا سکے۔ دراصل بات یہ ہے کہ تقریب اور اس کی شرح میں ہے کہ ہر شخص کے نزدیک جو اسناد قوی ہے خصوصاً اپنے شہر کے اسناد کو کثرت اہتمام کی بنا پر اصح بتایا ہے ورنہ مختار یہی ہے کہ مطلقاً کسی اسناد کے متعلق جزماً نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اصح الاسانید ہے۔ اور ہمارے امام اعظم ابوحنیفہ کی روایت عن مالک مشہور و صحیح طریقہ سے ثابت نہیں بلکہ شیخ الاسلام نے کہا کہ امام اعظمؒ نے مالکؒ سے قصداً کوئی روایت نہیں لیا۔ بلکہ مذاکرہ ہوا ہے۔ روایت لینا ثابت نہیں ورنہ عن ابی حنیفۃ عن مالکؒ عن نافع عن ابن عمرؓ کی سند دنیا میں اصح و اجل الاسانید ہوتا۔ ہذا کلہ فی مقدمۃ فتح الملہم ص۳۲ و مقدمۃ المؤطا محمدؒ۔ اور امام شافعیؒ کے والد ماجد استاذ اجل امام محمدؒ نے بھی مالک سے روایت کیا ہے۔ تو اگر محمد عن مالکؒ عن نافع عن ابن عمرؓ کو بشرط ثبوت اصح و اجل الاسانید کہا جاوے گا تو بجا ہوگا۔ واللہ اعلم۔

معنعن وہ حدیث ہے جو بطریق عنعنہ ای عن فلان عن فلان کر کے روایت کی گئی ہے۔ اس حدیث معنعن کے متعلق ائمہ کا شدید اختلاف ہے چنانچہ بعض محدثین کے نزدیک قبول عنعنہ کیلئے اخذ شرط ہے۔ اور امام مسلم نے قبول عنعنہ کیلئے معاصرت کی شرط لگائی ہے۔ چنانچہ انہوں نے بخاری وغیرہ کی شرط پر سخت تردید و تشنیع کی ہے اور صاف کر کے فرمایا کہ معنعن پر اتصال کا حکم دینے کیلئے ثبوت معاصرت و امکان ملاقات کافی ہے۔ چنانچہ صاحب مختصر جرجانی نے لکھا ہے کہ راوی اگر تدلیس کے عیب سے بری ہو اس صورت میں اگر راوی و مروی عنہ میں لقا ممکن ہے تو حدیث معنعن متصل کے حکم میں ہے۔ شیخ ابن الصلاح نے مقدمہ میں لکھا کہ الی ہذا ذہب الجماہیر من ائمۃ الحدیث۔ چنانچہ علامہ عبدالحی نے ظفر الامانی میں لکھا کہ راوی اگر تدلیس سے مشہور ہو تو اس کا معنعن محکوم بالاتصال نہیں ہوگا۔ لیکن شیخ ابن الصلاح نے کہا کہ امام مسلم نے جو کچھ کہا ہے اس میں شبہ ہے۔ نووی نے شرح مسلم میں لکھا کہ محققین نے امام مسلم کے قول سے انکار کیا اور کہا کہ مسلم کا قول ضعیف ہے اور امام بخاری و علی بن المدینی اور جمہور محدثین نے جو قبول عنعنہ کیلئے راوی اور مروی عنہ کی ملاقات کی شرط لگائی وہی صحیح اور قوی مذہب ہے۔ حتی کہ حافظ ابن عبدالبر نے دعویٰ کیا کہ اسپر محدثین کا اجماع ہو گیا ہے۔ ہذا کلہ فی المنہج القوی ص۵۰ و مقدمۃ الشیخ الجلوی ص۲ و مقدمۃ فتح الملہم ص۱۴۸۔ اگر تفصیل زائد مطلوب ہو تو مقدمۃ فتح الملہم کی طرف مراجعت کیجئے۔

بحث الحدیث المعنعن

ھ ای تزوج بامرأۃ فی النکاح الثانی فہو ربیب الامام محمد تلمیذہ واسم ابیہ ادریس۔ واللہ اعلم۔ احقر محمد یوسف غفرلہ اسلام آبادی۔

علمائے ہند کی تصریح ہے کہ ابتدائے اسلام سے زمانہ طویل دیار ہند فیوضات علوم السنۃ سے خالی رہ کر فنون فلسفہ و حکمت یونانیہ سے بھرپور تھے۔ فقہی روایات کا چرچا البتہ بہت تھا تا آنکہ حق تعالیٰ کے کرم و فضل نے جوش مارا چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ المتولد ۹۵۸ھ والمتوفی ۱۰۵۲ھ رونما ہوئے اور یہ انہیں کے فیوضات کا ادنیٰ کرشمہ ہے کہ ہند کا برعظیم دار الظلمۃ سے دار السنۃ میں منتقل ہو کر انوار مشکوٰۃ نبوی سے منور ہوا چنانچہ علامہ ابو العلا عبدالرحمٰن المبارک نوری کا قلم بھی اسکو ماننے پر مجبور ہوا۔ کما قالہ العلامۃ الموصوف فی مقدمۃ تحفۃ الاحوذی بشرح الترمذی ص۲۶ و درج علیٰ ذلک زمان کثیر حتیٰ مَنَّ اللہ علی الہند بافاضۃ ہذا العلم ای علم الحدیث علی بعض علمائہا کالشیخ عبدالحق بن سیف الدین الدہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ واشباہہم۔ وہو اول من جاء بہ فی ہذا الاقلیم ثم تصدی لہ ولدہ الشیخ نور الحق المتوفی ۱۰۷۳ھ وکذلک بعض تلامذتہ علی العلۃ الخ۔ وفیہ ثم جاء اللہ تعالیٰ من بعدہم بالشیخ الاجل والمحدث الاکمل اعنی الشیخ ولی اللہ بن عبدالرحیم الدہلوی المتوفی ۱۱۷۶ھ وکذا بأولادہ الامجاد فعاد بہم علم الحدیث غضا طریا بعد ما کان فریا الخ۔ بہرحال اس شہادت قاطعہ سے معلوم ہوا کہ حضرت الشیخ عبدالحق دہلویؒ کو اس نشر و اشاعت حدیث کی اولیت کا مرتبہ حاصل ہے۔ بعد ازاں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور ان کے خاندان کی فیوضات سے ہند و پاکستان کے قطعہ بقطعہ و خطہ بخطہ اور چپہ چپہ میں سنت و حدیث کے علوم کی فیوضات لانہایہ جاری و ساری ہوئیں۔ علامہ صدیق حسنؒ نے ابجد العلوم میں لکھا ہے کہ شیخ عبدالحق الدہلویؒ نے حرمین شریفین کی زیارت سے فارغ ہو کر شیخ علی متقی بلکہ انکے خلیفہ شیخ عبدالوہاب متقی کی صحبت بابرکت حاصل کی۔ اور ان سے علم حدیث کی سند لی اور وطن میں واپس آ کر پچیس برس تک مکان میں اقامت پذیر رہ کر علوم دین کی اشاعت اور اسلام کی پوری خدمت ادا کی مشکوٰۃ المصابیح کا فارسی ترجمہ کیا۔ سفر السعادۃ کی شرح لکھی۔ اور صاحب حدائق الحنفیہ رقمطراز ہے کہ آپ ہی ہیں جنہوں نے پہلے پہل علم حدیث کو عرب سے لا کر سرزمین ہند کو اس سے منور کیا۔ آپ کی اس فضیلت اولیت میں کوئی موافق و مخالف شک نہیں کر سکتا۔ شیخ عبدالحق کی یہ خدمت حدیث کچھ مضمحل ہو جانے کے بعد پھر حضرت شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کے مذکورہ بزرگوں اس کی اشاعت میں اس طرح منہمک ہوئے کہ جس کے آثار اب تک اطراف ہند و پاکستان میں نمودار کالشمس فی نصف النہار ہیں۔ کما یدل علیہ قول ابو العلا المبارک فوری فعاد بہم علم الحدیث غضا طریا بعد ما کان فریا۔ کما مر الآن۔ ہذا کلہ فی المنہج القوی ص۲۳ مفصلا۔ واضح ہو کہ حدائق میں ہے کہ ابتدا میں شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کو حضرت عالم ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ سے کچھ مخالفت تھی۔ لیکن اخیر عمر میں ان خیالات سے رجوع فرما کر صفائی حاصل کر لی۔ کما فی المنہج ص۱۱۱۔

واضح ہو کہ لفظ مشکوٰۃ المصابیح کی اضافت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دو کتاب ہیں۔ ایک مصابیح دوسری مشکوٰۃ۔ ہر ایک کے متعلق بحث کرنی چاہیے۔ چنانچہ کتاب المصابیح امام محی السنۃ قامع البدعۃ ابو محمد الحسین بن مسعود الفراء البغوی کی ہے۔ فراء ای صانع الفرو و بائعہ۔ دراصل یہ محی السنۃ کے باپ کا حرفہ تھا۔ اور بغوی بفتحتین جو ہرات اور مرو کے درمیان ایک قریہ ہے۔ اس کی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ مرکب امتزاجی کی طرف منسوب کرتے وقت اکثر و بیشتر جزء ثانی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ کبھی جزء اول کی طرف بھی نسبت ہوتی ہے نحو معدی فی معدیکرب و بعلی فی بعلبک۔ والبغوی ایضا من ہذا القبیل۔ اور کبھی کبھی اس قریہ کو بلخ کہا جاتا ہے اس وقت تاویل کی ضرورت ہی نہیں۔ کذا فی اللمعات۔ ملا علی قاری نے کہا کہ یہ بغوی الفراء نحوی کا غیر ہے۔ یہی امام محی السنۃ شافعی المذہب تھے۔ ان کے مختصر احوال یہ ہیں کہ وہ اپنے زمانہ کے پیشوا اور مقتدیٰ و مفتی اہل اسلام۔ وقدوہ ارباب تفسیر و اسوہ اصحاب حدیث تھے۔ چنانچہ تفسیر معالم التنزیل و کتاب شرح السنۃ انہی کی تصنیف کردہ کتاب ہیں اور مذہب شافعی میں فتاویٰ بغوی مشہور کتاب ہے۔ ان کو حدیث و تفسیر و فقہ کی طرح علم قرأت میں کامل مہارت تھی۔ انتہائی بے تکلفی و فقر کی حالت میں زندگی گذارتے تھے۔ ابتدا حالت میں خشک روٹی پر اکتفا کرتے تھے۔ [illegible] محی السنۃ کہنے کی وجہ یہ ہے

البحث فی علم الحدیث

الباحث المتعلقۃ بمشکوٰۃ المصابیح مع کلام الحواشی المتعلقۃ بالمشکوٰۃ وصاحبہا ولد الدین محمد بن عبداللہ الخطیب رحمہما اللہ تعالیٰ۔

کہ جب انہوں نے شرح السنۃ کو تالیف کیا تو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ فرماتے ہیں اَحْیَاکَ اللّٰہُ کَمَا اَحْیَیْتَ سُنَّتِیْ۔ قاضی حسین، جو مشاہیر علمائے شافعیہ میں سے ہیں، اُن کے پاس فقہ پڑھا اور اس زمانہ کے مشائخ اعلام سے حدیث کو روایت کی۔ اور شیخ ابو النجیب سہروردی و دیگر مشائخ علمانے اُن سے روایت کی ہیں۔ اُن کی وفات ۵۱۶ھ شوال میں ہوئی ہے۔ اُن کی عمر اسی سال سے متجاوز تھی، اُن کی قبر اُن کے اُستاد قاضی حسین کے قبر کے پاس شہر مرو میں ہے۔ یہی کتاب المصابیح انہیں کی تصنیف ہے جو باب حدیث میں جامع ترین کتابوں میں سے ہے کیونکہ اس میں احادیث مہمہ کو بترتیب فقہ لایا گیا ہے۔ لیکن ائمۃ الحدیث کے نقل پر اعتماد کرکے اسانید کا ذکر چھوڑ دیا گیا ہے جس کی بنا پر بعض نقاد اس پر اعتراض و طعن کرتے تھے۔ کما فی خطبۃ المشکوٰۃ مفصلاً۔ اور ہر باب میں شیخین یعنی بخاری و مسلم کی تخریج کردہ احادیث صحاح، اور ابوداود و ترمذی وغیرہما کی تخریج کردہ احادیث حسان کو لائے ہیں، اس کو شیخ ولی الدین عبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب العمری التبریزی نے جو من اعیان المائۃ الثامنہ ہیں۔ اپنے استاد علامۃ الحسین بن عبداللہ بن محمد الطیبی کے حکم سے کامل و مکمل کیا ہے۔ چنانچہ صاحب مشکوٰۃ شیخ ولی الدین عبداللہ الخطیب نے خود اکمال کے آخر میں فرمایا ہے کہ:۔ ثم عرضتہ ای عرضت الاکمال علیہ کما عرضت علیہ المشکوٰۃ فاستحسنہ کما استحسنھا واستجادھا۔ چنانچہ علامہ طیبی سے منقول ہے کہ کتاب المصابیح میں راوی کا نام وغیرہ ذکر نہ کرنے اور بدون سند متن حدیث پر اکتفا کرنے سے جب بعض لوگوں نے کتاب المصابیح پر اعتراض کرنا شروع کیا تو میں نے شیخ ولی الدین الخطیب کو تکمیل مصابیح کیلئے مشورہ دیا۔ چنانچہ انہوں نے ہر حدیث کو اس کے راوی کی طرف منسوب کر دیا کہ وہ مثلاً ابوہریرہ رضی سے ہے یا غیر سے۔ ایسے ہی اس کتاب کا نام بھی ذکر کیا کہ جس سے حدیث کا استخراج کیا ہے۔ اور شیخ ولی الدین الخطیب نے اکثر ابواب کے اندر ملحقات احادیث کو لانے کیلئے ایک فصل ثالث بھی قائم کر دیا فصار کتابہ۔ المشکوٰۃ من احسن الکتب المصنفۃ فی ھذا الباب۔ چنانچہ شیخ تالیف المشکوٰۃ سے ۷۳۷ھ اور تالیف الاکمال سے ۷۴۰ھ میں فارغ ہوئے پھر مشکوٰۃ کی تصنیف جو شیخ ولی الدین الخطیب نے اپنے استاد علامہ طیبی کے حکم سے کی اس کی تکمیل کے بعد خود علامہ طیبی نے شرح المعضلات وحل المشکلات وتلخیص العویصات وابراز النکات کرکے اولاً مشکوٰۃ کی عجیب غریب شرح لکھی۔ اسی شرح سے مختصر کرکے میر سید شریف نے ایک حاشیہ لکھا اور ملا علی قاری المتوفی ۱۰۱۴ھ نے پانچ جلدوں میں مشکوٰۃ پر ایک جامع و مانع شرح لکھی۔ اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی بھی بین الایجاز والاطناب ایک لطیف شرح ہے۔ ہذا کلہ فی مقدمۃ تعلیق الصبیح ص۵ و اشعۃ اللمعات ج۱ ص۲۹ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۱

کہا جاتا ہے کہ کتاب المصابیح جو محی السنہ بغوی الفرّاء کی ہے اس میں چار ہزار چار سو چونتیس احادیث ہیں اور مصابیح المشکوٰۃ شیخ ولی الدین بن الخطیب نے ایک ہزار پانسو گیارہ احادیث کو زیادہ لائے تو سب کا مجموعہ پانچ ہزار نو سو پینتالیس ہے اور پچپن کی کسر کو چھوڑ کر انضباط کیلئے چھ ہزار کہا جا سکتا ہے۔ کما فی مقدمۃ تعلیق الصبیح ص۵ عن المرقاۃ ص۱

چنانچہ صحاح ستہ کے متعلق جو بحث گذری اب خیال یہ ہے کہ اُن کے مصنفین کے متعلق کچھ اجمالی حالات بھی قلمبند کر دوں ورنہ اُن کے حالات کے ادراک کیلئے بھی آدمی چاہئے۔ بات یہ ہے ع دریا بدحال بختہ ہیچ خام۔ کیونکہ ہر ایک یقیناً بحر ناپیدا کنار ہے۔ بہرحال حضرات ناظرین کی تنبیہ کیلئے علی وجہ الاختصار عرض ہے کہ:۔

امام بخاریؒ کی ولادت ۱۹۴ھ شوال کی تیرہ تاریخ بعد یوم الجمعہ کو ہے اور اُن کی وفات ۲۵۶ھ عید الفطر کی رات کو ہوئی ہے۔ اُن کا نام محمد، کنیت ابوعبداللہ، والد کا نام اسماعیل ہے۔ چنانچہ امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ ابن الاحنف الجعفی البخاری۔ اُن کو محدثین امیر المؤمنین فی الحدیث، ناصر الاحادیث النبویہ، ناشر المواریث المحمدیہ، کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ بہت بڑے مستجاب الدعوات تھے۔ بچپن میں نابینا تھے۔ اُن کی ماں کی دعا سے خدا نے پھر آنکھیں بخشیں۔ ابتدا میں

عدد احادیث الصحیحین فی اقوال الائمۃ وعلی وجہ الاختصار

امام بخاریؒ

متموّل تھے اپنے والد کے میراثی اموال کو فی سبیل اللہ صرف کر دیا، بہت ہی قلیل الاکل تھے، کبھی روزانہ دو تین بادام پر اکتفا کر لیتے تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ چالیس سال تک نان خشک پر زندگی بسر کی، سب سے پہلے صحیح مجرد امام بخاریؒ کی تصنیف ہے کما مر مفصلاً۔ ایک دفعہ امام مسلم ان کی ملاقات کیلئے پہونچے اور ان کی پیشانی پر بوسہ دیا اور کہا دعنی اقبل رجلیک یا استاذ الاساتذۃ یا سید المحدثین۔ صحیح بخاریؒ کے علاوہ ان کی دیگر تصانیف بھی ہیں۔ مثلاً ادب المفرد، ورفع الیدین فی الصلوٰۃ، و قرأۃ خلف الامام، وبر الوالدین، وتاریخ کبیر، وتاریخ اوسط، وتاریخ صغیر، وخلق افعال عباد، وکتاب الضعفاء، وجامع کبیر، ومسند کبیر، وکتاب علل، وکتاب مبسوط وغیر ذلک۔ کسی نے کہا کہ میلادہٗ صدق ومدۃ عمرہٗ فیہا حمید وانقضی فی نور۔ امام بخاریؒ اپنی کتاب بخاری کا نام یہ رکھا ہے: الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وایامہ جسکو سولہ سال کے اندر بخارا میں رہکر تصنیف کیا کما قالہٗ ابن طاہر۔ اور ابن ابجر نے کہا کہ مکہ شریف میں رہکر تصنیف کیا۔ کما قال البخاری: صنفت فی المسجد الحرام وما ادخلت فیہ حدیثا الا بعد ما استخرت اللہ تعالیٰ وصلیت رکعتین وتیقنت صحتہ۔ اور تطبیق کی صورت یہ کہ مکہ، مدینہ، بصرہ اور بخارا چار جگہ میں رہکر تصنیف کیا ہے۔ بخاری شریف میں تمام احادیث مسندہ احادیث مکررہ کے ساتھ سات ہزار دو سو پچھتر ہیں اور بحذف المکرر تقریباً چار ہزار احادیث ہیں۔ اور ابو حفص عمر بن عبد المجید نے کہا کہ کتاب بخاری سات ہزار چھ سو سے زائد احادیث پر مشتمل ہے واشتمل کتابہ وکتاب مسلم علی الف حدیث ومائتی حدیث من الاحکام۔ ہذا کلہ فی الیعنی ص۹۰۵ ومقدمۃ انوار المحمود ص۱۳ ومقدمۃ الاشعۃ والتعلیق المجد ومقدمۃ البخاری وغیر ذلک۔ بخاریؒ نے کہا کہ میں نے اس کتاب کو چھ سو ہزار حدیث سے تحریر کیا۔ کما فی مقدمۃ الاشعۃ

امام مسلمؒ کی ولادت سنہ ۲۰۴ھ اور وفات سنہ ۲۶۱ھ یکشنبہ کے شام کو لست بقین من رجبہ ہے۔ ان کی کنیت ابو الحسین ہے۔ نام مسلم، تو ابو الحسین عساکر الدین مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری کا مرتبہ فن حدیث میں امام بخاریؒ کے بعد ہے۔ امام ابو عمرو کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو العباس سے پوچھا کہ بخاری ومسلم میں کون زیادہ علم رکھتا تھا۔ انہوں نے جواب دیا کہ بخاری بھی عالم تھے مسلم بھی عالم تھے۔ میں نے دوبارہ پوچھا پھر بھی یہی جواب ملا مگر اخیر میں انہوں نے کہا کہ بخاری نے شاگردوں کے متعلق اغلاط کر دیا ہے۔ کبھی ایک شخص کا ذکر نام سے کرتے ہیں اور کبھی کنیت سے کہ جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ دو آدمی ہیں حالانکہ ایک ہی آدمی تھے۔ لیکن مسلم سے یہ شبہ نہیں ہوتا۔ لیکن دارقطنی نے کہا کہ اگر بخاری کا وجود نہ ہوتا تو مسلم کو نہیں دیکھا جاتا۔ بہرحال ان دونوں میں سے ہر ایک آیۃ من آیات اللہ ہیں۔ جزائری نے کہا کہ صحیح مسلم میں باسقاط المکرر تقریباً چار ہزار احادیث ہیں۔ اور عراقی نے کہا کہ کثرت طرق کی بنا پر مکررات کو لے کر مسلم میں بخاری سے بھی احادیث زیادہ ہیں۔ چنانچہ ابو الفضل احمد بن سلمہ نے کہا کہ وہ بارہ ہزار احادیث ہیں۔ ابو حفص المیانجی نے آٹھ ہزار بتائے ہیں بعض نے اسی کو اقرب بتایا وگفتہ کہ ایں مسند صحیح خود را از سہ صد ہزار حدیث مسموع تصنیف کردم۔ امام نووی نے شرح مسلم میں کہا کہ وجہ اصل امام مسلم نے اپنی صحیح کو ابواب ہی پر مرتب کیا۔ لہٰذا یہ حقیقۃً مبوب ہے کہ ابواب کے تراجم کو ذکر نہیں کیا تاکہ کتاب کا حجم بڑھ نہ جائے۔ او لغیر ذلک لیکن ایک جماعت نے ان ابواب کے تراجم لکھیں بعضہا جید وبعضہا لیس بجید۔ اور انصاف کی بات یہ ہے کہ اس عظیم الشان و جلیل البرہان کتاب کے شایان شان ترجمہ ابتک کسی نے نہیں قائم کیا۔ شاید اللہ کسی کو توفیق دے۔ قال الشیخ عبد العزیز الدہلوی من عجائب احوال مسلم انہ ما اغتاب احدا فی حیوتہ ولا ضرب ولا شتم۔ حاکم نے کہا کہ صحیح مسلم کے علاوہ امام مسلم کی دیگر تصنیفات بھی ہیں مثلاً المسند الکبیر علی الرجال وکتاب الجامع وکتاب الاسماء والکنی وکتاب التمییز وکتاب العلل وکتاب الاوزاد وکتاب الاقران وکتاب سؤالاتہ احمد بن حنبلؒ وغیر ذلک۔ اور بخاری ومسلم میں سے کونسی کتاب افضل ہے اس کے متعلق تو بحث گذر گئی۔ کسی نے کیا خوب تطبیق دی ہے ؎

تنازع قوم فی البخاری ومسلم ٭ لدی فقالوا ای ذین یقدم ٭ فقلت لقد فاق البخاری صحۃ ٭ کما فاق فی حسن الصناعۃ مسلم۔

امام مسلم

امام ابوداؤد

امام ابوداؤد، وھو الامام الحافظ الحجۃ الثبت سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمران الازدی السجستانی۔ ازدی قبیلۂ ازد کی طرف منسوب ہے وہو ابو قبیلۃ من الیمن یقال لہ ازد شنوۃ سجستانی سجستان کی طرف منسوب ہے کہ جو سیستان کا معرب ہے جو سندھ اور ہرات کے درمیان ایک قریہ ہے۔ وہو مولد الامام الہمام، امام ابوداؤد کی ولادت ۲۰۲ھ میں ہے اور بصرہ میں بروز جمعہ شوال کے سولہ یا چودہ دن باقی رہتے ہوئے ۲۷۵ھ میں وفات ہوئی، ایک لاکھ حدیث کا مذاکرہ کرتے تھے۔ ابن مندہ نے کہا کہ حدیث ثابت کو معلول سے اور خطا کو صواب سے جنہوں نے الگ کیا وہ چار حضرات ہیں۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی۔ وقال ابراھیم الحربی لما صنف ابوداؤد ھذا الکتاب الین لابی داؤد الحدیث کما الین لداؤد علیہ السلام الحدید، اور حاکم نے کہا کہ امام ابوداؤد بالاتفاق اپنے زمانہ میں اہل الحدیث کے امام تھے۔ ابن الاعرابی نے کہا کہ اگر کسی کے پاس قرآن مجید و ابوداؤد شریف ہو تو علم کیلئے وہ اور کسی چیز کی طرف محتاج نہ ہوگا۔ ابو العلاء نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا فرمایا کہ من اراد ان یتمسک بالسنن فلیقرأ سنن ابی داؤد۔ مشہور یہ ہے کہ سنن ابی داؤد کتب حدیث میں صحیحین کے بعد ثالث مرتبہ میں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ صحیحین و نسائی کے بعد مرتبہ رابعہ میں ہے۔ فان شرط النسائی اعلیٰ من شرط ابی داؤد۔ کما مر۔ اور غالباً سنن ابی داؤد کی احادیث کی عدد چار ہزار آٹھ سو ہے اور تقریباً چھ سو احادیث مرسل ہیں۔ کما فی مقدمۃ انوار المحمود ۲۲ و مقدمۃ الاشعۃ۔

امام نسائی

امام نسائی، ھو الحافظ ابو عبد الرحمٰن احمد بن شعیب بن علی بن بحر بن سنان بن دینار النسائی، بفتح النون بالمد والقصر۔ یہ نسا کی طرف منسوب ہے کہ جو مرو کے قریب خراسان کا ایک شہر ہے۔ ان کی ۲۱۵ھ یا ۲۱۶ھ میں ولادت ہے۔ ان کی عمر ۸۸ یا ۸۹ سال ہے۔ چنانچہ ان کی وفات ۳۰۳ھ میں ہوئی ہے۔ امام نسائی شافعی المذہب تھے۔ حاکم نے دارقطنی سے نقل کیا کہ ان کے زمانہ میں جو حدیث و جرح و تعدیل میں مشہور تھے، نسائی سب سے اعلیٰ و مقدم تھے۔ ورع و تقویٰ و احتیاط میں غایۃ درجہ کے کامل تھے چنانچہ وہ اپنے سنن میں حارث بن مسکین سے روایت کرتے وقت حدثنا یا اخبرنا کا لفظ نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ یوں فرماتے ہیں کہ قرأۃ علیہ وانا اسمع جس کی وجہ یہ کہ امام نسائی و حارث بن مسکین کے درمیان کچھ خشونت و منافرت ہوئی تھی اس لئے وہ حارث کی مجلس میں ظاہر ہو کر نہیں بیٹھتے تھے بلکہ کسی گوشہ میں چھپکر اس طرح بیٹھتے کہ حارث کو اطلاع نہ ہو اور ان کا کلام سنا جاوے۔ حاکم نے ابو علی نیشاپوری سے روایت کی ہے کہ اہل اسلام میں حفاظ حدیث چار تھے ان میں سے امام نسائی بھی ہیں۔ حافظ ابو علی نے کہا کہ نسائی کی شرط فی الرجال امام مسلم کی شرط سے بھی اشد ہے وکذا قال الحاکم والخطیب۔ لیکن یہ قول مسلم نہیں۔ چنانچہ بقاعی نے ابن کثیر سے نقل کیا کہ سنن نسائی میں مجہول اور مجروح راوی بھی ہے اور اس میں ضعیف و معلل و منکر احادیث بھی ہیں۔ اور امام نسائی ترجمۃ الابواب میں بخاری کا پایہ رکھتے تھے۔ اولاً انہوں نے سنن کبریٰ لکھا تھا کہ جو طرق احادیث کو جمع کرنے اور بیان مخرج میں عظیم الشان کتاب تھی۔ کما قالہ السید جمال الدین اور ابن الاثیر نے کہا کہ بعض امراء نے امام نسائی سے سوال کیا کہ آپ کی اس کتاب کی تمام احادیث صحیح ہیں؟ نسائی نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو امیر نے صرف احادیث صحیحہ کو الگ کر کے لکھنے کا حکم دیا تو نسائی نے المجتبیٰ من السنن الکبریٰ تصنیف کیا۔ نسائی شریف سے یہی مجتبیٰ مراد ہے۔ حافظ ابو القاسم المعروف بابن العساکر نے کہا کہ امام نسائی بہت ہی قوی و کثیر الجماع تھے۔ ان کی چار بیوی اور بہت سی باندیاں تھیں۔ محمد بن اسحٰق الاصبہانی نے کہا کہ نسائی اپنے اخیر زمانہ میں جب دمشق گئے تو ان سے حضرات معاویہ اور ان کے فضائل کے متعلق پوچھا گیا۔ آپ نے علیؓ کو معاویہؓ پر فضیلت دی۔ اس بنا پر انہیں بہت ہی زدوکوب مارا گیا۔ یہاں تک کہ کہا جاتا ہے کہ ان کے خصیتین کو رگڑ دیا گیا۔ وہاں سے رملہ اٹھا کر لائے گئے تو وہاں ان کا انتقال ہوا۔ کما فی مقدمۃ النسائی ۵ وغیرہا۔

امام ترمذیؒ

امام ابن ماجہؒ

امام اعظمؒ

امام ترمذی ھو ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن ضحاک الترمذی علمائے اعلام و حفاظ حدیث و ثقات مجمع علیہ میں سے تھے۔ اُن کو حدیث و فقہ میں ید طولیٰ حاصل تھی چنانچہ جامع الترمذی اس پر شاہد عدل ہے۔ حدیث کے علل و تصحیح و تحسین و تضعیف و علماء سلف و خلف کے بیان، مذاہب و شرح اختلاف مجتہدین میں اس جیسی کتاب اور نہیں ہے اسی وجہ سے اس کو جامع کہا جاتا ہے کہ جس کے بارے میں کہا گیا کہ انہ کاف للمجتہد و مغن للمقلد۔ امام ترمذی صاحب ثلاثی ہیں بخلاف امام مسلم و ابوداؤد کے کہ ثلاثی نہیں رکھتے ہیں۔ چنانچہ ترمذی شریف میں ایک حدیث اسی حالت پر ہے۔ وہ حدیث قولہ ﷺ یأتی علی الناس زمان الصابر منھم علی دینہ کالقابض علی الجمر۔ امام ترمذیؒ اس جامع کو تصنیف کر کے علماء حجاز و عراق و خراسان کے سامنے پیش کیا تھا تو انہوں نے بہت ہی پسند کیا۔ اور شمائل ترمذی بھی انہیں کی تصنیف ہے۔ امام ترمذی کی ولادت ۲۰۹ھ اور وفات ۲۷۹ھ میں ہے۔ کما فی مقدمۃ الاشعۃ ص۱۹ وغیرہا۔

امام ابن ماجہ، ھو ابو عبداللہ محمد بن زید بن ماجہ الربعی، یہ بھی حفاظ حدیث و ثقات متقنین میں سے تھے انہوں نے امام مالک و لیث کے شاگردوں سے حدیث سُنی ہے۔ اُن کی کتاب بھی کتب اسلامیہ میں سے ایک ہے کہ جن کو اُصول ستہ و کتب ستہ و صحاح ستہ کہا جاتا ہے۔ جب محدثین رواہ الجماعۃ کہتے ہیں تو یہ چھ حضرات ای بخاری، و مسلم، و ابوداؤد و نسائی، و ترمذی، و ابن ماجہ، مراد ہوتے ہیں۔ ابن ماجہ کی کچھ احادیث ثلاثی بھی ہیں۔ انہوں نے اپنے سُنن میں فضل القزوین کے بارے حدیث لائے ہیں کہ جس کی وجہ سے اُن پر اور اُن کی کتاب پر طعن کیا گیا۔ کیونکہ وہ حدیث منکر بلکہ موضوع ہے۔ چنانچہ فضل قزوین کے بارے میں بہت سی احادیث موضوع ہیں جن کو میسرہ نامی ایک شخص نے وضع کیا۔ اور امام ابن ماجہ کی ولادت ۲۰۹ھ اور وفات ۲۷۳ھ میں ہوئی ہے۔ کما فی مقدمۃ الاشعۃ ص۲۱ و مقدمۃ الانوار لمحو ص۱۳ وغیر ذلک۔

امام اعظمؒ، اگرچہ ہمارے محبوب امام کے حالات کے اب ہم درپے نہیں تاہم تبرکاً و استذاذاً کچھ حالات لکھے جاتے ہیں۔ ھو نعمان بن الثابت بن زوطا بن ماہ قیل، اُن کے دادا زوطا کابل یا بابل کے باشندے میں سے تھے، بنی تیم اللہ کے مملوک تھے۔ اُنھوں آزاد کر دیا گیا۔ امام کے والد ثابت بحالت اسلام پیدا ہوئے۔ بحالت صغر ثابت خود حضرت علیؓ کی خدمت میں گئے تو حضرت علیؓ نے برکت کی دعا دی۔ تہذیب الکمال میں اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ سے ہے کہ۔ نحن من ابناء فارس لا واللہ ما وقع علینا رق قط۔ اور ابن خلکان نے کہا کہ امام اعظمؒ کی ولادت ۸۰ھ اور وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی۔ اُن پر کثرت ازدحام کی وجہ سے پانچ مرتبہ جنازہ پڑھا گیا۔ قاضی القضاۃ حسن بن عمارہ نے غسل دلاتے ہوئے کہا کہ۔ رحمک اللہ وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنۃ، لم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنۃ۔ بغداد کے مقبرہ خیزران میں دفن کئے گئے۔ بقول صحیح امام صاحبؒ تابعی تھے کما حققہ ابن حجر والسیوطی و ابن حجر المکی و ابن الجوزی، والدارقطنی، والخطیب، والعراقی، وعلی القاری وغیرہم۔ حافظ ابن حجرؒ نے ایک فتویٰ میں لکھا کہ۔ ادرک الامام ابوحنیفۃؒ جماعۃ من الصحابۃ الخ۔ علامہ عینیؒ نے تصریح کی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے امام صاحبؒ کا سماع ثابت ہے۔ امام نوویؒ و ابن الصلاح نے تصحیح کی ہے کہ امام صاحبؒ نے حضرت انسؓ سے بھی تین حدیثیں روایت کی ہیں۔ امام خوارزمی نے کہا کہ علماء کا اتفاق ہے کہ امام صاحبؒ نے صحابہ میں سے چھ یا سات یا آٹھ شخصوں سے ملاقات کا فیض حاصل کیا۔ اور سیوطیؒ نے تبییض الصحیفہ میں لکھا کہ علامہ عبدالکریم البطری المصری الشافعی نے لکھا کہ امام اعظمؒ نے فرمایا کہ صحابہ کرامؓ میں سے سات اشخاص سے میری ملاقات ہوئی یعنی انسؓ و عبداللہ بن جزیریؓ و جابر بن عبداللہ و معقل بن یسار و واثلہ بن الاسقع و عائشہ بنت عجرد وغیرہم۔ اب بعض نے جو کہا کہ انی لاعلم لم یلق احدا من الصحابۃ الخ: یہ صریح غلط اور مبنی علی التعصب ہے۔ اس قسم کا قول عبدالرحمٰن المبارک فوری سے منقول ہے۔ امام اعظمؒ کے مشائخ و تلامذہ کی تعداد بہت ہی زائد ہے۔ حق بات یہ ہے کہ جس قدر اجلۂ تلامذہ امام اعظمؒ کو ملے شاید دنیا میں اور کسی کو نہ ملے ہوں۔ دنیا کو فقہ و استنباط کے کام سے جس نے آگاہ و شناس کیا وہ امام اعظم ہیں امام اعظمؒ

ہیں۔ ومن ہٰہنا سمعت قول الشافعیؒ الناس فی الفقہ عیال ابی حنیفۃؒ۔ حضرات ائمہ کرام بالخصوص امام اعظمؒ کی تعریف لسان وبنان کی طاقت سے خارج ہے بالخصوص ہم جیسے جاہلوں کے لئے تو مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ کیونکہ بات یہ ہے ع

در نیابد حال پختہ ہیچ خام

علم وعرفان میں یقیناً بحر ناپیدا کنار، تاہم بطور تبرک مقدمۃ الانوارؒ والتعلیق المجدد دیگر کتابوں سے اجمالاً کچھ بیان کیا گیا۔

بعض لوگ حنفیہ وامام اعظمؒ کی دلائل کے متعلق کہتے ہیں کہ ان کا مستدل فلاں حدیث ضعیف ہے۔ اس کے متعلق بسا اوقات بندہ کو خیال آتا تھا کہ احناف وامام اعظمؒ پر اس قسم کا اعتراض کچھ زیبا نہیں کیونکہ تحقیق وصحیح قول یہ ہے کہ امام اعظمؒ کا اگرچہ صحابہ سے روایت کرنا ثابت نہیں لیکن صحابہ کی رویت ولقاءات ماشاء اللہ تعالیٰ یقیناً ثابت ہے۔ لہٰذا امام صاحب تابعی ہیں بدیں وجہ امام صاحبؒ کی روایت کبار وخیار تابعین سے ہوگی۔ ہمارے شیخ التفسیر حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ نے حضرت انور شاہؒ سے نقل کیا تھا کہ تابعین میں کوئی کاذب نہ تھا۔ لہٰذا امام اعظمؒ نے جن خیار تابعین سے روایت لی وہ حضرات یقیناً ثقہ ہوں گے۔ اس سے بخوبی معلوم ہوا کہ امام صاحب جن روایات سے استدلال کرتے ہیں وہ تمام روایات حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے بواسطہ صحابہ وخیار تابعین امام تک پہنچی ہیں، درمیان میں کسی قسم کا شائبہ پیدا نہیں ہوا۔ تو امام اعظمؒ کے استدلال کے وقت وہ روایات صحیح وسالم تھیں۔ اگر چہ اس کے بعد ضعف پیدا ہو گیا ہو۔ اس سے امام اعظمؒ پر استدلال بالحدیث الضعیف کا الزام دینا بیجا بالکل بیجا ہے۔ کیونکہ امام اعظمؒ قرب زمانہ کی بنا پر نہر کے ابتدائی حصہ سے پانی پیا اس کے نیچے آکر اگر پانی کو خراب کر دیا گیا تو وہ خراب پانی تو امام اعظم کی طرف عود کر کے نہیں جائے گا۔ بلکہ بعد والوں کی قسمت ہے کہ صاف پانی نہیں ملا۔ بندہ اپنا یہ خیال بعض احباب کے سامنے ظاہر بھی کیا لیکن تلاش میں رہا کہ کسی امام سے یہ بات منقول ہے یا نہیں۔ چنانچہ خدا وند کریم کا ہزار شکر ہے کہ یہی مضمون امام الطائفہ شعرانی الشافعی سے بھی منقول ہے۔ کما فی مقدمۃ اوجز المسالک ص۶۱ بلفظہ وقال الشعرانی الشافعی جمیع ما استدل بہ الامام ای امامنا الاعظمؒ لمذہبہ اخذہ من خیار التابعین ولا یتصور فی سندہ شخص متہم بالکذب۔ وان قیل بضعف شیئ من ادلۃ مذہبہ فذلک الضعف انما ہو بالنظر للرواۃ النازلین من سندہ بعد موتہ وذلک لا یقدح فیما اخذہ الامام عنہ وکذلک نقول فی ادلۃ مذہب اصحابہ فلم یستدل احدٌ منہم بحدیث ضعیف کما تتبعنا ذلک انما یستدل احدہم بحدیث صحیح او حسن او ضعیف قد کثرت طرقہ حتی ارتفع لدرجۃ الحسن۔ وذلک امر لا یختص باصحاب الامام ابی حنیفۃؒ بل یشارکہم جمیع المذاہب کلہا انتہی۔ حضرت المحدث مولانا یعقوب صاحب قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ امام شعرانی نے کہا کہ اگرچہ میں شافعی المذہب ہوں لیکن میں دیکھتا ہوں کہ ابو حنیفہؒ کا مذہب قیامت تک جاری رہے گا۔ بخلاف سائر المذاہب۔ چنانچہ مذہب حنفیہ کی خدمت دنیا میں جس قدر ہو رہی ہے وہ اسپر شاہد عدل ہے۔ اب فرقہ ظاہریہ ودیگر حضرات کے اعتراضات کچھ نازیبا معلوم ہوتے ہیں۔ میں بسا اوقات حضرت شیخ التفسیر کے اس شعر کے ساتھ مترنم ہوتا ہوں۔ حیث قال ؎

عذرُ النواہرِ حولَ قبرِ التائہ وابو حنیفۃ منہ فی سوداۂ

مقدمہ فتح الملہم ص۱۰۱ میں ہے کہ بعض کاملین فی علم الاثر نے کہا کہ امام بخاری وابو داؤد، دونوں فقہ میں بھی اہل اجتہاد میں سے تھے لیکن امام مسلم وترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن خزیمہ وابو یعلے وبزار ونحوہم یہ حضرات اہل الحدیث کے مذہب پر تھے ائمہ فقہ میں سے بعینہٖ کسی امام کے مقلد نہ تھے۔ اور نہ وہ حضرات خود علی الاطلاق ائمہ مجتہدین میں سے تھے بلکہ ائمہ الحدیث کالشافعی واحمدؒ واسحٰقؒ وابو عبیدؒ کی طرف مائل تھے۔ وہم الی مذاہب اہل الحجاز اميل منہم الی مذاہب اہل العراق۔ واما ابو داؤد الطیالسی فاقدم من ہؤلاء کلہم من طبقۃ یحیی بن سعید القطان ویزید بن ہارون وعبد الرحمٰن بن مہدی وامثال ہؤلاء من طبقۃ شیوخ الامام احمدؒ وہؤلاء کلہم لا یألون جہدا فی اتباع السنۃ۔ غیر ان منہم من یمیل الی مذہب العراقیین کوکیع و

وفائدۃ غیبۃ کبار الاحناف۔

الحدیث ذہبنا مذاہب کبار المحدثین فی الفروع۔

ویحیٰی بن سعید وہنہم من یمیل الی مذہب المدنیین کعبد الرحمٰن بن مہدی، اور دار قطنی شافعی کے مذہب کی طرف مائل تھے۔ الا انہ لم یجتہد ولا کان من ائمۃ الحدیث والسنۃ ولم یکن حالہ کحال احد من کبار المحدثین ممن جاء علی اثرہ فالتزم التقلید فی عامۃ الاقوال کذا فی توجیہ النظر۔ اور ظاہر یہ ہے کہ امام ابوداؤد مذہب حنابلہ کی طرف زیادہ قریب تھے۔ فان کتب الحنابلۃ مشحونۃ بروایتہ عن احمدؒ۔ کذا فی عرف الشذی۔ واللہ اعلم۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۵

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا وَّمُسَلِّمًا

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الاعمال بالنیات۔ الحدیث۔ التعلیق الصبیح میں ہے کہ اس حدیث کی صحت وجلالت قدر پر ائمہ کرام متفق ہیں اور یہ ان احادیث میں سے ہے کہ جن پر اسلام کا مدار ہے۔ چنانچہ سلف وخلف اپنی مصنفات کو اس حدیث سے شروع کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ تاکہ ابتداء ہی سے حسن نیت پر تنبیہ ہو۔ کما روی عن الامام عبد الرحمٰن بن مہدیؒ قال من اراد ان یصنف کتابا فلیبدأ بہذا الحدیث۔ وقال الامام الخطابی کان المتقدمون من شیوخنا یستحبون تقدیم حدیث الاعمال امام کل شیء۔ کذا فی کتاب الاذکار للنوویؒ۔ اور یہ حدیث مسند امام اعظم میں بھی بسند امام اعظمؒ مروی ہے۔ امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اس حدیث میں نصف العلم داخل ہے۔ کیونکہ نیت عبادت قلب ہے اور اعمال عبادت بدن۔ اور شافعیؒ سے ربع العلم ہونا بھی منقول ہے۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ سے ثلث الاسلام یا ثلث العلم ہونا بھی مروی ہے۔ کیونکہ بندہ کا کسب بذریعہ قلب ہوگا وہ نیت ہے۔ یا بذریعہ لسان ہوگا یا بذریعہ اعضاء۔ کذا فی التعلیق الصبیح۔ وفیض الباری۔

اس حدیث کا شان نزول یہ ہے کہ طبرانی نے بسند صحیح ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ ایک آدمی نے ام قیس نامی ایک عورت سے نکاح کا پیغام دیا اس عورت کی جانب سے کہا گیا کہ بغیر ہجرت کے نکاح نہیں ہو سکتا ہے۔ تو وہ آدمی ہجرت کرکے اس عورت کو نکاح کیا تھا۔ اس لئے اس آدمی کو مہاجر ام قیس کہا جاتا تھا کہ جس پر یہ حدیث حضورؐ نے ارشاد فرمائی۔ کما فی فیض الباری۔ یہاں مشہور اشکال یہ ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ بحالت کفر جب ام سلیم سے پیغام نکاح دیا تھا تو انکار کرنے پر مسلمان ہو کر نکاح کیا تھا۔ اسلام جو ہجرت سے اعلیٰ ہے وہ کیسے مقبول ہوا۔ جواب یہ کہ واقعہ یہ ہے کہ ابوطلحہؓ کو داعیۂ اسلام پہلے ہی سے تھا یہ نکاح ظاہراً ایک وسیلہ ہے ورنہ ان کا اسلام محض رضاء حق کی بنا پر تھا۔ یہ توجیہ ہجرت میں اس لئے نہیں کی جاسکتی کہ ان کی ہجرت للنکاح ہونا حدیث نبوی سے ظاہر ہے۔ کما فی فتح الباری ص۱۳ وہو محمول علی انہ رغب فی الاسلام ودخل من وجہہ۔ وضم الی ذلک ارادۃ التزویج المباح فصار کمن نوی بصومہ العبادۃ والحمیۃ وبطوافہ العبادۃ وملازمۃ الغریم۔ ابن جریر طبری نے تو جمہور سلف سے یہاں تک نقل کیا کہ اعتبار ابتدا کا ہے اگر ابتداء خالص رضائے مولیٰ کے لئے ہو تو عارضی اعجاب وغیرہ کسی قسم کا نقصان وہ نہیں۔ کما فی الفتح۔

پھر حدیث میں الاعمال فرمایا نہ کہ الافعال۔ کیونکہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عمل بمعنی ساختن کہ جس میں تمادی و طوالت کا لحاظ ہے۔ اور فعل بمعنی کردن میں وہ لحاظ نہیں۔ ومن ہہنا سمعت قولہ تعالیٰ واعملوا صالحا وان الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات۔ دلالۃ علی الدوام والاستمرار۔ کما فی فیض الباری۔ اور حدیث مذکور میں اعمال سے وہ مطلق افعال اختیاریہ مراد ہیں جو مکلفین سے صادر ہوں کیونکہ کلام شرعی اس قسم کے افعال میں ہے۔ نیز عمل کا مرزا اس فعل پر اطلاق ہوتا ہے جو ذی العقول سے صادر ہو۔ فلا یقال عمل البہائم بل فعل البہائم۔ کما فی التعلیق۔

بحث جلالۃ شان حدیث انما الاعمال۔

البحث فی الفرق بین الفعل والعمل۔ البحث فی شان نزول ہذا الحدیث مع الجواب عن الاشکال المشہور۔

بحث فی تحقیق النیۃ مع الفرق بینھا وبین الارادۃ۔ بحث اکاختلاف فی اشتراط النیۃ للوضوء

پھر النیات نیۃ کی جمع ہے لغۃً بمعنی القصد۔ وشرعًا توجہ القلب نحو الفعل ابتغاء لوجہ اللہ تعالیٰ۔ لیکن حدیث میں معنی لغوی مراد ہے۔ کیونکہ ما بعد کی تقسیم وتفصیل میں ہجرت لوجہ اللہ ولغیر اللہ دونوں کا بیان ہے۔ لہٰذا نیت بمعنی القصد ہی دونوں پر منطبق ہوگی۔ نہ بمعنی شرعی۔ کما فی الفتح والتعلیق۔ پھر نیت اور ارادہ میں فرق یہ ہے کہ ارادہ اس اصدار المراد کو کہا جاتا ہے کہ جس میں غرض کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بخلاف نیت کے اس میں غرض کا اعتبار ہے اور چونکہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہ ہونا مسلمہ مسئلہ ہے۔ اس لئے نوی اللہ تعالیٰ نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ اَرَادَ اللہ تعالیٰ مستعمل ہے۔ کما فی فیض الباری۔ پھر نیت کلام عرب میں دو طرح مستعمل ہے۔ اوّل تمییز عمل عن عمل وتمییز عبادۃ عن عبادۃ کے لئے۔ دوم تمییز معبود عن معبود کے لئے۔ کالتمییز بین اہل اخلاص وبین اہل ریاء وسمعۃ۔ یہ حدیث اگرچہ اپنی عمومیت کی بنا پر دونوں کو شامل ہے لیکن بالقصد استعمال ثانی معتبر ہے۔ کیونکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مخلص جو طالب رضاء مولیٰ ہے اور غیر مخلص جو طالب دنیا وعورت ہے اس میں فرق کر دیا۔ عمل کو عمل سے فرق نہیں کیا گیا۔ کما فی التعلیق۔

انما حرف حصر کی بنا پر حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ لا عمل الا بالنیۃ۔ تو یہاں بغیر نیت کے ذات عمل کو نفی کرنا مراد نہیں جو ظاہرًا مفہوم ہوتا ہے کیونکہ عمل کا وجود بغیر نیت بھی ہو جاتا ہے بلکہ مراد نفی احکام ہے۔ چنانچہ علامہ طیبی نے کہا کہ چونکہ حدیث کے مخاطب اہل لسان ہیں لہٰذا ان کو یہی بتایا گیا ہے جو بغیر شارع کے معلوم نہ ہو اس لئے مایفید الحکم الشرعی پر حمل کیا جائے گا یعنی عمل کا حکم شرعی بغیر نیت نہیں ہے۔ اب بالنیات کے جار مجرور کے متعلق کیلئے محذوف ماننے کی ضرورت ہے کہ جس میں اختلاف ہے۔ شوافع کے نزدیک تقدیر عبارت یہ ہے: صحۃ الاعمال بالنیات، کیونکہ ظروف کے متعلقات افعال عامہ ہی ہوتے ہیں۔ صحۃ بھی افعال عامہ سے ہے۔ لیکن اس تقدیر پر دو تخصیص لازم آتی ہے۔ اوّل یہ کہ اعمال صرف دنیا کا ہو۔ کیونکہ صحت جو استجماع الشرائط والارکان بحیث یسقط الفرض عن ذمتہ، کا نام ہے۔ وہ دنیوی احکام میں سے ہے لہٰذا حدیث دنیوی احکام پر مقصور ہوگی حالانکہ وہ عام ہے۔ اور تخصیص ثانی یہ کہ حدیث ان احکام سے خاص ہوگی کہ جس میں صحت وفساد دونوں کا احتمال ہو کیونکہ صحت ان افعال میں جاری ہے کہ جس میں حلت وحرمت کی دونوں جہت ہو اور جو قطعًا حرام۔ مثلاً زنا وسرقہ۔ یا جو قطعًا حلال ہو حدیث عام ہونے کے باوجود اس قسم کے افعال کو شامل نہیں کریگی۔ اور احناف نے لفظ ثواب کو مقدر مانا "انی ثواب الاعمال بالنیات" کیونکہ حدیث میں بھی فہجرتہ الی اللہ ورسولہ سے ثواب کا ذکر ہے۔ لیکن اس وقت بھی دو تخصیص ہوتی ہے۔ کیونکہ ثواب وعقاب احکام اُخرویہ میں سے ہیں لہٰذا احکام آخرت سے تخصیص کی ضرورت ہے۔ پھر صرف طاعات کے ساتھ تخصیص کی بھی ضرورت ہے۔ کیونکہ ثواب صرف طاعات پر ہوتا ہے۔ لہٰذا احکام دنیویہ اور معاصی کا ذکر حدیث سے خارج ہو جانا پڑتا ہے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الباری وفیض الباری۔

دراصل تقدیر صحت یا تقدیر ثواب کی بنا ایک مسئلہ مختلف فیہا پر ہے وہ یہ ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے یا نہیں۔ چنانچہ مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، ابو ثورؒ اور داؤد ظاہری کے نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ بغیر اس کے وضو صحیح نہیں لقولہ علیہ السلام انما الاعمال بالنیات۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ وسفیان ثوریؒ کے نزدیک نیت شرط نہیں اصل میں اس اختلاف کا منشا بھی یہی ہے کہ وضو عبادت محضہ میں سے ہے کہ جس میں فقط قربت مراد ہو کر نیت بالاتفاق شرط ہے یا نظافت وطہارت محضہ میں سے ہے کہ جس میں نیت بالاتفاق شرط نہیں۔ کما فی التعلیق الصبیح نقلاً عن بدایۃ المجتہد۔ لیکن حق یہ ہے کہ وضو نظافت میں سے ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے آیت وضو کے بعد فرمایا مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطہرکم۔ وقولہ علیہ السلام مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ اس قسم کی آیات واحادیث سے وضو نظافت وطہارت میں سے ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ وثیابک فطہر۔ لہٰذا وضو اور غسل ثیاب کو باب

طہارت سے شمار کیا گیا لہٰذا غسل ثیاب کی طرح وضو میں بھی نیت شرط نہ ہوگی۔ کما ہو فی التعلیق وسیأتی بحثہ ان شاء اللہ تعالیٰ مفصلاً۔ چونکہ صحت یا ثواب کو مقدر ماننے سے حدیث اپنے عموم پر نہیں رہتی کما مر۔ لہٰذا حق یہی ہے کہ یہ حدیث کسی عمل میں وجود نیت وعدم نیت کے متعلق وارد نہیں۔ ایسا ہی اشتراط نیت کے متعلق بھی وارد نہیں ہے۔ کما صرح بہ القاضی البیضاوی فی شرح المصابیح (التعلیق) بلکہ نیت صحیحہ و فاسدہ کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے وارد ہے۔ لہٰذا من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ میں نیت صحیحہ کا ذکر ہے۔ اور من کانت ھجرتہ الی دنیا الخ میں نیت فاسدہ کا بیان ہے پس حدیث کا آخری حصہ ابتدائی حصہ کیلئے گویا کہ تفصیل ہے تو اس حدیث سے نیت صحیحہ کا فائدہ و نیت فاسدہ کا نقصان بیان کرنا مقصود ہے۔ تاکہ حدیث عام رہ کر کلام جامع و تام بن سکے جو علوم نبوت کے شایان شان بھی ہے۔ چنانچہ یہ عموم بخاری کے اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے جو انہوں نے فرمایا لکل امرء ما نوی فدخل فیہ الایمان والوضوء والصلوٰۃ والزکوٰۃ الخ۔ جب حدیث عام ہے لہٰذا تقدیر عبارت بھی عام ہونی چاہئے نحو عبرۃ الاعمال او ثمرۃ الاعمال او حسبۃ الاعمال او زینۃ الاعمال او قبولیۃ الاعمال بالنیات۔ یعنی عمل ایک خاکہ ہے کہ جس میں کسی قسم کی زینت و قبولیت و خوشنمائی و کشش وغیرہ نہیں جیسی نیت ہوگی عمل بھی اسی قسم کا ہوگا۔ ان خیراً فخیراً وان شراً فشراً۔ چنانچہ نیت کی خرابی کی وجہ سے اعمال بیکار و حبط ہونا آیت سے بھی ثابت ہے من کان یرید الحیوٰۃ الدنیا وزینتھا نوف الیھم اعمالھم فیھا وھم فیھا لا یبخسون اولئک الذین لیس لھم فی الاٰخرۃ الا النار وحبط ما صنعوا فیھا۔ ابن ماجہ کی ایک حدیث سے بھی یہی ثابت ہے۔ حیث قال علیہ السلام انما الاعمال کالوعاء اذا طاب اسفلہ (ای نیتہ) طاب اعلاہ واذا فسد اسفلہ فسد اعلاہ قولہ صلے اللہ علیہ وسلم انما لکل امرء ما نوی۔ قرطبیؒ نے کہا کہ اس جملہ ثانیہ میں اشتراط نیت کی تحقیق و تاکید ہے۔ نیت کا معاملہ اہم بالشان ہونے کی بناء پر ایک ہی مضمون کو بعنوان دیگر اعادہ کرکے تاکید مقصود ہے گویا کہ جب انما الاعمال بالنیات سے ثابت ہوا کہ نیت ہی عمل کیلئے علت باعثہ ہے اگر نیت صحیح ہے تو عمل مقبول، ورنہ مردود ہے۔ اس لئے تاکیداً فرمایا کہ ہر آدمی کو نہیں حاصل ہوگا مگر جو اس نے نیت کی۔ اگر نیت بخیر ہے تو بہتر ورنہ بدتر۔ یا تاکید نہیں بلکہ تاسیس ہے جو بہ نسبت تاکید افضل بھی ہے۔ تو عند البعض جملہ اولیٰ اعمال کی حالت کے متعلق ہے کہ عمل نیت کے تابع ہو کر اس پر حکم مرتب ہوگا۔ اور جملہ ثانیہ عامل کی حالت کے متعلق ہے کہ عامل کو نہیں حاصل ہوگا مگر جو اس نے نیت کی۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ جملہ اولیٰ لبیان الربط بین النیۃ والعمل ہے۔ لیکن جملہ ثانیہ کا تقاضا یہ ہے کہ عمل کو اس کی شرائط کیساتھ بیان کرنے کے بعد جو نیت کی اس کو ہی حاصل ہوگا اور اگر کچھ بھی نیت نہیں کی تو کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔ امام نوویؒ نے کہا کہ جملہ اولیٰ تو وہی ربط کے فائدہ کیلئے ہے۔ ثانی جملہ سے تعیین منوی جو شرط ہے اس کو بیان کرنا مقصود ہے مثلاً کسی کی متعدد نماز فوت ہوئی ہو تو بوقت قضا مطلق یہ نیت کرنا کہ فائتہ کو ادا کر رہا ہوں، یہ کافی نہیں۔ بلکہ صلوٰۃ فائتہ ظہر یہ میں سے ظہر پڑھ رہا ہے یا عصر تعیین کی ضرورت ہے۔ ابن سمعانی نے آمالی میں کہا کہ جو اعمال خارج عن العبادۃ ہیں مثلاً اکل و شرب، اس میں بغیر نیت قربت ثواب جو حاصل نہ ہوگا اس کے بیان کے لئے جملہ ثانیہ ہے۔ اکل سے اگر قوت علی الطاعۃ کی نیت ہو تو ثواب ہے ورنہ نہیں۔ عند البعض جملہ ثانیہ سے مستقل فائدہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نیت میں نیابت باعتبار اصل کے جاری نہیں بلکہ جس نے جو نیت کی اس کو وہی ملے گا۔ غیر کی نیت سے کچھ فائدہ نہیں۔ حج و زکوٰۃ وغیرہ میں جو نیابت جاری ہے وہ خلاف اصل ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ باعتبار اصل قاعدہ کے نیابت جاری نہیں۔ فلا اشکال۔ ابن عبد السلام نے کہا کہ جملہ اولیٰ اس کے بیان کے لئے ہے کہ اعمال میں سے کونسا عمل معتبر ہے۔ چنانچہ اس کو بیان کیا گیا کہ جو عمل مع النیۃ ہو وہی معتبر ہے۔ اور جملہ ثانیہ اعمال پر جو ثمرہ مرتب ہوگا اس کے بیان کے لئے ہے۔ بعض نے کہا کہ جملہ اولیٰ سے جب عمل نیت کے ساتھ مربوط ہونے کو بیان کیا۔ اب جملہ ثانیہ سے غرض یہ بیان کرنا ہے کہ تعدد و وحدت اجر، تعدد نیت و وحدت نیت پر ہے۔ ایک عمل پر جتنی نیت

حدیث انما الاعمال بالنیات۔ وانما لکل امرء ما نوی۔ وفیہ مسئلۃ القرآن

کرے اتنا ہی اجر ملے گا۔ مثلاً مسجد میں جانے وقت حضور جماعت و زیارت مسلمین و عیادت مریض و صحبت اکابر و ترغیب ناس وغیرہ کی جتنی بھی نیت کرے گا ثواب بھی اس قدر ہوگا۔ اسی بحث میں حضرت مفتی اعظم مولانا فیض اللہ صاحب کا ترغیب الامۃ ایک رسالہ بھی ہے فلیطالعہا ان شئت التفصیل۔ بعض نے کہا کہ جملۂ اولیٰ علت فاعلیہ ہے جیسا کہ فاعل فعل میں مؤثر ہے ایسے ہی نیت بھی عمل میں مؤثر ہے۔ اور جملۂ ثانیہ اس غایت و ثمرہ کے بیان کے لئے ہے جس کیلئے فعل کیا جاتا ہے۔ بعض نے کہا کہ جملۂ اولیٰ بمنزلۂ اہل عرف بطور مقدمہ عقلیہ کے کہا گیا ہے کہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ عملوں کا پھل نیت سے ہے پھر وضاحت کے لئے اس مقدمہ عقلیہ کو کہنے کے بعد جملۂ ثانیہ کو بطور حکم شرعی کے کہا گیا کہ ہر آدمی کی جزا و سزا اس کی نیت کے اعتبار سے ہے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الباری و فیض الباری و التعلیق الصبیح تلک عشرۃ کاملۃ۔

کرمانی نے ائمہ نحو سے نقل کیا کہ تقدیم خبر علی المبتدا بھی مفید حصر ہے چنانچہ انما لکل امرئ ما نوی، میں دو قسم کا حصر موجود ہے۔ ایک قصر المسند علی المسند الیہ جو انما حرف حصر سے ثابت ہے۔ دوسرا تقدیم الخبر علی المبتدا سے ہے لان تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر۔ کمافی الفتح۔ پھر ما نوی سے مشہو تو یہی ہے کہ غایت و ثمرہ مراد ہے یعنی جیسی نیت ہے غایت و ثمرہ بھی اسی قسم کا مرتب ہوگا۔ لیکن حق یہ ہے کہ ما نوی سے عین وہ عمل مراد ہے جس عمل کی نیت کی گئی ہے تو عامل آخرت میں اپنے عین عمل کو پاوے گا۔ لقولہ تعالیٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا۔ چونکہ بعینہٖ اسی عمل کو آخرت میں پاوے گا اس لئے آئندہ جملۂ ثالثہ میں شرط و جزا کے اندر ایک ہی قسم کے الفاظ لائے گئے۔ لہٰذا اتحاد بین الشرط و الجزاء کا جواب دینے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ ہٰکذا فی فیض الباری۔

قولہ علیہ السلام فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ۔ چونکہ یہاں تین چیزیں ہیں۔ عمل اس کی طرف اشارہ کیا بقولہ فمن کانت ہجرتہ، کیونکہ ہجرت عمل ہے۔ اور نیت جس کی طرف اشارہ سے بقولہ الی اللہ۔ یہی نیت ہے۔ اور غایت جس کی طرف اشارہ ہے بقولہ فہجرتہ الی اللہ و رسولہ۔ یہی غایت ہے۔ ایسا ہی آئندہ جملہ میں بھی یہی تین چیزیں متحقق ہیں۔ کما فی فیض الباری۔ اور ہجرت بمعنی الترک، و فی الشرع ترک ما نہی اللہ عنہ۔ اور ہجرت اسلام میں دو طرح واقع ہوئی اوّل الانتقال من دار الکفر الی دار الامن کما فی ہجرۃ الحبشۃ۔ ثانی ہجرت من دار الکفر الی دار الایمان۔ یہ اس وقت ہے کہ جب حضور مدینہ میں جاکر مستقر ہوئے۔ اس زمانہ میں فتح مکہ تک ہجرت انتقال الی المدینہ کے ساتھ خاص تھی۔ کما فی الفتح۔

اشکال یہ کہ اصل یہ ہے کہ شرط و جزا کے درمیان تغایر ہو فلا یقال من اطاع اطاع بل یقال من اطاع نجا۔ اور حدیث مذکور میں دونوں متحد ہے جو خلاف اصل ہے۔ جواب یہ کہ تغایر بین الشرط و الجزاء کبھی لفظاً ہوتا ہے جو اکثر و بیشتر ہے اور کبھی معنیً ہوتا ہے اگرچہ لفظ میں ایک ہو نحو انت انت الصدیق الخالص۔ یہاں بھی معنیً تغایر ہے نحو فمن کانت ہجرتہ الی اللہ و رسولہ فقد وقع اجرہ علی اللہ۔ کما حکی عن الطیبیؒ۔ یا شرط و جزا میں اتحاد کبھی مبالغۃً فی التعظیم یا مبالغۃً فی التحقیر کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہاں بھی ہجرت الی اللہ و رسولہ کی عظمت کی بنا پر خدا و رسول کے ذکر سے تبرک و لذت حاصل کرنے کے لئے مکرر لایا گیا۔ اور ہجرت الی الدنیا چونکہ قابل تعظیم ہے اور نہ اس کے ذکر میں کسی قسم کا تبرک و لذت ہے اس لئے اجمالاً کہدیا ما ھاجر الیہ یا چونکہ اغراض دنیا غیر محصور ہے اس لئے ما موصولہ عامہ سے تعبیر کیا گیا اور ہجرت الی اللہ و رسولہ میں چونکہ تعدد نہیں اس پر تنبیہ کے لئے اسی کو بعینہٖ مکرر لایا گیا۔ ہٰکذا فی الفتح و التعلیق۔

قولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امرأۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ یہاں لفظ دنیا جو عام ہے اس کے بعد امرأۃ کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ عورت دنیا کے اعظم فتن میں سے ہے لقولہ تعالیٰ زین للناس حب الشہوات من النساء۔ و قولہ علیہ السلام ما ترکت بعدی فتنۃ اضر علی الرجال من النساء۔ اس لئے زیادتی تحذیر کے واسطے بطور اہتمام عورت کو خاص کرکے ذکر کیا۔ یا چونکہ حدیث کا شان نزول ام قیس یعنی قیلہ نامی ایک عورت کا

بحث الحصر ان ھھنا و فیما المراد بقولہ ما نوی۔ بحث قولہ فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ۔ و معنی الھجرۃ مع اشکال اتحاد الشرط و الجزاء و جوابہ۔ بحث قولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا الخ۔ و وجہ تخصیصہا بالذکر

واقعہ ہے جو ابن مسعود رضؓ سے مروی ہونا ماسبق میں گذرا۔ اس لئے عورت کو خاص کرکے ذکر کیا۔ کذا فی الفتح والتعلیق۔

فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ :۔ میں اجمال کی وجہ ماسبق میں گذری لیکن اس میں دو صورت ہیں۔ کما قالہ الکرمانیؒ اوّل یہ کہ حرف الی ہجرتہ سے متعلق ہوکر مبتدا ہے خبر محذوف کا ای قبیحۃ وغیر صحیحۃ۔ دوسرے یہ کہ فہجرتہ مبتدا، الی ما ہاجر الیہ خبر۔ کما ہو المشہور اور جملہ خبریہ خبر ہے اس مبتدا کی جو من موصولہ مع الصلہ سے تھا۔ کما فی الفتح۔ قولہ متفق علیہ اس حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جس کو بخاری و مسلم نے اپنی اپنی کتاب میں لائے ہیں۔ اور دونوں حضرات محدثین میں سے اعلیٰ و افضل ہونے کے اعتبار سے اصطلاح حدیث میں ان دونوں کو شیخین بھی کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اصطلاح فقہاء میں امام اعظمؒ و ابو یوسفؒ کو شیخین سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اشکال یہ کہ مصنفؒ نے اس حدیث کو ابواب قائم کرنے سے قبل کیوں تحریر کیا اس کی کیا وجہ اور اس میں کیا فائدہ ہے؟ جواب یہ کہ چونکہ آئندہ کتاب الایمان والعبادات میں اس حدیث سے بہت بڑا نفع ہے کیونکہ ایمان و عبادات کا اعتبار بھی نیت ہی سے ہے اس لئے تمام ابواب سے اس کو مقدم کیا۔ کما فی الفتح۔ یا چونکہ حافظ ابن مہدی وغیرہ سے یہ گذرا ہے کہ من اراد ان یصنف کتابا فلیبدأ بہذا الحدیث" اسی بنا پر مصنفؒ نے بھی اس کو مقدم کیا ہے یا زرکشی سے منقول ہے کہ چونکہ حق تعالیٰ نے ہر عبادت میں اخلاص نیت کا حکم دیا ہے بقولہ تعالیٰ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ۔ اور کتاب لکھنا خصوصاً فن حدیث میں ایسے ہی تعلیم و تعلم خصوصاً فن حدیث کا یقیناً عبادت ہے۔ لہٰذا معلم و متعلم کو وقت ابتداء تعلیم و تعلم نیت کو خالص کرنے کیلئے یہ حدیث ابتداء ہی میں خطبہ کے اندر لائے کیونکہ حضرت عمرؓ نے بھی اس کو منبر پر بوقت خطبہ فرمایا تھا کما فی البخاری، سمعت عمر بن الخطابؓ علی المنبر یقول سمعت النبی علیہ السلام۔ الحدیث۔ کمال توجہ کی بنا پر حضور صلعم کی ذات ہی کو سمعت کا مفعول بنا کر ذات کو مسموع بنا دیا۔ حالانکہ سمعت قول النبی علیہ السلام کہنا چاہئے تھا۔ فافہم

کتاب الایمان

چونکہ اعمال و عبادات کی مقبولیت ایمان پر موقوف ہے اس لئے کتاب الایمان کو مقدم کیا گیا اور چونکہ تقریر ہذا میں جہاں تک ہوسکے اختصار ہی ملحوظ ہے اس لئے ایمان کے متعلقہ ابحاث میں سے ملخص و منتخب طور پر ضروری امور کو بیان کرنا ہے۔ واللہ الموفق والمعین۔

ایمان لغت میں بمعنی تصدیق ہے کقولہ تعالیٰ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا، اے بمصدق لنا۔ ماخوذ از امن، گویا کہ مصدق نے تصدیق کرکے مصدق کو تکذیب و مخالفت سے مامون کردیا۔ کذا فی البیضاوی و فتح الباری، و فتح الملہم عن الغزالی۔ پھر اصطلاح شرع میں ایمان تصدیق و اعتقاد کرنا، اُن احکام کا جن کا دین محمدی سے ہونا بداہۃً معلوم ہوا ہے۔ یعنی جن احکام کا من الدین ہونا مشہور بین العوام والخواص ہو خواہ وہ حکم فی نفسہ بدیہی ہو یا نظری و استدلالی۔ کما ہو رأی القاضی البیضاوی۔ لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ حکم قطعی جو غیر مشہور ہے اس کا انکار کفر نہ ہوگا۔ کیونکہ ایمان تو مشہور حکم کی تصدیق کا نام ہے اس لئے منہیات شرح عقائد نسفیہ میں ہے کہ ایمان تصدیق کرنا اُن احکام کا جن کا دین محمدی سے ہونا بطریق یقین جانا گیا۔ لہٰذا جو حکم ثابت بالظن ہے کالاحکام الثابتۃ بخبر الآحاد والقیاس لایجب التصدیق بہا۔ حجۃ الاسلام امام غزالیؒ سے اُن کے رسالہ فیصلۃ التفرقۃ بین الایمان والزندقہ میں ہے کہ ایمان تصدیق النبی بجمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام، والکفر تکذیب النبی علیہ السلام فی شیٔ مما جاء بہ۔ اب ایمان میں تو جمیع احکام کی تصدیق کی ضرورت ہے لیکن

بحث تعریف الایمان لغۃً واصطلاحاً وفیہ تسمیۃ اقوال۔

بحث تعریف الایمان لغۃً وشرعاً۔ بحث وجہ تقدیم ہذا الحدیث علی تبویب الابواب۔ بحث تعریف الایمان لغۃً واصطلاحاً وفیہ تسمیۃ اقوال۔

کفر میں جمیع احکام کی تکذیب کی حاجت نہیں بلکہ کسی ایک حکم کی تکذیب کافی ہے۔ چونکہ غزالیؒ کی تعریف سے وہ شخص جو بالاتفاق کافر ہے یعنی جس کے اندر نہ تصدیق ہے نہ تکذیب اسپر تعریف کفر صادق نہیں آتی اس لئے امام رازیؒ نے کہا کہ ایمان تصدیق النبی علیہ السلام بما جاء بہ والکفر عدم تصدیق النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی شیٔ مما جاء بہ۔ اب جسکو نہ تصدیق ہے نہ تکذیب وہ حد کفر میں داخل ہوا۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے منقول ہے کہ ایمان کتاب اللہ کے ظاہراً و باطناً اقرار کرکے اس کے معانی کو اسی کتاب اللہ و احادیث کے مراد کے موافق بیان کرنا ہے۔ اور ظاہراً و باطناً اقرار کتاب کے بعد اس کے معانی حدیث و قرآن کے مراد کے خلاف بیان کرنا الحاد و زندقہ ہے۔ مثلاً قرآن میں جو جنت و جہنم کا ذکر ہے اس کا اقرار تو کیا لیکن جنت و جہنم سے معنوی باطنی سرور و حزن مراد لیا جو قرآن و حدیث کے خلاف ہے اور فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ کا اقرار کرکے نعلین سے صغریٰ و کبریٰ مراد لینا وغیرہ الحاد و زندقہ ہے اور صراحۃً انکار کر دینا کفر ہے۔ اگر اقرار لساناً ہو تو لیکن قلب کفر ہے تو منافق ہے۔ کما فی المسوی شرح المؤطا اور حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا کہ ایمان تصدیق النبیؐ بما جاء بہ بالاعتماد علی النبی۔ اگر اپنے دلائل عقلیہ کی بنا پر ما جاء بہ النبی کی تصدیق کرے وہ مؤمن ہی نہیں۔ لقولہ تعالیٰ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت۔ الآیۃ کما ہو منقول عن العارف الجامیؒ حیث قال اقرار التوحید بالاعتماد علی النبیؐ ایمان الخ۔ حضرت امام محمد بن الحسن الشیبانی سے منقول ہے کہ ایمان تصدیق النبیؐ بما جاء بہ مع البری عن جمیع ما سوی اللہ تعالیٰ یعنی تمام ماسوی اللہ سے بیزاری کے ساتھ تصدیق کرنا ہی ایمان ہے۔ ع تولا بے تبرا نیست ممکن۔ اسی قول کو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے آیت ہذا سے تائید کی ہے حیث قال تعالیٰ قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برءؤا منكم ومما تعبدون من دون الله۔ چنانچہ محمدؒ نے فرمایا کہ جو ماسوی اللہ سے بری نہیں وہ منافق ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ و مرزا مظہر جان جاناںؒ و شاہ ولی اللہؒ و قاضی ثناء اللہؒ سے منقول ہے کہ ایمان کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت، صورت ایمان تصدیق بالجنان و عمل بالارکان اور اقرار باللسان ہے۔ اور حقیقت ایمان مقتضائے طبیعت کا مقتضائے شریعت کے تابع ہونا ہے۔ کقولہ علیہ السلام لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به۔ والیہ اشار بقولہ تعالیٰ وحبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان اولئك هم الراشدون۔ اور فضل خداوندی ہے کہ بندہ صرف صورت ایمان کا مکلف ہے۔ اگرچہ کمال ایمان حقیقت پر موقوف ہو۔ ہذا کلہ من فیوضات حضرت العلام شیخ التفسیر مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ سمعتہ اذنای ووعاہ قلبی فرحمہ اللہ۔

ثم کفر لغۃً بمعنی الستر وجحد النعمۃ وتناسیہا۔ کفر کے معنی اصطلاحی ماسبق میں گذرے ہیں۔ واحدی سے منقول ہے کہ کفر کے متعدد اقسام ہیں۔ کفر انکار یعنی قلب و لسان سے انکار کرے حق کا نہ معتقد ہے اور نہ مقر۔ کفر الجحود یعنی حق کو اپنے دل سے پہنچانتا تو ہے لیکن زبانی اقرار نہ کرے۔ ککفر ابلیس۔ ومنہ قولہ تعالیٰ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به۔ یعنی کفر الجحود وکفر المعاندہ یعنی حق کو اپنے دل سے جانتا ہو اور اقرار باللسان بھی کرے تاہم قبول نہیں کرتا ہے اور نہ اس کو اپنا دین بناتا ہے کلکفر ابی طالب۔ کفر النفاق یعنی اقرار باللسان تو کرتا ہے لیکن قلب میں کفر و انکار ہے۔ کما فی الفیض الباری وحواشیہ وغیرہ

المذاهب في الايمان: فرقہ مرجیہ کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے اور اقرار نہ شرط ہے اور نہ شطر ہے حتی کہ اُن کا قول مشہور یہ ہے کہ لا تضر مع الايمان معصية وقالوا ان المؤمن وان عصى لا يدخل النار۔ کما فی فیض الباری وفتح الملہم۔ ان کے مقابلہ میں فرقہ کرامیہ کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے جو نجات کیلئے کافی ہے۔ سواء وجد التصديق ام لا۔ کما فی فیض الباری و فتح الباری۔ فرقہ جہمیہ کے نزدیک ایمان علم و معرفت کا نام ہے اذا كان العلم في قلوبهم فهم مؤمنون كامل الايمان۔ حالانکہ وَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ سے صراحۃً ان پر رد ہے۔ کما فی فتح الملہم

بحث معنی الکفر لغۃً واصطلاحاً وتقسیمہ

بحث الایمان عند السلف والخلف وتقسیمہ الی اقوال۔

احمدؒ کے نزدیک حضور سے جمیع مامورات پر عمل کرنے و تمام منہیات سے بچنے پر بیعت کرنے کا نام ایمان ہے جس نے خلاف شرع کوئی کام کیا اس کا ایمان ناقص ہوگیا تو احمدؒ بھی زیادتی و نقص ایمان کے قائل ہیں۔ کمافی فیض الباری وحاشیتہ قطان اشعری کے نزدیک اقرار بشرط التصدیق کا نام ہے۔ خوارج کے نزدیک ایمان ہو التصدیق بالجنان والعمل بالارکان والاقرار باللسان، چونکہ یہ لوگ عمل کو ایمان کا جز حقیقی مانتے ہیں اس لئے ترک عمل کفر ہے۔ معتزلہ کے نزدیک بھی ایمان اعتقاد، عمل اقرار مجموعہ امور ثلثہ سے مرکب ہے لیکن ترک عمل سے حد ایمان سے تو خارج ہے لیکن حد کفر میں داخل نہیں بلکہ وہ لوگ منزلۃ بین المنزلتین مانتے ہیں۔ والتفصیل فی الکتب الکلامیہ کمافی فیض الباری وغیرہ۔ حضرات اہل سنت والجماعۃ امت وسط کا مصداق ہو کر بین بین ہیں کہ اعمال کا تارک فاسق ہے نہ کہ کافر۔ پھر ان میں اختلاف ہے کہ جمہور محدثین و شافعیؒ کے نزدیک ایمان امور ثلثہ مذکورہ سے مرکب ہے لیکن تارک عمل خارج از ایمان یا داخل فی الکفر نہیں بلکہ فاسق ہے اور اعمال کمال ایمان کی شرط ہے جس کا منکر اہل سنت میں سے کوئی بھی نہیں۔ وسیجئ تفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ کمافی فیض الباری، وفتح الباری علامہ عینی نے بواسطہ حافظ الدین النسفی نقل کیا کہ امام اعظمؒ و شیخ ابوالحسن اشعریؒ (فی احد الروایتین عنہ) وابو منصور ماتریدی وجمہور متکلمین کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی ہی کا نام ہے۔ اور اقرار باللسان ایمان کی شرط ہے لاجراء الاحکام الدنیویۃ۔ اور علامہ عینی نے بواسطہ امام فخر الاسلام مذہب فقہاء بھی نقل کیا کہ ایمان اصل میں تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار بھی ایمان کا رکن ہے۔ لیکن لیس باصلی کالتصدیق بل رکن زائد۔ ولہذا یسقط حالۃ الاکراہ والعجز۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وفیض الباری وحاشیتہ۔

حاصل یہ ہوا کہ جمہور محدثین و شافعیؒ کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے جس پر ابو طالب مکی نے قولہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سے دلیل بھی دی حالانکہ یہ اُن کی غرض کے مخالف ہے۔ کیونکہ عمل کو ایمان پر عطف کرنے سے تغایر مفہوم ہوتا ہے۔ اور امام اعظمؒ وغیرہ جو عدم جزئیت عمل کے قائل ہیں اُس پر علامہ عینیؒ نے دلیل قائم کی کہ قرآن میں حق تعالیٰ نے بزبان عرب اٰمنوا باللہ سے خطاب کیا اور اہل عرب لفظ ایمان سے صرف معنی تصدیق مراد لیتے ہیں۔ لہذا عمل کی جزئیت ثابت نہیں۔ اگر اس معنی سے نقل کرکے معنی دیگر مراد لیتے وہ ہم تک پہنچتے۔ ان تمام آیات واحادیث کہ جن سے محل ایمان قلب ہونا ثابت ہے کقولہ تعالیٰ اُولٰٓئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِہِمُ الْاِیْمَانَ وقولہ تعالیٰ ولم تؤمن قلوبہم۔ وقولہ علیہ السلام لِاُسَامَۃَ رضہ حین قتل مَنْ قَالَ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ہَلَّا شَقَقْتَ قَلْبَہٗ۔ سے ثابت ہے کہ ایمان صرف تصدیق ہے جو فعل قلب ہوتا ہے۔ نیز کفر ایمان کی ضد ہے لقولہ تعالیٰ ومن یکفر بالطاغوت ویؤمن باللہ۔ اور کفر بمعنی التکذیب والجحود ہے۔ یہ دونوں قلب سے ہوتے ہیں لہذا اس کی ضد جو ایمان ہے وہ بھی قلبی ہوگا نہ کہ عمل اِذ لا تضاد عند تغایر المحلین۔ نیز قرآن میں جابجا عمل کو ایمان پر عطف کیا: اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ۔ وغیرہ لہذا عمل ایمان سے خارج ہے ورنہ عطف سے تکرار بلا فائدہ ہوگا۔ نیز ایمان کو عمل صالح کی ضد کے ساتھ مقارنت کی گئی ہے۔ کمافی قولہ تعالیٰ وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا اور شئی کی مقارنت اپنے جزء کی ضد کے ساتھ جائز نہیں۔ جب یہاں عمل صالح کی ضد کے ساتھ مقارنت ہے۔ لہذا عمل جزء نہ ہوگا نیز حق تعالیٰ نے ایمان کو صحت عمل کیلئے شرط قرار دیا وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَھُوَ مُؤْمِنٌ۔ واطیعوا اللہ و رسولہ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ۔ وشرط الشئی یکون خارجا عن ماہیتہ۔ نیز حق تعالیٰ نے عباد کو اسم ایمان سے خطاب کرکے اعمال کا مکلف بنایا کمافی آیات الصلوٰۃ والصوم والوضوء معلوم ہوا کہ عمل مفہوم ایمان سے خارج ہے ورنہ خطاب بالایمان کے بعد مستقل اعمال کا حکم کیوں دیا۔ نیز حدیث جبریلؑ میں ما الایمان کے سوال پر حضورؐ نے صرف تصدیق کو ذکر کیا حیث قال اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰہِ الخ۔ عمل کو ذکر نہیں کیا اگر عمل ایمان میں داخل ہوتا تو جواب ناتمام ہوتا۔ کہ جس پر دین کا اطلاق کرنا صحیح نہ ہوتا حیث قال اَتَاکُمْ لِیُعَلِّمَکُمْ دِیْنَکُمْ۔ نیز حق تعالیٰ نے مؤمنین کو توبہ کا حکم دیا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا

بحث الاختلاف فی جزئیۃ العمل للایمان وعدم الجزئیۃ

الی اللہ توبۃ نصوحا معلوم ہوا کہ ایمان معصیت کے ساتھ جمع ہوتا ہے لان التوبۃ لا تکون الا من المعصیۃ۔ اور معصیت شارع کے حکم کے موافق عمل نہ کرنے کا نام ہے لہٰذا ایمان عمل نہ کرنے کے ساتھ جمع ہوگا تو عمل جزء نہ ہوگا۔ انتہی۔

اور ایمان جو تصدیق قلبی مع الاقرار مع قطع النظر عن العمل کا نام ہے۔ اس پر صریح دلیل یہ ہے کہ ۱۔ ان رجلا من الانصار جاء بامۃ سوداء فقال یا رسول اللہ ان علی رقبۃ مؤمنۃ فان کنت تری ھذہ مؤمنۃ فاعتقھا فقال النبی علیہ السلام لھا اتشھدین ان لا الہ الا اللہ قالت نعم۔ الحدیث۔ وفی آخرہ قال علیہ السلام اعتقھا۔ رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ یہاں حضورؐ نے تصدیق قلبی پر اقرار کرنے سے مؤمنہ قرار دیا۔ عمل کا ذکر نہیں کیا۔ کما قررہ شیخ الاسلام العلامۃ العثمانی۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم

اشاعرہ و معتزلہ و محدثین اور شافعیؒ و احمدؒ وغیرہ ایمان میں زیادتی و نقصان کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ موافقت خوارج سے بچنے کے لئے قول بنقصان الایمان سے توقف کیا۔ کما فی حاشیۃ الفیض الباری۔ امام اعظمؒ اور احنافؒ و اکثر علماء و امام الحرمین کے نزدیک ایمان میں زیادتی و نقصان نہیں ہے۔ کما فی فتح الملہم و فیض الباری۔ اور حضرت شاہ انورؒ نے اولاً یہ کہا ہے کہ اگرچہ امام اعظمؒ سے یہی مشہور ہے کہ زیادتی و نقصان نہیں ہے لیکن اس پر کوئی نقل صریح و صحیح نہیں ہے اور جس فقہ اکبر میں یہ قول امام کی طرف منسوب ہے حق یہ ہے کہ وہ امام کی تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ کی تصنیف ہے۔ پھر اخیر میں جا کر شاہ صاحبؒ نے کہا۔ لیکن ابو عمرو مالکی جو باب نقل میں متقنین میں سے ہیں انہوں نے شرح موطا میں اس عدم زیادتی و نقص کے قول کو امام اعظمؒ کے شیخ حمادؒ کی طرف منسوب کیا لہٰذا اس کو ماننا ہی پڑا۔ کما فی فیض الباری۔ دراصل یہ اختلاف مذکور عمل کی جزئیت و عدم جزئیت کے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف اصل میں لفظی ہے نہ کہ حقیقی۔ کیونکہ جن محدثین وغیرہ نے عمل کو ایمان کا جزء قرار دیا جب ان پر اشکال کیا گیا کہ اجزاء تو سب برابر ہوتے ہیں لہٰذا جیسا کہ نفی تصدیق سے نفی ایمان ہوتا ہے ایسا ہی نفی عمل سے بھی نفی ایمان ہونا چاہئے حالانکہ تم مخل بالعمل کو فاسق کیوں کہتے ہو بلکہ کافر کہنا چاہئے تھا۔ کما ہو منقول عن الرازیؒ۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ عمل ایمان کیلئے اجزاء حقیقیہ میں سے نہیں کہ جس کے انتفاء سے ایمان جو کل اور مرکب ہے وہ بھی منتفی ہو جائے بلکہ عمل ایسے اجزاء عرفیہ میں سے ہے کہ جس کے انعدام سے کل جو مرکب ہے وہ منعدم نہیں ہوتا۔ لہٰذا محدثین وغیرہ بھی عمل کو حقیقی جزء نہیں مانتے بلکہ جزء عرفی و کمالی مانتے ہیں جس سے ایمان میں کمال ہوتا ہے۔ امام اعظمؒ نے بھی اگرچہ عمل کو جزء نہیں بتایا لیکن مرجیہ کی طرح عمل کو بیکار بھی نہیں کہا۔ بلکہ امام نے عمل کے متعلق بہت ہی اہتمام کیا اور اعمال کو کمال ایمان کا سبب قرار دیا۔ لہٰذا محدثین جو عمل کو جزء کمالی کہتے ہیں امام اعظمؒ اس کے منکر نہیں۔ اور امام جو جزء حقیقی کے منکر ہیں وہ محدثین کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے عمل کی جزئیت و عدم جزئیت کا اختلاف لفظی ہوا نہ حقیقی۔ فافہم۔ کما فی فیض الباری مفصلا۔ لہٰذا اس لفظی اختلاف پر جو زیادتی ایمان و عدم زیادتی ایمان کا اختلاف متفرع ہے وہ بھی لفظی ہوگا۔ یعنی جن حضرات نے عمل کو جزء بتایا وہ عمل کی زیادتی و نقص کی بناء پر ایمان میں بھی زیادتی و نقص کے قائل ہیں اور جو عمل کو جزء نہیں مانتے وہ زیادتی و نقص کے بھی قائل نہیں۔ لیکن عمل کو جزء ماننے والے اسکو حقیقی جزء نہیں کہتے۔ بلکہ جزء کمالی کہتے ہیں۔ لہٰذا قائلین جزئیت کے نزدیک بھی کمال ایمان میں زیادتی و نقصان ہے نہ اصل ایمان میں جو تصدیق ہے۔ یہی امام اعظمؒ کی بھی رائے ہے کہ اصل الایمان لا یزید ولا ینقص۔ کما فی فتح الملہم و فیض الباری۔

اب محدثین وغیرہم نے جو جزئیت عمل سے جزء کمالی مراد لینے کے باوجود عمل کو جزء ایمان کہہ کر تعبیر کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرات مرجیہ کا مقابلہ کرتے ہوئے بطور علاج بالضد کے عمل کو جزء ایمان بتایا کہ مرجیہ عمل کو بیکار شئی کہتے تھے۔ کما مر فی المذاہب۔ اور امام اعظمؒ نے خوارج و معتزلہ کے مقابلہ میں عمل کو جزئیت سے خارج کیا جو عمل کو ایسا جزء مانتے ہیں کہ ترک عمل سے داخل فی الکفر یا خارج از ایمان کہتے ہیں۔ ولکل وجھۃ ھو موٰلیھا۔ تو ہر ایک بالآخر اپنے مقابل کے معذور بلکہ ماجور ہیں۔ کما فی فتح الملہم۔

ع ع ع

عمل زیادتی ایمان و نقصان و تحقیق حقیقی و لفظی۔

وجہ اقوال فی جزئیۃ و عدمہا

اور امام اعظمؒ و حنیفہ پر مرجیہ ہونے کا الزام صرف اس لئے ہے کہ امام اعظمؒ نے بمقابلہ معتزلہ و خوارج عمل کو جزئیت سے خارج کیا جو ایک صحیح قول ہے۔ لیکن جواب یہ کہ اگر امام اعظمؒ کا قول کسی خاص وجہ کی بنا پر ظاہراً و لفظاً مرجیہ کے قول کیساتھ مشترک ہونے سے مرجیہ ہونے کا الزام دیا جائے تو جزئیت عمل کے قائلین جو محدثین و شافعی وغیرہ ہیں اُن کا قول بھی ظاہراً و لفظاً معتزلہ و خوارج کے قول کے مشابہ ہے تو اُن پر بھی معتزلی و خارجی ہونے کا الزام عائد ہوگا۔ العیاذ باللہ۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔ کمافی فیض الباری۔ نیز جواب یہ کہ شہرستانی نے اپنی کتاب ملل و نحل میں کہا کہ مرجیہ دو قسم پر ہیں ایک تو مرجیہ اہل بدعت جو عمل کو بے کار بتاتے ہیں۔ دوسرے مرجیہ اہل سنت جو جزئیت عمل کے منکر ہو کر عمل کے ساتھ بہت ہی زیادہ شغف رکھتے ہیں۔ اور بڑے ہی عامل و متبع سنت ہیں۔ اور حنیفہ کو مرجیہ اہل سنت سے شمار کیا گیا ہے فلا حرج۔ کذا فی فیض الباری۔ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ مرجیہ میں ایک شخص تھا جس کا نام نعمان اور کنیت ابوحنیفہ تھی۔ جو ہمارے امام اعظمؒ نہیں۔ لہٰذا امام اعظمؒ پر مرجیہ ہونے کا الزام ہی نہ ہوگا۔

لیکن امام اعظمؒ اور اُن کے اصحاب جو عدم زیادت و نقصان کے قائل ہیں اُن پر اشکال یہ ہے کہ متعدد آیات سے تو صراحۃً زیادتی ایمان ثابت ہوتی ہے۔ کقولہ تعالیٰ واذا تلیت علیہم ایاتہ زادتہم ایمانا۔ وقولہ تعالیٰ فزادہم ایمانا۔ و فمنہم من یقول ایکم زادتہ ہذہ ایمانا فاما الذین امنوا فزادتہم ایمانا۔ و یزداد الذین امنوا ایمانا۔ ولیزدادوا ایمانا مع ایمانہم۔ وما زادہم الا ایمانا وتسلیما۔ ایسا ہی جندب بن عبداللہؓ اور ابن عمرؓ کا قول تعلمنا الایمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا ایمانا۔ اس قسم کی آیات و آثار کا ایک جواب تو وہ ہے جو فیض الباری و فتح الملہم وغیرہ سے منقول ہوا کہ زیادتی و نقصان کے قائلین بھی کمال ایمان کی زیادتی و نقصان کے قائل ہیں۔ کما مر مفصلا لہٰذا گذشتہ آیات میں بھی باعتبار کمال ایمان کے زیادتی مراد ہے نہ باعتبار اصل ایمان کے لازید ولا ینقص۔ یا جواب یہ کہ اعمال شرعیہ کے ارتکاب سے جو نور پیدا ہوتا ہے وہ نور ایمان ہے۔ لقولہ تعالیٰ افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فہو علی نور من ربہ۔ اور شرح صدر سے اعمال کی توفیق مراد ہے جس پر نور متفرع ہے۔ اس نور ایمان کے اعتبار سے زیادتی و نقص مراد ہے نہ اصل ایمان میں کما ہو مذہب امامنا الاعظمؒ کذا فی فتح الملہم۔ یا جواب یہ کہ ایمان کا اطلاق جیسا کہ تصدیق الجنان بما لابد من تصدیقہ پر ہے جیسا کہ حدیث جبریلؑ میں اُن تؤمن باللہ الخ سے مراد ہے ایسے ہی ایمان کا اطلاق اس سکینت، بشاشت، حلاوت اور طمانیت پر بھی ہوتا ہے جو مقربین کو حاصل ہے کما فی قولہ تعالیٰ وانزل السکینۃ فی قلوب المؤمنین۔ وقولہ تعالیٰ فانزل اللہ سکینتہ علی رسولہ وعلی المؤمنین۔ کما فی التعلیق الصبیح نقلاً عن حجۃ اللہ البالغہ للشاہ ولی اللہ الدہلویؒ۔ لہٰذا جن آیات سے زیادتی و نقصان ایمان کا ثبوت ہے اور جو حضرات اس کے قائل ہیں وہاں زیادتی باعتبار سکینت و طمانیت وغیرہ کے ہے نہ باعتبار اس تصدیق کے کہ جس میں تمام مؤمن عوام و خواص، صالح و فاسق شریک ہیں پس جیسا کہ انبیاء کرام میں درجات متفاوتہ و کمالات زائدہ کی بنا پر مختلف المراتب ہونیکے باوجود نفس نبوت و رسالت کے اعتبار سے کسی قسم کا تفاوت و فرق نہیں و من ہنا قولہ تعالیٰ لا نفرق بین احد من رسلہ اور جیسا کہ لوگ فضائل و فواضل، محاسن و شمائل کے اعتبار سے مختلف المراتب ہونیکے باوجود حقیقت انسانیہ میں سب مشترک و متحد ہیں اس میں کم و بیش نہیں۔ ایسے ہی حقیقت ایمانیہ میں بھی بیش و کم، زیادت و نقصان نہیں۔ اگرچہ ایمان کے اوصاف زائدہ انوار و اضواء و سکینت و طمانیت میں زیادتی و نقصان ہو۔ کذا فی تعلیق الصبیح نقلاً عن المجدد للالف الثانیؒ۔

بحث النسبۃ بین الایمان والاسلام

بحث النسبۃ بین الایمان والاسلام۔ اولاً ہر ایک کے معنی سمجھنا چاہیئے، معنی ایمان جو تصدیق ہیں

وہ تو بالتفصیل گذرے۔ باقی اسلام بمعنی مان لینے اور تابع ہو جانے کے ہے فانہ عبارۃ عن التسلیم والاستسلام بالاذعان والانقیاد۔ وعن رئیس العارفین الشیخ محی الدین ابن عربی قدس سرہٗ الایمان تصدیق ای اعتقاد والاسلام عمل ای انقیاد والاحسان رؤیۃ اوکالرؤیۃ ای اشہاد۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ اور قرآن کی بعض آیات سے ایمان و اسلام کے درمیان ترادف معلوم ہوتا ہے کما فی قولہ تعالٰی فاخرجنا من کان فیہا من المؤمنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین وہاں بالاتفاق صرف ایک ہی بیت تھا جس کے اہل پر مؤمنین و مسلمین دونوں کا اطلاق کیا گیا۔ کما فی قولہ تعالٰی یا قوم ان کنتم اٰمنتم باللہ فعلیہ توکلوا ان کنتم مسلمین ایک ہی لوگوں کو مؤمن و مسلم کہا گیا۔ لہٰذا ایمان و اسلام مرادف ہے۔ اور قرآن کی بعض آیات سے ایمان و اسلام میں تضاد و اختلاف ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کقولہ تعالٰی قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا یہاں ایمان سے مراد تصدیق قلبی ہے جس کی نفی کی گئی۔ اور اسلام سے ظاہراً زبان و اعضاء سے انقیاد مراد ہے جس کا اثبات ہے۔ اور بعض احادیث سے دونوں میں تداخل مفہوم ہوتا ہے۔ کما فی روایۃ انہ سئل علیہ السلام ای الاعمال افضل فقال الاسلام فقال ای الاسلام افضل فقال الایمان۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ پھر ترادف اس وقت ہے اگر ایمان و اسلام دونوں کو کاملاً لیا جائے بمعنی ان الاسلام موضوع للانقیاد والظاہر مشروطا فیہ الایمان، والایمان موضوع للتصدیق الباطن مشروطا فیہ القول والعمل۔ کما فی فتح الملہم۔ اور اگر ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہو اور اسلام ظاہراً تسلیم و انقیاد کو کہا جائے تو دونوں میں اختلاف و تغایر ہوگا۔ اور اگر اسلام تسلیم بالقلب و عمل بالارکان کا نام ہو اور ایمان صرف تسلیم کو کہا جائے تو دونوں میں تداخل یعنی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مذکورہ قول تو تعلیق ج۱ ص۱۴ میں ہے لیکن فتح الملہم ص۱۵۱ میں اس طرح ذکر کیا کہ والحق ان الایمان عبارۃ عن التصدیق کقولہ تعالٰی وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق۔ والاسلام عبارۃ عن التسلیم والتصدیق محل خاص وہو القلب واما التسلیم فانہ عام فی القلب واللسان والجوارح فکل تصدیق تسلیم ولیس کل تسلیم تصدیقا فوجب للغۃ ان الاسلام اعم والایمان اخص۔ کما فی الفتح۔ لہٰذا ایمان و اسلام میں ترادف یعنی تساوی و اختلاف یعنی تباین و تداخل یعنی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ثابت ہے جو متعدد آیات و احادیث سے معلوم ہوئی ہر ایک نسبت کیلئے الگ محل بھی ثابت کیا گیا کما فی التعلیق الصبیح ج۱ ص۱۴ و فتح الملہم ص۱۵۱ ج۱۔ اور ایمان و اسلام میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت متحقق نہیں۔ کما فی فیض الباری۔ وقد جوز الغزالی بینہما النسب الثلاث من الاربع غیر العموم من وجہ۔

بحث الاستثناء فی الایمان:۔ یعنی کوئی مؤمن اپنے متعلق انا مؤمن مطلقاً کہے یا قید استثناء سے مقید کرکے یہ کہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ اصحاب حدیث مثلاً ابن مسعود رضی اور ان کے تلامذہ اور سفیان ثوری و سفیان بن عیینہ و اکثر علماء کوفہ و احمد بن حنبل وغیرہ ائمہ اہل سنت ایمان میں استثناء کرتے ہوئے انا مؤمن ان شاء اللہ کہتے ہیں۔ یہی مذہب بعض احناف نے اکثر احناف متکلمین سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اہل تحقیق کے نزدیک ان شاء اللہ کے بغیر انا مؤمن کہنا چاہیے۔ اسی کو مختار کہا گیا۔ اور ہمارے امام اعظم رح سے بھی انکار یعنی استثناء کرنا منقول ہے۔ اور اوزاعی وغیرہ کے نزدیک دونوں مختلف اعتبارات سے جائز ہے کیونکہ جو حضرات وہ قید نہیں لگاتے بلکہ مطلقاً انا مؤمن کے قائل ہیں انہوں نے زمانہ حال کو دیکھا کہ فی الحال تو سب احکام ایمان جاری ہیں۔ اس لئے بلا قید انا مؤمن کہا۔ اور جنہوں نے قید لگائی وہ قولہ تعالٰی ولا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء اللہ کا اتباع کرتے ہوئے ان شاء اللہ کی قید لگائی ہے۔ توجیہ دوم یہ کہ باعتبار حال کے کسی کو مطلق رکھا اور باعتبار عاقبت و انجام کے یعنی کسی کو معلوم تو نہیں کہ آخر دم تک ایمان پر باقی رہے گا یا نہیں اس عدم علم انجام کے لحاظ سے

بحث الاستثناء فی الایمان۔

انا مؤمن کے بعد ان شاء اللہ کی قید لگائی۔ توجیہ سوم یہ کہ ائمہ سے صراحۃً ثابت ہے کہ ایمان فعل جمیع الواجبات وترک جمیع المنہیات کو کہا جاتا ہے۔ اگر انا مؤمن مطلقاً کہے تو اپنے متعلق گویا کہ اس فعل وترک کا گواہ دیتا ہے اور اپنے کو متقی ثابت کرتا ہے جو فلا تزکوا انفسکم آیت کریمہ کے خلاف ہے اس لئے بعض حضرات ان شاء اللہ کے قید لگاتے ہیں تاکہ ضمناً بھی اپنے نفس کا تزکیہ لازم نہ آئے۔ اور بعض حضرات نفس ایمان کا لحاظ کرکے بلا قید بھی انا مؤمن کہنے کے قائل ہیں فلکل من المجوزین والمانعین وجہۃ ہو مولیہا۔ ابن ہمام اور ابن ابی شریف نے کہا کہ مانعین ومجوزین اس پر متفق ہیں کہ ان شاء اللہ کی قید بوقت تکلم بالاستثناء ثبوت ایمان میں شک کی بنا پر نہیں۔ لان الشک فی ثبوتہ فی الحال کفر بل ثبوتہ فی الحال مجزوم بہ۔ لہٰذا ان شاء اللہ کی قید سے کفر لازم نہیں جیسا کہ بعض نے قید لگانے والے پر کفر کا الزام دیا ہے وہ بالکل بیجا ہے ورنہ ابن مسعودؓ وعلقمہؒ وابراہیم نخعی ودیگر اصول مذہب کے متعلق کیا کہا جائے جو حضرات اس قید کے قائل ہیں۔ فالادلی کف اللسان عن الکلام فی ذلک الا عند الضرورۃ مع کمال مراعاۃ الادب والاحترام للمشائخ القائلین بہذا القید۔ تعجب ہے کہ کسی کو اس قید کی بنا پر کافر کہا جاوے حالانکہ انہیں مشائخ کی توجیہات ثلثہ سے ثابت ہوا کہ نزاع حقیقی ہے ہی نہیں بلکہ نزاع لفظی وظاہری ہے باعتبار اصل سب متفق ہیں ہذا کلہ فی فتح الملہم مفصلاً۔

بحث محل الایمان: امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ قلب کو محل ایمان کہتے ہیں بقولہ تعالیٰ وقلبہ مطمئن بالایمان، اور امام اعظمؒ کی طرف منسوب یہ ہے کہ وہ دماغ کو محل ایمان کہتے ہیں لیکن امام اعظمؒ کی طرف یہ نسبت قدماء کی کسی کتاب میں نہیں بلکہ ہدایہ کی کتاب الجنائز میں ہے کان الامام یقوم حذاء الصدر لان الایمان فی القلب۔ اس سے معلوم ہوا کہ محل ایمان عند الحنفیہ قلب ہے لہٰذا تحقیق یہ ہے کہ دراصل ایمان کا معدن تو قلب ہے اور ایمان کے ظہور کی جگہ دماغ ہے جیسا کہ بجلی بتی کی آگ وروشنی کا معدن تو کارخانہ کی اس جگہ میں ہے کہ جس جگہ گیس جمع رہتا ہے اور اس آگ کا ظہور یہاں قمقمہ سے ہوتا ہے۔ لیکن آگ مجمع گیس سے اٹھ کر بتی میں آکر ظہور ہونے میں فصل قلیل ہے بلکہ فصل ہی نہیں ایسا ہی ایمان قلب سے اٹھ کر دماغ سے ظاہر ہونے میں کوئی فصل نہیں۔ اس بنا پر کہا گیا کہ ایمان دماغ میں ہے۔ یہ توجیہ اس لئے کی گئی کہ آیات قرآنیہ سے قلب محل ایمان ہونا ثابت ہوتا ہے تاکہ آیات کو ظاہری معنے سے ہٹانے کی ضرورت نہ ہو۔ کما ہو من الشاہ انور فی فیض الباری۔ ہذہ جمل مختصرۃ فی الایمان وقد بقی بعد جنایا فی الزوایا ترکتہا مخافۃ الاطناب۔ اللہم یسر لنا امورنا واحفظ اقلامنا واقدامنا مع الراحۃ لقلوبنا وابداننا۔

امام طیبیؒ، قاضی عیاضؒ، ملا علی قاریؒ اور محدث دہلویؒ وغیرہم سے منقول ہے کہ یہ حدیث جبریل چونکہ ہر قسم کی عبادات ظاہرہ وباطنہ جو بمتعلقہ عقائد یعنی ایمان اور بمتعلقہ اعضاء ظاہرہ جو اسلام ہے اور بمتعلقہ اخلاص سرائر جو احسان ہے غرضکہ شریعت، طریقت، وحقیقت پر اجمالی طور پر مشتمل ہے اور سنن نبویہ وشرائع مطہرہ پر علی وجہ الاختصار محیط ہے اس لئے اس کو ام السنت کہا جاتا ہے جیسا کہ اجمالاً مضامین قرآنیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے سورۂ فاتحہ کو ام الکتاب کہا جاتا ہے۔

اب حدیث انما الاعمال بمنزلہ بسم اللہ کے ہے اور حدیث جبریل بحیثیت جامعیت سورۂ فاتحہ کی طرح ہے۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ یہی وجہ ہے کہ امام بغوی نے اپنی کتاب مصابیح کو ان دونوں حدیث سے شروع کیا تاکہ فی الجملہ قرآن کا اتباع ہو۔ کما فی التعلیق الصبیح نقلاً عن فتح الباری والمرقاۃ۔ اور حافظ تورپشتیؒ نے کہا کہ یہ سوال وجواب سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع سے کچھ آگے انقطاع وحی واستقرار شرع کے قریبی زمانہ میں حضورؐ وجبریلؑ کے درمیان جاری ہوا تاکہ حضورؐ کی پوری زندگی میں تفصیلی طور پر احکام جان لینے کے بعد اجمالی خلاصہ معلوم ہو جائے کیونکہ اجمال جیسا کہ قبل التفصیل ہوتا ہے ایسا ہی بعد التفصیل بھی ہوا کرتا ہے۔ کما فی التعلیق عن الطیبیؒ۔ وفی فتح الملہم یحتمل ان یکون [illegible] الوداع لانہ ورد لفظ آخر عمرہ۔

وَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ : یہاں فخذیہ کی ضمیر اس رجل داخل کی طرف ہے یعنی اپنی ران پر اپنے کفین کو رکھکر ث گردکی طرح بیٹھے اور فتح الباری میں ابن عباس وابو عامر کی روایت میں ہے کہ ثم وضع یدیہ علی رکبتی النبی علیہ السلام، معلوم ہوا کہ فخذیہ کی ضمیر حضورؐ کی طرف ہے جس پر بغویؒ وغیرہ نے بھی اعتماد کیا اور رجل کی طرف راجع کرنا اگرچہ ظاہر من السیاق ہو لیکن حضورؐ کی طرف راجع کرنے سے کمال توجہ سائل اور معاملہ میں مبالغہ فی التعمیہ ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ اذ طلع علینا رجل شدید بیاض الثیاب الخ سے بھی یہی تعمیہ وابہام مراد ہے نا کہ یہ گمان قوی ہو کہ یہ آدمی کثر بدو ہے۔ کیونکہ صحابہؓ آیت لاتسئلوا عن اشیاء الآیۃ اور لاترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الآیہ۔ اس قسم کی آیات کی بنا پر دل کھول کر سوال نہیں کر سکتے تھے لہٰذا ان کو آرزو رہتی تھی کہ کوئی بدوی آکر مختلف قسم کے سوالات کرے جس سے سب مستفید ہوں۔ چنانچہ حضرت جبریلؑ بھی اس قسم کی ہیئت میں آیا۔ کما فی التعلیق۔ اور شیخ الاسلامؒ صاحب فتح الملہم کی رائے یہ ہے کہ چونکہ جبریل کا مقصد لوگوں کو حیرت واشتباہ میں ڈالنا ہے اس لئے اولاً تو اپنی ران پر ہاتھ رکھا جس سے مہذب وصاحب مروت وادب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کما یفہم من السیاق۔ پھر حضورؐ کی قریب ہوتے ہوئے حضورؐ کے زانو پر ہاتھ رکھا۔ کما فی روایۃ ابی فروۃ قال ادنو یا محمدؐ قال ادن الخ۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح نقلا عن فتح الباری۔ اور چونکہ ملائکہ اجسام لطیف نورانی ہیں۔ کما فی روایۃ عائشہؓ خلقت الملائکۃ من نور۔ اس لئے آیان ملائکہ کو بلفظ الطلوع تعبیر کیا۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۱۵

وَقَالَ يَا مُحَمَّدُ۔ حضورؐ کا نام لے کر آواز دیا جو لاتجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا کے خلاف ہے۔ جواب یہ کہ آیت میں چونکہ خطاب بنی آدم سے ہے لہٰذا حکم بھی بنی آدم کے لئے ہوگا نہ ملک معلم کیلئے۔ یا لفظ محمدؐ سے معنی علمی مراد نہیں بلکہ معنی وصفی یعنی وہ ذات جو ہر طرح قابل ستایش ہے یہی مراد ہے۔ (اولہا ذکر من ذکرہا) یا کمال ابہام پیدا کرنے کیلئے یا محمدؐ کا لفظ کہا ہو۔ کما فی الفتح۔ اور اس حدیث میں تو یا محمد ہے بعض روایت میں یارسول اللہ ہے تو تطبیق یہ کہ اولاً بطور تعمیہ یا محمد کہا پھر یارسول اللہ سے خطاب کیا۔ کما فی التعلیق وفتح الملہم عن فتح الباری

أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ : اس روایت میں اسلام کے سوال کو مقدم کیا شاید کہ وجہ یہی ہو کہ الظاہر عنوان الباطن۔ لیکن بخاری کی روایت میں ایمان کا سوال مقدم ہے وجری علیہ الحافظ فضل اللہ التورپشتیؒ۔ کیونکہ فرمایا کہ اسلام قبول شرائع والتزام فرائض کے اظہار طاعت کرنے کا نام ہے۔ لیکن اس کیلئے اولاً تصدیق کی ضرورت ہے تاکہ طاعت مقبول ہو اس لئے سوال ایمان کو سوال اسلام پر مقدم کیا گیا۔ پھر چونکہ تصدیق وطاعت ظاہرہ بغیر اس اخلاص وشرک خفی سے بچنے کے قبول نہیں ہوتا جس اخلاص میں حق تعالیٰ سے حیا وخوف وخضوع وعظمت پیش نظر نہ ہو اسلئے ایمان واسلام کے بعد احسان کا سوال کیا تو گویا کہ عقائد یعنی علم کلام وعلم فقہ وعلم تصوف تینوں کی طرف اشارہ ہو گیا۔ کیونکہ اسلام کے جواب میں ظاہری اعمال کو پیش کیا اور ایمان کے جواب میں اعمال باطنہ واشیاء غائبہ کو۔ کما قال ابن تیمیۃ ان الایمان لایتعلق الا بالمغیبات۔ اور احسان کے جواب میں مشاہدہ ومراقبہ کو لائے جو تصوف میں سے ہے۔ اور ان تینوں میں ربط بھی معلوم ہو گیا۔ کما فی التعلیق وفیض الباری واشعۃ اللمعات۔

وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ : ای نفعہ وضرہ۔ چونکہ معاملہ قدر مزلۃ الاقدام میں سے ہے اس لئے عامل اور متعلق کو اعادہ کیا گیا۔ مراد یہ ہے کہ اعتقاد کرے کہ حق تعالیٰ نے خیر وشر کو پیدائش مخلوقات سے قبل ہی مقدر رکھا ہے۔ قل کل من عند اللہ، القدر بمعنی اندازہ کردن ومنہ التقدیر ہو یعنی اللہ فی الازل الحد والمقدار ہو یکون خیرا وشرا عند البعض۔ تو قضا وقدر ایک چیز ہے۔ اور بعض نے کہا کہ احکام اجمالیہ ازلیہ تو قضا ہے اور احکام تفصیلیہ جو اس اجمال کے مطابق

بحث قولہ وتؤمن بالقدر الخ۔ بحث قولہ قال یا محمد الخ۔ بحث قولہ اخبرنی عن الاسلام الخ۔ بحث قولہ فاخبرنی عن الاسلام الخ۔ بحث قولہ وتؤمن بالقدر الخ۔ بحث قولہ ما المسئول عنہا الخ۔ بحث قولہ ان تلد الامۃ ربتہا الخ۔ بحث قولہ ان تلد الامۃ الخ۔ بحث قولہ ان تلد الامۃ ربتہا الخ۔ بحث قولہ ان تلد الامۃ ربتہا الخ۔

ہوں گے وہ قدر ہے۔ لیکن مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ نے کہا کہ معاملہ برعکس ہے۔ مثلاً کسی مکان بنانے کا جب ارادہ ہو تو ایک اجمالی نقشہ ذہن میں آجاتا ہے یہی بمنزلہ قدر ہے اور اس نقشہ کے مطابق جو مکان تیار ہو کر موجود فی الخارج ہوا یہی بمنزلہ قضا ہے۔

یہاں دو مشہور اشکال یہ ہیں کہ جو شرح مواقف و شرح مقاصد میں بھی ہیں کہ جب ایک انسان کیلئے کفر مقدر ہے پھر اس کو ایمان و اعمال کا مکلف بنانا کس طرح صحیح ہوگا۔ پھر عدم ایمان و عدم اعمال کی بنا پر اس پر عذاب کیسے؟ اس کیلئے تو کفر مقدر ہے۔ اب ارسال رسل، انزال کتب و وعد و عید سے کیا فائدہ؟ انسان تو تحت التقدیر مجبور ہے۔ یہ تو عبد کے اعتبار سے ہے۔ اور اگر تمام حسن و قبح خدا کی مشیت و ارادہ سے ہو تو قبائح کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے جو صحیح نہیں یہ خدا کے اعتبار سے ہے۔ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے تین فرقے ہو گئے۔ قدریہ نے کہا کہ للعبد قدرۃ مؤثرۃ فی افعالہ کلہا سیئہا حسنہا تہا و لا یکون ایجاد الفعل من اللہ تعالیٰ۔ جب بندہ اپنے افعال کا خالق و موجد ہوا تو لہٰذا بندہ پر وعد و وعید، ثواب و عقاب آسکتا ہے۔ ارسال رسل، و انزال کتب سے فائدہ بھی ہے کیونکہ بندہ تو اپنے افعال خیر و شر میں کامل مختار بلکہ خالق ہے لہٰذا قبائح کی نسبت خدا کی طرف نہ ہوگی کیونکہ سب حسن و قبیح بندہ ہی کے ایجاد سے ہے لیکن ان پر رد کیا گیا کہ اگر بندہ خالق افعال ہو تو آیت اللہ خالق کل شئ صحیح نہیں رہتی۔ نیز اگر خالق افعال بندہ ہو تو افعال تو کثیر ہیں اس طرح بندہ کی مخلوق خدا کی مخلوق سے زائد ہو جاوے گی کما ذکرہ ابن القیمؒ۔ نیز بندہ کے وجود افعال بالاجماع ممکن، خدا کی قدرت کامل و ذاتی، تو کیا چیز ہے جو قدرت کاملہ کو تاثیر فی الممکنات سے روک دیوے۔ اگر خلق شر قبیح ہو تو شیطان جو منبع الشر و رہے اس کو کس نے پیدا کیا؟ امام اعظمؒ نے مناظرہ میں ایک قدریؒ سے کہا کہ حرف حار و فار کا مخرج بیان کرتے ہوئے اداکرو جب ادا کیا تو فرمایا کہ اگر تم خالق افعال ہو تو حرف حار کو فا کے مخرج سے نکالو فبہت الرجل (ای القدری) اور جہمیہ جو فرقہ جبریہ ہی ہے انہوں نے کہا کہ لا قدرۃ للعبد اصلاً بل ھو کالجماد۔ بندہ افعال میں یہاں تک مجبور محض ہے کہ کہتے ہیں کہ العبد کریشۃ تحت سورجانات الاقدار کما قیل

ے القاہ فی الیم مکتوفا فقیل لہ ؛ ایاک ایاک ان تبتل فی الماء

لیکن یہ مذہب بھی خلاف بداہت ہے کیونکہ اگر بندہ کو فعل میں کوئی دخل نہ ہو تو حرکت اختیاریہ و حرکت رعشہ میں کوئی فرق ہی نہ ہوگا۔ حالانکہ فرق بدیہی و ظاہر ہے۔ وعن علیؓ انہ لا جبر و لا قدر بل ھو امر بین الامرین کما قال امامنا الاعظمؒ ان التکلیف امر بین البین لا جبر و لا تفویض و لا کرہ و لا تسلیط۔ وعن علیؓ ان ھھنا ثلث احتمالات، ان قلت ان مشیتک شریکۃ مع مشیۃ اللہ فقد ادعیت المشارکۃ وھی باطلۃ۔ و ان قلت ان مشیتک فوق مشیۃ اللہ فقد ادعیت الالوھیۃ و ان قلت ان مشیتک تحت مشیۃ اللہ فھذا ھو المرام۔ کسی نے ان کے شعر کا بطور منع خوب جواب دیا

ے ان حفظہ اللطف لم یمسسہ من بلل ؛ و لم یبال بتکفیف و القاء

و ان یکن قدر المولیٰ بغرقتہ ؛ فھو الغریق ولو القی بصحراء

لا یسأل اللہ عن افعالہ ابدا ؛ فھو الحکیم بحر مان و عطاء

اور فریق ثالث اہل السنۃ والجماعۃ ہیں وعندہم للعبد قدرۃ کاسبۃ، یعنی بندہ کے اندر بمذہب اشعریہ ایک قدرت ہے جس میں خلق کی طاقت تو نہیں لیکن کسب کی طاقت ہے۔ والفرق بحمد اللہ۔ لہٰذا حق تعالیٰ تو خالق کل شئ ہے اور بندہ کاسب۔ اس لئے کہ بندہ میں قدرت کاسبہ ہے اس پر ثواب و عقاب مرتب ہوگا۔ کیونکہ وہ مجبور محض تو نہیں بلکہ

بلکہ قدرت کاسبہ کے ماتحت بندہ کو اختیار ہے چنانچہ شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ افعال عباد اختیاری تو ہیں لیکن اس وصف اختیار میں بندہ کا اختیار نہیں بلکہ صفت سمع وبصر کی طرح بندہ میں یہ صفتِ اختیار بھی منجانب اللہ منزل ہے توجیسا کہ صفت سمع وبصر خارج از اختیار ہونے کے باوجود بندہ کو سمیع وبصیر کہا جاتا ہے ایسا ہی صفت اختیار غیر اختیاری ہونے کے باوجود بندہ کو اپنے افعال میں مختار کہا جائے گا نہ کہ مجبور۔ لہٰذا وعد ووعید ثابت ہو سکتا ہے اور حق تعالیٰ کو خالق کل شئی کہنے سے قبائح کی نسبت اللہ کی طرف ہونے کی بنا پر کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ کسب قبیح تو قبیح ہے نہ خلق قبیح۔ کیونکہ اس سے تو قدرت کاملہ وتامہ ثابت ہوئی۔ اگر صرف خیر کا خلق ہوتا تو قدرت حق کا محدود ہونا لازم آتا۔ اب کمال ثابت ہوگا۔ کما قیل ؎

ہر کسی کو دست قدرت نے بنایا ہے ولیک ٭ یہ نمونے مختلف صنعت کے دکھلائے گئے

اب خلق وکسب میں فرق یہ کہ الخلق ایجاد الفعل بغیر توسط الآلۃ والکسب لابد فیہ من الآلۃ۔ ابن تیمیہ سے منقول ہے کہ جو فعل محل قدرت کے ساتھ قائم ہو وہ کسب ہے مثلاً ایمان العبد وکفرہ قائم بالعبد الذی ہو محل القدرۃ الحادثۃ اور اگر فعل محل قدرت سے قائم نہ ہو بلکہ خارج ہو تو وہ خلق ہے۔ یا جو فعل قدرت قدیمہ سے صادر ہو وہ خلق ہے۔ اگر قدرت حادثہ سے صادر ہو کسب ہے۔ کما فی فتح الملہم وغیرہ اجمالاً والتفصیل فی کتب العقائد۔

بحث الرضاء بالقضاء۔ یہ بات تو مسلم ہو چکی ہے کہ معاصی وکفر سب خدا کے قضاء وقدر سے واقع ہیں اور رضا بالقضاء بھی بالاتفاق واجب ہے (کما فی روایۃ مَنْ لَمْ یَرْضَ بِقَضَائِیْ وَلَمْ یَصْبِرْ عَلٰی بَلَائِیْ فَلْیَتَّخِذْ رَبًّا سِوَائِیْ) لہٰذا رضا بالمعاصی والکفر بھی واجب ہوگا۔ جواب یہ کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک قضا بمعنی المصدر ای الخلق والایجاد۔ دوم قضا بمعنی المفعول ای المقضی ہو الموجود المقدر الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی العبد وہو صفتہ۔ تو رضا اس قضا پر واجب ہے جو بمعنی مصدر کے ہو کر خدا کی صفت ہے اور خدا کی طرف منسوب ہے نہ اس قضاء پر جو بمعنی مفعول کے ہو کر صفت بندہ ہے اور اسکی طرف منسوب ہے اب کفر ومعاصی جو القضاء بمعنی المقضی ہو کر صفت بندہ ہے اس پر رضا لازم نہیں۔ کما فی فتح الملہم نقلاً عن السید الشریف فی شرح المواقف۔ فَاَحْبَبْتُ فِیْ عَنِ الْاِحْسَانِ، چونکہ آیات قرآنیہ میں احسان اور اسکے ثواب کا ذکر بکثرت ہے۔ اس لئے ان آیات مثلاً لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِیَادَۃٌ، اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰہِ قَرِیْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِیْنَ هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ: اس قسم کی آیات کی طرف الف لام عہد ذہنی سے اشارہ کرتے ہوئے جبریلؑ نے احسان کے متعلق بھی سوال کیا۔ چونکہ اسلام ای اعمال ظاہرہ کو ریا وسمعہ وشرک خفی وغیرہ سے پاک کرنا ایسے ہی ایمان یعنی عقائد کو نفاق وغیرہ سے پاک کرنا۔ احسان یعنی اخلاص وتصوف کے امور سے ہوتا ہے۔ اس لئے احسان کو بطور تکمیل بلکہ بطرز تقویم مؤخر کیا۔ لہٰذا ہوا الربط بین الاصولۃ الثلثۃ۔ کما مر مفصلاً۔ حیث قال الشیخ الدہلویؒ فی الاشعۃ کہ ہیچ یکے بے دیگرے تمامی نہ پذیرد۔ حکم الٰہی بے فقہ شناختہ نہ شود وفقہ بے تصوف تمام نہ شود وہر دو بدون ایمان صحیح نہ گردد۔ ازیں جا امام مالکؒ فرمود: مَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ یَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنْدَقَ۔ وَمَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ یَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ، وَمَنْ جَمَعَ بَیْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ۔ کما فی اشعۃ اللمعات والتعلیق۔ پھر احسان متعدی بنفسہ وبواسطہ ہوتا ہے احسنت کذا بمعنی اتقنتہ، یعنی مضبوطی سے کیا میں نے اسکو، اور عبادت میں احسان کے معنی عبادت کو خلوصیت وفراغ قلبی اور خشوع وخضوع کے ساتھ معبود کو حاضر وناظر جان کر ادا کرنا ہے۔ کما فی التعلیق عن فتح الباری، اور محدث دہلویؒ نے بھی اسی مضمون کے قریب فرمایا کہ احسان نیک کردن فعل را بروجہ تکمیل وتجوید وایقان چنانکہ بجا آوردن باید وشاید الخ:

عن الرضا بالقضاء

عمل الجوارح والکسب ۱۲

عن الاحسان ومعناہ

اور شیخ شہاب الدین سہروردی سے منقول ہے: الاسلام الانقیاد للامر ظاہراً والتسلیم للحکم باطناً۔ والایمان طمانینۃ القلب الی الغیب بارتفاع الریب عنہ وکما فی قولہ تعالیٰ الذین امنوا وتطمئن قلوبھم بذکر اللہ، الا بذکر اللہ تطمئن القلوب۔ والاحسان مراقبۃ قیام اللہ تعالیٰ علی کل نفس علی الدوام۔ کما فی التعلیق من الرحیق المختوم۔ وقال العلامۃ السندی فی حاشیۃ البخاری الاحسان مراعاۃ الخشوع والخضوع وما فی معناہما فی العبادۃ الخ۔ شیخ محی الدین ابن عربی سے منقول ہے کہ الاسلام عمل وانقیاد والایمان تصدیق واعتقاد والاحسان رؤیۃ او کالرویۃ ای الشہاد۔ یہ سب معانی مفہوماً قریب قریب ہیں۔

اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ الخ یہاں بجواب احسان دو حالت کی طرف اشارہ کیا جن دو میں سے ارفع حالت یہ ہے کہ اس پر مشاہدۂ حق کا غلبہ ہو جس پر یہ حال ہوگا وہ انتہا درجہ کی ہیبت وعظمت وحیا وشوق وذوق ومحبت میں رہ کر مقام مشاہدہ میں ہوتے ہوئے دریائے عشق ومحبت میں مستغرق ہوگا۔ وہو قولہ کانک تراہ اور حالت ثانیہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ جو اس پر مطلع ہے اور اس کے اعمال کو دیکھ رہا ہے اس بات کا استحضار ہو۔ یہ مرتبہ مراقبہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا بقولہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق عن فتح الباری۔ دراصل بندہ کے لئے اس کی عبادت میں تین مقامات ہیں۔ اوّل یہ کہ شرائط وارکان کو بجالاکر عبادت اس طرح کرے کہ ذمہ سے ساقط ہوکر قضا واجب نہ ہو۔ دوم یہ کہ صورت مذکورہ کے ساتھ ذوق وشوق ومحبت ومکاشفہ کے دریائے ناپیدا کنار میں مستغرق ہوتا ہوا عبادت ادا کرے۔ یہی مقام حضور کو حاصل ہونے کی بنا پر فرمایا کہ جعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو طاعات وعبادات میں کمال لذت وراحت وطمانینت حاصل ہوتی تھی۔ یہی مقام مشاہدہ ہے جس کو کانک تراہ سے بیان کیا۔ سوم یہ کہ صورت مذکورہ سے عبادات اس طرح ادا کرے کہ اپنے اس حالت کا غلبہ ہو کہ حق تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے۔ یہی مرتبہ مراقبہ ہے جسکو فان لم تکن تراہ فانہ یراک سے بیان کیا۔ تو یہاں مرتبہ مکاشفہ سے مراقبہ کی طرف نزول ہے۔ ای ان لم تعبدہ وانت من اہل الرویۃ المعنویۃ فاعبدہ بحیث انہ یراک۔ تینوں مرتبہ احسان ہیں لیکن صحت عبادت کی شرط مرتبہ اولیٰ ہے۔ آخر کے دونوں خواص کے کام ہیں نہ ہر ایک کے۔ کما فی فتح الملہم واشعۃ اللمعات عن فتح الباری۔ اب احسان دو حالت یعنی مشاہدہ ومراقبہ کا نام ہے کہ جس سے معرفت حق وخشیت پیدا ہو۔ لیکن امام نوویؒ سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احسان سے عبادت ہی مقصود ومطلوب ہے لیکن وہ عبادت دو جہت سے ہوگی۔ جہت اولیٰ سے حق تعالیٰ کو دیکھنے کی حالت مفروضہ ومقدرہ ہے چونکہ وہ متحقق نہیں اس لئے لفظ کانّ سے تعبیر کیا گیا۔ اور جہت ثانیہ میں حق تعالیٰ کے تم کو دیکھنے کا حال ہے چونکہ وہ متحقق ویقینی ہے اس لئے بغیر کانّ کے لائے۔ تو اب احسان ان دونوں جہت سے عبادت کرنے کا نام ہے مثلاً اگر فرض کیا جائے کہ ہم جو عبادت میں مصروف ہیں حق تعالیٰ کو ہم دیکھ رہے ہیں۔ اس وقت خشوع وخضوع وحضور قلبی وظاہری وباطنی جمعیت میں کوئی کوتاہی نہیں کریں گے اور یہ تکمیل مذکور صرف اس لئے ہے کہ بندہ کو جو حق تعالیٰ کا مشاہدہ ہو رہا ہے اس کو یہ بھی معلوم ہے کہ حق تعالیٰ اس کے اعمال پر مطلع ہے اس لئے کوتاہی نہیں کر رہا ہے۔ اور حق تعالیٰ کا مطلع ہونا اس وقت بھی متحقق ہے جب بندہ کو مشاہدہ نہ ہو جو جہت ثانیہ میں ہے۔ لہٰذا ہر حالت میں حال مشاہدہ کی طرح عبادت کرنا چاہئے۔ کیونکہ جس اطلاع خدا کی بنا پر آداب مذکورہ ہیں وہ اطلاع تو ہر حالت میں ہے فمعناہ فان لم تکن تراہ فاحسن فی العبادۃ فانہ یراک۔ کما فی حاشیۃ فیض الباری۔

فَاَخْبِرْنِیْ عَنِ السَّاعَۃِ ای عن وقت قیامہا۔ اوّل ان تینوں سوال میں تو باہمی ربط ومناسبت گذری ہے۔

بحث قولہ فاخبرنی عن الساعۃ وربطہ بالسابق ۱۲

بحث قولہ فاخبرنی عن الساعۃ وتحقیق الساعۃ والمراد منہ ۱۲

سوال رابع کو ماقبل سے مناسبت یہ ہے کہ خلق عالم کا مقصد وحید عبادت ہے۔ کما قال تعالیٰ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ۔ جب عبادت احسان کے بیان سے حد کمال تک پہنچ گئی لہٰذا بقاعدہ ہر کمالے را زوالیست، قیامت کا ذکر آنا ہی چاہئے۔ کیونکہ دنیا کی مجلس جس مقصد عبادت کے لئے آراستہ کی گئی ہے اس مقصد کی تکمیل کے بعد مجلس کا انتشار اور زوال لازمی ہے جیسا کہ مہمان کے لئے جو خیمہ قائم کیا گیا مہمان کا انتظام وغیرہ کا مقصد حاصل ہو جانے کے بعد وہ خیمہ اکھاڑ دیا جاتا ہے۔ یا مرتبۂ احسان سے جو تکمیل عبادت مراد ہے وہ تکمیل دو قسم کی ہے۔ تکمیل کیفاً باداء وظائف العبادۃ علی وجہ الکمال۔ تکمیل کمّاً بکثرۃ العابدین عددًا۔ اور تکمیل کیفی تو حضور علیہ السلام کی ذات سے پوری ہو گئی لانہ علیہ السلام اکمل عابد کیفاً۔ لہٰذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد تکمیل عبادت جو مراد ہے وہ من وجہ ای کیفاً پوری ہوئی لیکن تکمیل کمّاً اس وقت تک پوری نہ ہوگی جب تک کہ اسلام ہر طبقہ نہ پہنچ جائے اگر پہنچ گیا تو تکمیل کمّاً ہو کر قیامت آئے گی اب جبرائیل احسان سے تکمیل مراد ہے اس تکمیل کے بعد قیامت آنا ظاہر ہوا یہی مناسبت بھی ہے۔ کما فی فتح الملہم عن النانوتوی۔

مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، اصلی جواب جو لست اعلم بہا تھا اس سے عدول کر کے لفظ عام لا کر سامعین پر یہ تعریض کرنی مقصود ہے کہ قیامت کے متعلق جو بھی مسؤل اور جو بھی سائل ہو اس کی یہی حالت ہے یعنی کسی کو تعیین وقت معلوم نہیں۔ کما فی الفتح والتعلیق۔ یا اس لئے عدول کیا کہ کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ وراودتہ التی ھو فی بیتھا۔ کما فی فیض الباری۔ چنانچہ علامہ سندھی نے کہا کہ ما المسئول عنہا میں حضور و جبرئیل دونوں کا تساوی فی عدم العلم سے کنایہ ہے نہ تساوی مطلق سے۔ کما فی التعلیق۔

أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا، مراد یہ کہ اصول فروع ہو جائیں اور فروع اصول بن جائیں یعنی معاملہ برعکس و منقلب ہو جائے۔ یا مراد یہ کہ اذا وسد الامر الی غیر اہلہ فانتظر الساعۃ۔ کیونکہ ایک حدیث دوسری حدیث کی شرح و تفصیل ہوتی ہے۔ ہکذا فی تحفۃ الشاہ الانور۔ کما فی فیض الباری۔ یا باندی کی کثرت اولاد سے کنایہ ہے حتیٰ کہ ماں اپنے بیٹے کی باندی کی طرح ہوگی۔ کیونکہ وہ ماں اس بیٹے کے باپ کی مملوکہ تھی۔ یا مراد یہ کہ جن باندیوں کو علیہ علی الکفار کے بعد حاصل کی گئی ان سے جو اولاد ہوگی وہ بعد میں بادشاہ ہو جائیں گے۔ اور ماں مخدر عایا کے ہوگی۔ اور بادشاہ تو رعایا پر سردار ہوتا ہی ہے تو ماں پر بھی سردار ہوگا۔ یا اس سے کنایہ ہے کہ فساد حال کی بنا پر اُمہات اولاد کی بیع و فروخت بکثرت ہوگی حتیٰ کہ آدمی اپنی ماں کو بھی خرید کرے گا لیکن اسکو علم نہ ہوگا۔ یا نافرمانی والدین کی کثرت سے کنایہ ہے کہ ولد اپنی ماں کے ساتھ اس قسم کی اہانت و استخدام و سب و شتم کا معاملہ کرے گا۔ جیسا کہ مولیٰ اپنی باندی سے کرتا ہو، پس لفظ رب کا اطلاق مجازًا ہے۔ کما فی فتح الملہم۔

وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ، یعنی بینی تو اے مخاطب برہنہ پایاں و برہنہ تناں و فقراء و چراندگان گوسفنداں راکہ تفاخر و تکبر کنند بر یکدیگر دربنا ہا و خانہا۔ یعنی ارازل و اسافل و جہال کی عزت و بزرگی ہو اور اکابر علماء کی اہانت و حقارت ہو تو یہ قیامت کی علامت ہے۔ کما فی الاشعۃ و فتح الملہم۔ رعاء الشاء کو اس لئے خاص کیا کہ وہ اکثر اضعف ہوتے ہیں بخلاف رعاء الابل کے کما فی التعلیق۔ یا رعاء الشاء سے وہ لوگ مراد ہیں جن کے پاس کوئی چیز نہ ہو۔ کقولہ علیہ السلام یحشر الناس حفاۃ عراۃ بہما۔ کیونکہ جو چرواہا ہے وہ جری یا اونٹ کا مالک نہیں ہوتا ہے فالمراد بہم الذین لا شئی لہم کما فی فتح الباری۔

بحث قولہ ما المسئول عنہا الخ ووجہ العدول عن صریح الجواب

بحث قولہ اَنْ تَلِدَ الْاَمَۃُ رَبَّتَہَا۔

بحث قولہ اَنْ تَرَی الْحُفَاۃَ الْعُرَاۃَ ووجہ تخصیص رعاء الشاء۔ ۱۲

فِیْ خَمْسٍ لَا یَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللّٰہُ: اے قیامت کی تعیین کا علم مخزن اُن اشیاء خمسہ کے ہے جن کا علم حق تعالیٰ کے علاوہ اور کسی کو نہیں۔ کما فی التعلیق عن اللمعات۔ پھر حضور نے اِنَّ اللّٰہَ عِنْدَہٗ عِلْمُ السَّاعَۃِ وَ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ وَ یَعْلَمُ مَا فِی الْاَرْحَامِ وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ مَّاذَا تَکْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ اِنَّ اللّٰہَ عَلِیْمٌ خَبِیْرٌ۔ تلاوت فرمائی۔ یاد رہے کہ مغیبات یا از جنس احکام ہیں یا از جنس تکوینیات پھر تکوینیات غیبیہ مافی ہیں یا مکانی اور زمانی کی باعتبار ماضی، حال، مستقبل کے تین قسمیں ہیں۔ اب مجموعہ پانچ قسم ہیں اُن میں سے احکام غیبیہ کا کلی علم پیغمبر علیہ السلام کو دیا گیا۔ فلا یظہر علی غیبہ احدًا الا من ارتضیٰ من رسولہ۔ جن احکام غیبیہ کے جزئیات کی تفصیل ائمہ مجتہدین واذ کیائے اُمت نے کی کیونکہ انبیاء کی بعثت ہی تشریعی احکام کے لئے ہے لہٰذا ان کو احکام غیبیہ کا کلی علم دیا گیا اور تکوینیات غیبیہ کی کلیات واصول کا علم حق تعالیٰ نے اپنے ساتھ مخصوص رکھا۔ ہاں تکوینیات غیبیہ کی جزئیات منتشرہ پر بہت سے لوگوں کو حسب استعداد اطلاع دی۔ حضور کو بھی اس سے عظیم حصہ ملا ہے لیکن جزئیات کے متعلق حقیقۃً اس لئے علم نہیں کہ وہ محل تغیر ہے اور موصل الی الآخر نہیں لہٰذا عالم الغیب کا اطلاق صرف اس پر ہوگا جو غیب کے اصول وکلیات پر مطلع ہو جو اصول وکلیات بمنزلہ مفاتیح کے ہیں۔ مفاتیح جس کے ہاتھ میں ہیں وہ جب چاہے کھول کر جان سکتا ہے علم کلی کی بھی یہی شان ہے جس کو علم کلی ہو وہ جب چاہے علم الجزئیات حاصل کر سکتا ہے۔ اب علم الکلی جو مثل مفتاح کے ہے وہ حق تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اب یہ حصر بھی بلا تاویل صحیح ہے حیث قال وَعِنْدَہٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا اِلَّا ہُوَ، اور آیت مذکورہ میں جو پانچ چیز کا ذکر ہے حدیث میں اُن کو مفاتیح الغیب فرمایا ہے جن کا علم کلی خدا تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ درحقیقت ان پانچ میں کل تکوینیات غیبیہ کی انواع کی طرف اشارہ ہے۔ بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ، میں غیوب مکانیہ مَاذَا تَکْسِبُ غَدًا میں غیوب زمانیہ مستقبلہ مَا فِی الْاَرْحَامِ میں زمانیہ حالیہ اور یُنَزِّلُ الْغَیْثَ میں غالباً زمانہ ماضیہ پر تنبیہ ہے۔ کیونکہ بارش آتی ہوئی معلوم تو ہو رہی ہے لیکن پہلے ایسے اسباب کی فراہمی کہ جس سے ٹھیک اسی وقت اسی جگہ پر اسی مقدار میں بارش ہوگی یہ کسی کو معلوم نہیں۔ بہرحال اِن پانچ کے ذکر سے تمام تکوینیات غیبیہ کے علم کلی کی طرف اشارہ ہے حصر مقصود نہیں۔ اور سیوطیؒ نے کہا کہ اِن پانچ کی تخصیص بالذکر اس لئے ہے کہ ایک سائل نے سوال ان پانچ کے متعلق کیا تھا جس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔ ہٰذا کلہ عن شیخ الاسلام العلامۃ العثمانیؒ فی حاشیتہ ترجمۃ شیخ الہندؒ و فتح الملہم۔ یا تخصیص اس لئے ہے کہ جب یہ پانچ انواع کلیات ہیں لہٰذا بقیہ کلیات کا حکم اس سے مستفاد ہوگا اس لئے خاص کر ذکر کیا گیا۔ کما فی فیض الباری۔ اَوِ التخصیص یحتمل اَن یکون لمصالح اخر۔ کما فی الفتح۔ اور اول تین میں حق تعالیٰ کیلئے اثبات علم کیا اخیر دو میں بندہ سے درایت کی نفی ہے وجہ یہ کہ یہاں مبالغہ وتعمیم مراد ہے کیونکہ درایت اکتساب علم الشیٔ بحیلۃ ہے اور یہ اکتساب انسان کی خصوصیات میں سے ہونے کے باوجود اخیر دونوں کے متعلق درایت منتفی ہے تو اُن دونوں کے علاوہ باقی میں درایت ای علم بطریق اولیٰ منتفی ہوگا۔ کما فی فتح الباری عن الطیبی۔

قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بُنِیَ الْاِسْلَامُ عَلٰی خَمْسٍ شَهَادَۃِ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ الحدیث یہاں اسلام سے اسلام کامل مراد ہے نفس حقیقت اسلام تو فقط شہادتین سے ہوتا ہے چنانچہ حالت اسلام مع ارکان خمسہ کو اس خیمہ سے تشبیہ دی گئی جو پانچ ستون پر قائم ہے۔ اب وہ قطب جو خیمہ کے درمیانی ستون کے مشابہ ہے جس پر ارکان اسلام گھومتا رہتا ہے وہ شہادت ہے جو صمیم قلب سے ناشی ہو اور بقیہ ارکان شعبے خیمہ کے اوتاد کی طرح ہیں۔ اب کلمہ توحید عمود کیطرح ہے اور اعمال صالحہ مثل اطناب کے۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق عن المرقاۃ۔ اور درمیانی عمود جب تک باقی رہتا ہے نفس مسمّٰی بیت بھی باقی رہتا ہے۔ لیکن اگر وہ ساقط ہو جاوے تو نفس بیت ہی ساقط ہو جاوے گا۔ کما فی الفتح۔

بحث ارکان الاسلام

بحث قولہ فی خمس لا یعلمہن الا اللہ

بحث وجہ تخصیص الخمس بالذکر

بحث تقسیم الغیب باعتبار الزمان والمکان

بحث قولہ بنی الاسلام

اب یہاں اسلام کو مذکورہ اشیا خمسہ میں منحصر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عبادت یا قولی ہے تو وہ شہادت ہے یا غیر قولی ہے وہ یا منجز ترک کے ہے تو وہ صوم یا فعلی ہے اور وہ فعلی یا بدنی ہے تو صلوٰۃ یا مالی ہے تو زکوٰۃ، یا مرکب من المال والبدن ہے تو حج ہے۔ چونکہ عبادات ان پانچ میں منحصر ہے اس لئے اسلام کو ان پانچ میں منحصر کردیا کما فی فتح الملہم عن العینی۔ یا وجہ یہ کہ حق تعالیٰ کی صفات سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ میں دو شان ہیں۔ ایک شان حاکمیت جس کو صفت جلالی بھی کہا جاتا ہے۔ یہی شان حاکمیت بدرجۂ اکمل حق تعالیٰ کے اندر ہے۔ کیونکہ اصلی حاکم وہی ہے بقولہ تعالیٰ اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ، اَلَیْسَ اللّٰہُ بِاَحْکَمِ الْحَاکِمِیْنَ۔ اس لئے تمام امت اشاعرہ وماتریدیہ بلکہ بقول محققین معتزلہ بھی اس پر متفق ہیں کہ لَاحُکْمَ اِلَّا مِنَ اللّٰہِ تعالیٰ، کما فی مسلم الثبوت وحاشیتہ لان عند المعتزلۃ اَنَّ العقل یوجب ویستلزم الحکم من اللہ تعالےٰ اِذ ھو الحاکم لا غیر (حوالۂ بالا) اور صلوٰۃ وزکوٰۃ شان حاکمیت کی مقتضیات میں سے ہیں کیونکہ حکم کا تعلق مکلف کے بدن سے ہے یا مال سے۔ اوّل صلوٰۃ، دوم زکوٰۃ۔ چنانچہ صلوٰۃ وزکوٰۃ تمام افعال یعنی کھڑا رہنا پھر رکوع پھر سر جھکا کر سجدہ وغیرہ ایسے ہی خدا کی راہ میں مال لگا دینا۔ یہ سب مظہر شان حاکمیت ہونا ظاہر ہے ایسے ہی بجا آوری احکام کیلئے حاکم میں شان حاکمیت کے علاوہ شان محبوبیت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ شان محبوبیت بھی حق تعالیٰ میں علی وجہ الاتم والاکمل موجود ہے۔ کیونکہ محبوبیت کا منشا چار چیزیں ہیں۔ جمال، کمال، نوال یعنی عطا واحسان اور قرابت۔ حق تعالیٰ کے جمال کے متعلق تو حدیث میں ہے اِنَّ اللّٰہَ جَمِیْلٌ یُحِبُّ الْجَمَالَ۔ اور کمال خداوندی تو اظہر من الشمس ہے۔ چنانچہ انسانی تمام کمالات اسی کمال خداوندی سے مستفاد ہیں وہی کمال خدا منبع ومخزن ہے۔ اور حق تعالیٰ کے نوال ای امداد ونعمت تو قرآن سے ثابت ہے: وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا وَمَا بِکُمْ مِّنْ نِّعْمَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ۔ اور قرابت یہاں تک ہے کہ ھُوَ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ۔ حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے فرمایا کہ بندہ کو جو وجود وغیرہ اوصاف کے ساتھ تعلق ہے وہ بواسطہ خدا تعالیٰ ہے لیکن خود حق تعالیٰ سے تعلق بلاواسطہ ہے۔ لہٰذا اقرب ہوگا۔ مثلاً ایک کاغذ کو بذریعہ گوند دوسرے کاغذ سے ملایا جائے تو ایک کاغذ دوسرے کاغذ سے اتنا قریب نہیں ہوتا جتنا کہ کاغذ اس واسطہ یعنی گوند سے قریب ہوگا ایسے ہی حق تعالیٰ جو واسطہ ہیں بندہ میں ثبوت اوصاف کے لئے تو بندہ اس واسطہ سے بہ نسبت اپنے کے بھی اقرب ہوگا کما فی الملفوظات۔ فافہم۔ جب محبت کے منشا مذکور چار ہیں کما فی حاشیۃ الفیض عن العینی اور وہ چار حق تعالیٰ میں علی وجہ الاکمل ہونا اجمالاً ثابت ہوا۔ لہٰذا شان محبوبیت بھی کامل طور پر حق تعالےٰ کے اندر ہوگی۔ اور جو کسی پر عاشق ہوتا ہے تو اوّلاً ماسوائے محبوب کو بالکلیہ چھوڑ کر قلب کو محبوب کی طرف متوجہ بناتا ہے، پھر رفتہ رفتہ تصور محبوب میں مستغرق، منتشر الحال وپراگندہ بال ہوکر میدان بے آب وگیاہ کو قطع کرتا ہوا مرۃً بعد مرۃٍ محبوب کا نام ورد زبان کرکے دیار محبوب کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ یہی حال ہے عاشقان خدا کا کہ اوّلاً ماسوی اللہ جو مخلوقات ہیں اس کو ترک کردیتا ہے۔ اور جو مخلوق حضور عند اللہ سے اغلباً مانع ہوتا ہے وہ استقراءً دو ہیں۔ شہوۃ البطن وشہوۃ الفرج جو بصورت اکل وشرب وجماع پوری ہوتی ہے۔ یہی اشیا ثلثہ وہ ہیں جو دنیا کا خلاصہ ومدار غفلت من اللہ ہے تو اوّلاً عشق خداوندی میں یہی اشیا ثلثہ جو مانع عن الحضور ہیں ترک کیجاتی ہیں جو صوم اور منازل حب الٰہی کی اوّل منزل ہے۔ جو صائم ماسوی اللہ کا تارک ہوتا ہوا اپنے دل ودماغ حب الٰہی سے پُر کرلیا تو ناچار محبوب حقیقی کے دار ودیار وبیت شریف کی طرف جانا ضروری ہوگا۔ یہی حج ہے۔ فالصوم تخلیۃ والحج تحلیۃ۔ والتخلیۃ بعد التحلیۃ کما اشار فی قولہ تعالیٰ فَمَنْ یَّکْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَیُؤْمِنْ بِاللّٰہِ۔ اسی نکتہ کی بنا پر فرضیت صوم فرضیت حج سے سابق ہے۔

اور بدایت اشہر حج نہایت شہر رمضان سے متصل ہے۔ ہٰذا کلہٗ فی فتح الملہم وغیرہ ملخصاً۔

اس حدیث میں جہاد کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ وہ فرض کفایہ ہے۔ فرض عین جو ہوتا ہے وہ بعض حالت میں نہ ہر حال میں۔ ابن بطال نے کہا کہ اس وقت جہاد فرض نہیں ہوا تھا۔ وفیہ نظر۔ کما فی فتح الباری۔ اور اقام الصلوٰۃ سے مداومت علی الصلوٰۃ یا مطلق الاتیان بہا مراد ہے۔ پھر فتاویٰ حنابلہ میں ہے کہ تارک صلوٰۃ کو تین دن تک مہلت دیکر سمجھائے پھر یقتلہٗ کفراً کما ہو عند بعض المالکیۃ۔ اور شافعی رح کے نزدیک وتقول احمد رح یقتلہٗ حداً لا کفراً۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک یعزر تعزیراً شدیداً حتی یسیل منہ الدم۔ کما فی فیض الباری والفتح۔

عن ابی ہریرۃ رض قال قال النبی علیہ السلام الایمان بضع وسبعون شعبۃ، ابو ہریرہ رض اور ان کے باپ کے نام کے متعلق تقریباً تیس اقوال ہیں۔ اقرب یہ کہ عبد اللہ یا عبد الرحمٰن بن صخر الاوسی رومی رض خمسۃ آلاف حدیث وثلثمائۃ واربعۃ وسبعون حدیثاً وہو اکثر الصحابۃ روایۃً بالاجماع (یعنی باعتبار یادداشت کے کیونکہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی صادقہ نامی نوٹ بک بقول ابو ہریرہ رض اس سے بھی زائد حدیث تھی۔) لفظ بضع مبہم القطعۃ من الشیٔ وفی العدد ما بین الثلث الی التسع او الی الخمس او ما بین الواحد الی الاربعۃ او من اربع الی التسع۔ کذا فی فتح الملہم

وسبعون: بخاری کی روایت میں ستون ہے۔ تطبیق یہ کہ ذکر اقل ذکر اکثر کے منافی نہیں۔ کیونکہ اقل تو اکثر کے اندر ہے مع شیٔ زائد۔ یا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو اولاً ستون کی اطلاع دی گئی وہ آپ نے فرمادیا پھر سبعون کی اطلاع ہوئی لہٰذا جوں جوں معلوم ہوتا گیا فرماتے گئے۔ یا امام ابو حاتم ابن حبان نے کہا کہ قرآن وحدیث میں جن اشیاء کو ایمانیات سے شمار کیا گیا وہ اشیاء بضع وسبعون ہوتی ہیں۔ لا یزید علیہا ولا ینقص۔ لہٰذا قرآن وحدیث کے مجموعہ سے جو عدد ثابت ہے وہ یہاں کہا گیا۔ جسکو فتح الباری میں بالتفصیل شمار کیا ہے۔ فراجعہٗ ان شئت التفصیل۔ یا یہ اختلاف عدد تعدد قضیہ کی بناء پر ہے ورنہ سبعون وغیرہ سے تو تحدید وتعیین مراد نہیں بلکہ تکثیر مراد ہے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم وفیض الباری۔ اب جبکہ تکثیر مراد ہے تو ستین اس لئے خاص کیا گیا کہ بعض اعداد ہیں یعنی وہ عدد جسکے اجزاء کا مجموعہ اس سے زائد ہو۔ مثلاً اثنی عشر اس کے نصف چھ اور ثلث چار اور ربع تین وسدس دو ونصف سدس ایک ہے۔ سب کا مجموعہ سولہ ہوتا ہے نہ بارہ۔ اور بعض عدد ناقص ہے یعنی جسکے اجزاء کا مجموعہ اس عدد تک نہ پہنچے۔ مثلاً چار کا نصف جو دو ہے اور ربع جو ایک ہے اس کا مجموعہ تین ہوگا نہ کہ چار۔ اور بعض عدد تام ہے یعنی جسکے اجزاء کا مجموعہ اس عدد کے برابر ہو مثلاً چھ اس کا نصف جو تین ہے وثلث جو دو ہے وسدس جو ایک ہے اس کا مجموعہ چھ ہوگا اور عدد تام بقیہ دونوں سے افضل ہے اس لئے بوقت مبالغہ آحاد کو عشرات بنا کر کہا جاتا ہے تو چھ تو آحاد میں سے ہے اس سے عشرہ بنا کر ستون کہا گیا۔ اور جب چھ عدد تام ہوا تو ایک بڑھا کر سات کرکے کامل ومکمل کیا گیا اذ لیس بعد التمام سوی النقصان۔ لہٰذا سبعۃ عدد کامل ومکمل ہے اس لئے اس کے ساتھ عشرہ یعنی سبعون کہہ کر مبالغہ کیا جاتا ہے۔ کما فی فتح الملہم۔

الحیاء شعبۃ من الایمان: حیاء لغۃً وہ تغیر وانکسار ہے جو خوف عیب وملامت انسان کو پیش آوے۔ وقال الراغب ہو انقباض النفس من القبیح۔ وقیل ہو انقباض النفس لخوف ارتکاب ما یکرہ۔ خواہ یہ شرعی ہو جس کے مقابل فاسق ہے۔ یا عقلی جسکے مقابل مجنون، یا عرفی جسکے مقابل ابلہ، فہو ان کان فی حرام فالحیاء واجب وان کان فی مکروہ فہو مندوب۔ وان کان فی مباح فہو العرفی۔ کما فی فتح الملہم۔ جنید بغدادی رح سے جب حیاء کے متعلق سوال کیا گیا تو کہا کہ اللہ کی بے شمار نعمتوں اور اپنی کوتاہی دیکھ کر نفس میں جو حالت پیدا ہو وہ حیاء ہے۔

بحث قولہ الحیاء شعبۃ من الایمان ومعنی الحیاء وتقسیمہ ۱۲ بحث التطبیق بین سبعون وستون وسبعون ۱۲ بحث حدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ ۱۲ بحث وجہ عدم ذکر الجہاد وموجب ذکر الاقتصار فی تارک الصلوٰۃ ۱۲

پھر حیاء کی متعدد وجوہ ہیں۔ حیاء الجنایۃ کحیاء آدم علیہ السلام، وحیاء التقصیر کالملائکۃ یقولون ماعبدناک حق عبادتک۔ وحیاء الاجلال کتسربل اسرافیل بجناحہ، وحیاء الکرم کالنبی علیہ السلام یستحی ان یقول لامتہ اخرجوا۔ وحیاء الحشمۃ کحیاء علی فی سوال حکم المذی۔ وحیاء الانعام، کالتی التعلیق مفصلاً۔ اور جو حیا رقول حق وفعل خیر وامر بالمعروف ونہی عن المنکر سے مانع ہو اس کو شعبۃ من الایمان نہیں بتایا کیونکہ دراصل وہ حیا ہی نہیں بلکہ وہ عجز و مہانت ہے اسکو حیا رکہنا مجازاً ہے کما قالہ ابن الصلاح۔ یا وہ حیا شرعی نہیں حدیث میں حیا شرعی ہی مراد ہے اور حیا عرفی وغیرت کاذبہ تواضع رسمی کو من الایمان کہنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ یہ حقیقۃً ریا رہے۔ کمافی الفتح اور شعب ایمانیہ میں سے حیا کو کیوں خاص کرکے ذکر کیا حالانکہ وہ بھی بضع وسبعون میں داخل ہے۔ جواب یہ کہ حیا ایک امر خلقی وطبعی ہونے کی بنا پر اس کے من الایمان ہونے سے ذہن کو ذہول ہوتا ہے اس لئے خاص کرکے ذکر کیا۔ کمافی فیض الباری۔ یا چونکہ حیا ہی ایسی چیز ہے کہ جو بوجہ خوف فضیحت دنیا وآخرت کے ہر معروف کی طرح داعی اور ہر منکر سے مانع ہوتی ہے اور حیا کیوجہ سے جامعیت آتی ہے اس لئے مستقل طور پر اسکو ذکر کیا۔ کمافی فتح الملہم والتعلیق۔ اور حیا پر کونہ من الایمان کا اطلاق کرنا مجازاً ہے کیونکہ یہ تسمیۃ الشئ باسم ماقام مقام الشئ کے قبیل سے ہے اس لئے کہ حیا اپنے صاحب کو معاصی سے روکتا ہے جیسا کہ ایمان روکتا ہے۔ لہٰذا حیا روکنے میں ایمان کے قائم مقام ہے۔ کمافی فتح الباری۔ شعبۃ، ہی فی الاصل غصن الشجر و فرع کل اصل۔ تو ایمان کو بہت شاخ والے ایک درخت سے تشبیہ دی گئی۔ تو ایمان گویا کہ ایک درخت ہے جس میں بہت شاخیں ہیں لیکن وہ شاخ یعنی اعمال صالحہ ایسے اجزا نہیں کہ جسکے فوت ہونے سے ایمان جو کلی ہے وہ بھی فوت ہو بلکہ بغیر شاخوں کے بھی نفس ایمانی درخت باقی رہ سکتا ہے لانہ ہو التصدیق البسیط۔ کمافی الفتح والفیض الباری۔

قال النبی علیہ السلام المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، یہاں مبتدا و خبر دونوں معرف ہونے کی بنا پر حصر ہوگا۔ کمافی الفیض۔ پھر حصر سے بیان کمال مراد ہے ای المسلم الممدوح وہ ہے جس کی یہ شان ہو چنانچہ خطابی نے کہا کہ افضل المسلمین وہ ہے جو ادائے حقوق اللہ کے ساتھ حقوق المسلمین کو بھی ادا کرے۔ اور افضل مہاجر وہ ہے جو ترک وطن کے ساتھ ترک محرمات بھی کرے جیسا کہ اہل عرب مطلقاً الناس کہہ کر عرب اور المال کہہ کر ابل مراد لیتے ہیں جس کی تحقیق یہ ہے کہ المسلم والمہاجر میں الف لام جنسی ہے۔ اور امام النحو ابن جنی نے کہا کہ اہل عرب جس چیز کا کمال ومدح بیان کرنا چاہتے ہیں اسپر اسم جنس کا اطلاق کرتے ہیں۔ کما یقال البیت للکعبۃ والکتاب للکتاب سیبویہ۔ یا احتمال یہ ہے کہ اس حدیث میں مسلمان کی اس علامت کا بیان ہے کہ جس سے اس کے اسلام پر استدلال ہو، وہ علامت تسلمۃ المسلمین من لسانہ ویدہ ہے۔ یا بندہ کا معاملہ جو مع الرب ہے اسکو عمدہ کرنے پر برانگیختگی کی طرف اشارہ کرنا مراد ہے۔ کیونکہ جب معاملہ مع اخوان المسلمین کے عمدہ کرنے کا حکم ہے تو معاملہ مع اللہ کی عمدگی کا حکم بطریق اولیٰ ہوگا۔ کمافی التعلیق الصبیح وفتح الباری والملہم۔ پھر یہاں شریعت نے حکم کو اشتقاق سے اخذ کیا ہے۔ چنانچہ حکم دیا کہ مسلمان وہ ہے جس کے اندر ماخذ اشتقاق ای سلامتی کی شان ہو اور جس میں ماخذ اشتقاق نہو، فکانہ لیس بمسلم۔ کذا فی المہاجر۔ کمافی فیض الباری۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس کے اندر خاص کر صرف سلامتی کی صفت ہوگا وہ کامل مسلمان ہوجائے گا اگرچہ دوسرے اوصاف نہ ہو۔ جواب یہ کہ یہاں مراد یہ کہ کامل مسلمان وہ ہے جس میں یہ صفت ہو مع مراعاۃ باقی الارکان۔ کذا فی فتح الباری۔ یا مراد یہ بتانا ہے کہ کامل مسلمان میں تو یہ وصف سلامتی ہونا چاہئے یہ مطلب نہیں کہ جس میں یہ وصف ہو اور کچھ نہ ہو وہ کامل مسلمان ہوجائے گا۔ کمافی خاصیت باب فتح

ولسانہ: زبانی ایذا میں شتم ولعن وغیبت وبہتان وچغلخوری وغیرہ سب داخل ہیں۔ اور لسان کو اس لئے

بحث قولہ المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ الحصر ہو بحث قولہ المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ الحصر ہو

مقدم کیا زبانی ایذا اکثر و اسہل ہے۔ یا وہ ایذا اشد نکایۃ ہے۔ کما قیل ؎

جراحات السنان لہا التیام ٭ ولا یلتام ما جرح اللسان

یا اس لئے کہ زبانی ایذا زندہ و مردہ و خواص و عوام ہر ایک کو پہنچائی جا سکتی ہے اور قول کو ذکر نہ کر کے زبان کو اس لئے ذکر کیا تاکہ اخراج اللسان علی وجہ الاستہزار کو بھی شامل ہو۔

ویدہ: ہاتھ کی ایذا میں ضرب، قتل و ہم و دفع و کتابت بالباطل وغیرہ سب داخل ہیں۔ یا ہاتھ بولکر کنایۃً تمام اعضا مراد ہیں کیونکہ بطش واخذ و قطع و وصل و منع وغیرہ ہاتھ سے ہے لہٰذا گویا سلطنت افعال ہاتھ سے ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا کنایۃً تمام اعضا مراد ہیں۔ اور ہاتھ کو خاص کر کے اس لئے ذکر کیا تاکہ اس میں معنوی ہاتھ یعنی حق غیر پر ناحق طور پر غلبہ بھی داخل ہو اور من سلم المسلمون میں خصوصی طور پر مسلمانوں کا ذکر اس لئے ہے کہ مسلمان سے اپنی ایذا کو روکنا اشد تاکید ہے ورنہ ناحق طور پر ایذا نہ کسی کافر کو دیا جاوے گا بلکہ نہ جانوروں کو۔ کما فی روایۃ عذبت امرأۃ فی ھرۃ۔ اور اقامت حدود و تعذیر و تادیب اطفال وغیرہ اس حدیث کے خلاف اس لئے نہیں کہ ان سے طلب صلاح و طلب سلامتی ہے۔ یا شرعًا یہ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ یا ان چیزوں پر عرفًا اذی کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے۔ ہذا کلہ فی فتح الباری والمفہم والتعلیق الصبیح۔

المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ: یہاں بھی الف لام جنسی ہے وہی مراد ہے جو مسلم میں گذرا یہ ہجرت دو قسم پر ہے۔ ایک ظاہرًا ای الفرار بالدین من الفتن۔ دوم باطنہ ای ترک ما تدعو الیہ النفس الامارۃ والشیطان۔ گویا کہ مہاجرین کو اس سے اس لئے خطاب کیا تاکہ وہ حضرات فقط انتقال مکانی پر اعتماد نہ کریں۔ بلکہ اوامر و نواہی کے مطابق امتثال کریں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فتح مکہ کی وجہ سے انقطاع ہجرت کے بعد ان لوگوں کی تطییب خاطر کے لئے فرمایا گیا جو لوگ ہجرت کی فضیلت کو نہیں پا سکے افسوس نہ کرے۔ کیونکہ ہجرت کا مدار یہی ہے کہ منہیات شرع کو چھوڑ دے۔ کما فی فتح الباری وغیرہ۔ (ہجرت کے معنے مع الاقسام گذر چکے ہیں۔ فراجعہ)

ای المسلمین خیر: یہاں اشکال یہ کہ ایک قسم کے سوال کے باوجود مختلف جواب دینا کس طرح صحیح ہے چنانچہ یہاں تو ای المسلمین خیر کے جواب میں من سلم المسلمون الخ لائے اور بعض روایت میں ای الاسلام خیر قال تطعم الطعام وتقرأ السلام ہے۔ وفی روایۃ ای الاعمال افضل۔ وفی روایۃ ای الاعمال احب الی اللہ قال الصلوٰۃ لوقتہا۔ وفی روایۃ ابی ہریرۃ رضی ای الاعمال افضل قال الایمان باللہ وغیر ذلک من الروایات۔ جواب یہ کہ اتحاد سوال کے باوجود اختلاف فی الجواب بوجہ اختلاف حال سائلین کے ہے۔ بعض سائل میں شان سلامتی کم ہے اس لئے من سلم المسلمون الخ سے جواب دیا۔ وہکذا۔ یا اختلاف ازمنہ کی بنا پر متعدد و مختلف جواب دیا جس زمانہ میں اشاعت کی ضرورت ہو تو اطعام طعام افضل کہا۔ اور جس زمانہ میں نماز کے اندر کوتاہی دیکھی تو نماز کو افضل بتایا۔ یا اختلاف امکنہ کی بنا پر مختلف جواب دیا گیا۔ مثلاً کسی جگہ میں افشار سلام و اطعام طعام کی ضرورت ہے وہاں وہ جواب دیا وہکذا۔ یا لفظ سوال میں اختلاف کی وجہ سے مختلف جواب دیئے گئے کبھی ای الاسلام خیر سے سوال کیا اور کبھی ای الاسلام افضل سے سوال کیا گیا اور افضل فضائل لازمہ سے ہوتا ہے۔ کالعلم والجیوۃ۔ اور خیر باعتبار فواضل متعدیہ کے ہے۔ یا طحاوی سے منقول ہے کہ افضل کوئی شخص و فرد معین نہیں کہ جس کے ماتحت شئی واحد سے زائد نہ آسکے بلکہ افضل کو ایک نوع کلی کے طور پر لیا جاوے جس کے ماتحت وہ تمام اشیاء داخل ہوں گی جن پر افضلیت کا حکم دیا گیا ہے۔ اب افضل یا خیر کے سوال کے جواب میں مختلف چیز آسکتی ہے۔

بحث قولہ المسلمون من لسانہ ویدہ الخ مع تحقیق الف واللام من اللسان والید

بحث قولہ المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ مع ذکر اقسام الہجرۃ ۱۲

بحث قولہ ای المسلمین خیر مع ذکر اقسام الاشکال المشہور ۱۲

یا علامہ عثمانی رح نے فرمایا کہ یہ اختلاف فی الجواب اس وجہ سے ہے کہ افضلیت کی وجوہ وطرق وشئون واعتبارات میں اختلاف ہے۔ کیونکہ افضلیت مختلف طریقہ سے ہوسکتی ہے۔ مثلاً ابوبکر رض کی افضلیت ارحم الامۃ ہونیکے اعتبار سے ہے اور عمر رض کی افضلیت اشدفی امر اللہ ہونیکے اعتبار سے ہے۔ اور افضلیت عثمان رض باعتبار حیا کے ہے۔ اور افضلیت علی رض باعتبار قضا کے ہے۔ اسی طرح یہاں بھی مختلف اشیاء کو مختلف اعتبارات ووجوہ سے افضل بتایا گیا ہو وان کان الفضل الکلی ثابتا للکل شئی منہا۔ مثلاً بعض چیز مرغوب للکل ہونے کے اعتبار سے افضل ہے کالطعام اور بعض مشقت نفس کی بنا پر اعظم اجرا ہونیکے اعتبار سے افضل ہے کالجہاد۔ اور بعض حق تعالیٰ کی شان حاکمیت سے زیادہ مناسب ہونے کے اعتبار سے افضل ہے کالصلوٰۃ وغیر ذلک۔ کما فی فتح الملہم والفیض۔

لَا یُؤْمِنُ اَحَدُکُمْ حَتّٰی اَکُوْنَ اَحَبَّ اِلَیْہِ: یہاں جو حضور ص کی محبت تام محبت سے زائد ہونے کے بغیر لا یؤمن کہا اس سے مراد ہے لا یؤمن کاملا۔ کما یقال فلان لیس بانسان ای لیس بانسان کامل۔ کما فی الفتح وغیرہ۔ پھر محبت سے حب عقلی جو اختیاری ہے وہی مراد ہے جس کی صورت یہ ہے کہ کسی ناجائز امور کی طرف اگرچہ دل مائل ہو لیکن عقلاً یہ سمجھ کر کہ حضور ص کے اتباع میں دنیوی واخروی حقیقی فائدہ ہے لہٰذا سنت کا اتباع کرے کما فی فتح الملہم، جسکو علامہ عینی نے اعتقاد وعظمت سے ناشئی بتایا۔ اور یہاں حب طبعی جو ایک قلبی میلان صفت نفس کے درجہ میں جو والد اور ولد اور اپنے نفس کیساتھ بالطبع بغیر عقلی وجوہ کے ہوتا ہے وہ مراد نہیں۔ کیونکہ وہ بندہ کی طاقت سے خارج ہے۔ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ کما فی التعلیق والفہیم عن الخطابی رح لیکن علامہ عینی رح وشاہ ولی اللہ رح اور علامہ طیبی رح وغیرہم کی حق رائی یہ ہے کہ یہ محبت اعتقاد وعظمت کی بنا پر یعنی حب شرعی وعقلی نہیں ہے بلکہ حب طبعی جو میلان قلبی کا نام ہے وہی مراد ہے۔ یہ کہنا کہ حب طبعی طاقت سے خارج ہے۔ یہ ایک مسامحت ہے کیونکہ کبھی عاشق محبت کے اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ محبت محبوب کو اپنے نفس کی محبت پر بھی ترجیح دیدیتا ہے۔ ولعمری ہذا مشہور فی الکاملین۔ کما قالہ الشاہ ولی اللہ رح۔ نیز قولہ تعالیٰ قُلْ اِنْ کَانَ اٰبَآؤُکُمْ وَاَبْنَآؤُکُمْ وَاِخْوَانُکُمْ وَاَزْوَاجُکُمْ وَعَشِیْرَتُکُمْ وَاَمْوَالُ اقْتَرَفْتُمُوْہَا وَتِجَارَۃٌ تَخْشَوْنَ کَسَادَہَا وَمَسٰکِنُ تَرْضَوْنَہَآ اَحَبَّ اِلَیْکُمْ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَجِہَادٍ فِیْ سَبِیْلِہٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ، الآیۃ آیت مذکورہ میں اللہ ورسول کی محبت کو جن اشیاء کی محبت سے زائد ہونے کا وجوب ثابت کیا ان اشیاء کی محبت طبعی وفطری ہے لہٰذا خدا ورسول کی محبت بھی صرف طبعی ہونی کافی نہیں بلکہ محبت طبعی ... بھی مرتبہ زائدہ میں ہونا لازمی ہے۔ نیز حدیث ہذا میں بھی حب رسول کو اولاد ووالد کی محبت سے زائد ہونے کو بتایا اور اولاد ووالد کی محبت طبعی ہے تو حب رسول بھی طبعی ہوکر زائد ہونے کی ضرورت ہے۔ نیز بخاری میں واقعہ ہے کہ حضرت عمر رض نے اولاً حب نفس جو طبعی ہے اس کے مقابل کرکے کہا کہ لَاَنْتَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ اِلَّا مِنْ نَفْسِیْ فقال علیہ السلام لَا حتی اکون احب الیک من نفسک فقال عمر رض فانک الآن احب الی من نفسی فقال علیہ السلام الآن یا عمر رض۔ جب حب نفس جو طبعی ہے اس سے بھی حضور کو عمر رض نے احب بتایا تو حضور نے فرمایا کہ ابھی ٹھیک ہے۔ لہٰذا حب رسول حب طبعی کے اعلیٰ مرتبہ میں ہونا چاہئے۔ چنانچہ ابوطلحہ انصاری رض اپنے جسم کو حضور ص کی حفاظت کیلئے ڈھال کی طرح بناتا اور عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کا حضور ص کی وفات کے بعد یہ کہنا کہ اللہم اذہب بصری حتی لا اری بعد حبیبی احدا فکف بصرہ۔ اور ایک انصاری عورت کے باپ وزوج وبھائی جنگ احد میں مقتول ہونے کے باوجود حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر کہنا کہ کل مصیبۃ بعدک صغیرۃ، اس قسم کے

بحث حب الرسول محبت قولہ علیہ السلام لا یؤمن احدکم وتعیین المراد فیہ ۳

ہزاروں صحیح واقعات شاہد عدل ہیں کہ حضورؐ کی محبت بمرتبہ عقلی نہیں بلکہ حب طبعی کے حد میں ہے۔ ہٰذا کذا فی التعلیق الصبیح و فتح الملہم و فیض الباری و حاشیتہ۔ نیز علامہ عینیؒ نے کہا کہ حب طبعی جو میلان قلبی ہے وہ کبھی حسن صورت یعنی جمال اور کبھی باطنی خصائل یعنی کمال اور کبھی نوال یعنی احسان اور کبھی قرابت کی بنا پر ہوتی ہے کما مر تفصیلہ الآن۔ اور یہ چاروں حب طبعی کا منشا حضور صلعم کے اندر کامل طور پر والدین سے بڑھ چڑھ کر متحقق ہے۔ جمال ظاہری تو اتنا ہے کہ بدر سے بھی زیادہ چمکتا نظر آیا۔ کما فی الحدیث۔ ومنہ قول عائشہ رض ؎ لنا شمس وللآفاق شمس ۔ وشمسی تطلع بعد العشاء۔ اور کمال باطنی تو یہاں تک ہے حیث قال اللہ تعالیٰ انک لعلیٰ خلق عظیم۔ اور حضور کا احسان و رأفت و رحمت اس درجہ میں ہے کہ وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین ۵ و بالمؤمنین رؤف رحیم ۵ اور قرابت کا بیان قرآن میں ہے:۔ النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسھم ۵ کہ نبی سے تعلق ہے ایمان والوں کو اپنی جان سے زیادہ۔ لہٰذا اگر یہ کہدیا جائے کہ مؤمنین کے حق میں نبی بمنزلہ باپ کے بلکہ اس سے بھی بمراتب بڑھ کر ہے تو بے جا نہ ہوگا کما فی قراۃ ابی بن کعب رض النبی اولیٰ بالمؤمنین وھو اب لھم۔ و فی ابی داود انما انا لکم بمنزلۃ الوالد، یہ سب اسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔ کما فی ترجمۃ شیخ الہند و حاشیتہ۔ لہٰذا حب طبعی کے چاروں منشا جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم میں بوجہ اتم و اکمل ثابت ہیں۔ لہٰذا حب طبعی بھی حضورؐ کیلئے کامل طور پر ثابت ہوگا جو سیاق حدیث سے بھی ثابت ہے کما فی حاشیۃ الفیض الباری یہاں قول ثالث حضرت شاہ انور رح سے ہے کہ بیضاوی وغیرہ نے جو محبت کو عقلی و طبعی کی طرف تقسیم کیا ہے یہ صحیح نہیں بلکہ محبت نفس کی ایک صفت واحدہ ہے جس میں اختلاف و تعدد اختلاف متعلق کی بنا پر ہے اگر اسکو آباء و ابناء کی طرف راجع کیا جائے تو حب طبعی ہے۔ اگر شریعت کی طرف راجع کی جاوے تو حب شرعی و عقلی ہے تو فرق باعتبار متعلق کے ہوا۔ ذات محبت میں کوئی فرق نہیں لہٰذا محبت جو ایک صفت نفس ہے یعنی طبعی چیز وہی مراد ہے۔ حتیٰ کون احب میں (وفی الاصل ہذا القول راجع الیٰ قول العینی) پھر شاہ صاحب رح نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت من حیث ذات شریف کے ہونی چاہئے نہ باعتبار اس کے کہ انہوں نے راہ ہدایت دکھلائی بلکہ وہ بذاتہ الشریفہ محبوب ہے۔ کما فی فیض الباری۔

فائدہ:۔ حب میں اس حرف حاء کو اختیار کیا جو اقصیٰ حلق سے ہے اور اس باء کو لیا جو آواز نکلنے کی انتہائی جگہ یعنی ہونٹ ہے لہٰذا ابتداء و انتہاء دو جانب کے آخری حصہ کے جو دو حرف سے معنی محبت کو ادا کیا گیا اس سے اسکی طرف اشارہ ہے کہ محبت کی شان اور محبوب سے تعلق بھی ایسا ہی ہو کہ ابتداء و انتہاء وہی ہو خطرۂ غیر سے بالکلیہ بیزاری ہو۔ کما قال اللہ تعالیٰ ھو الاول والآخر والظاھر والباطن۔

من والدہ وولدہ: چونکہ عاقل پر اہل و مال بلکہ اپنے نفس سے بھی والد و ولد اعز و احب ہوتا ہے اس لئے والد و ولد کو ذکر کیا۔ چنانچہ اپنے نفس و مال کو ہلاکت میں ڈال کر والد و ولد کو بچایا جاتا ہے کما ہو ظاہر۔ اس لئے حدیث ابی ہریرہ رض میں نفس کا ذکر نہیں ہے۔ کیونکہ والد و ولد جو اعز ہیں اس کا ذکر کافی ہے اور بطور صراحت حدیث عبداللہ بن ہشام میں نفس کا ذکر ہے۔ اب ذکر نفس و عدم ذکر میں تعارض نہ ہوگا کیونکہ وہ دونوں دو جہت سے ثابت ہے۔ اور والد کو ولد پر مقدم کیا۔ وجہ یہ ہے اگرچہ والد و ولد دونوں سے تعلق جزئیت و بعضیت ہے لیکن والد کا تعلق جزئیت مقدم ہے اس لئے ذکراً بھی مقدم کیا۔ یا والد زماناً و اجلالاً مقدم ہے اس لئے آگے ذکر کیا۔ اور مسلم کی روایت میں جو ولد کو مقدم کیا وہ مزید شفقت کی بنا پر ہے۔ یہاں بھی دونوں قسم کی حدیث میں دو جہت متحقق ہیں لہٰذا تعارض نہیں۔ اور والد میں ماں بھی داخل ہے۔ اگر والد سے من لہ الولد معنی عام مراد ہو، یا صرف باپ مراد ہے لیکن ایک کے ذکر پر اکتفا کیا۔ کما یکتفی عن احد الضدین بالآخر۔ کما فی قولہ تعالیٰ تقیکم الحر وبیدک الخیر۔ اور [illegible] پر

فائدہ عجیبہ ۱۲

بحث قولہ من والدہ وولدہ ومن النفس وعدمہ ۱۲

پر اکتفار کرنا بطور تمثیل کے ہے مراد تمام اعزّہ ہیں یعنی احبّ الیہ من اعزّھم۔ کما فی فتح الباری والملہم۔

وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ: والد وولد کے ذکر کے بعد ناس کا ذکر عطف العام علی الخاص کے قبیل میں سے ہے۔ تاکہ دوسرے لوگوں کو بھی شامل ہو۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عموم ناس میں اپنا نفس بھی داخل ہے لیکن محبت کو جب اس کے نفس کی طرف اضافت کیا تو بمنزلہ عاشق کے ہے اور ناس بمنزلہ معشوق کے۔ اس لئے اس کا نفس ناس سے خارج ہے لیکن یہ اس لئے بعید ہے کہ اپنے نفس سے اَحب ہونے کا ذکر صراحۃً حدیث عبداللہ بن ہشام میں ہے۔ کما فی فتح الملہم عن الفتح اَللّٰھُمَّ اجعل حبّک وحبّ رسولک اَحبّ الاشیاء الینا۔

ثَلَاثٌ مَنْ کُنَّ فیہ وجد بھنّ حَلَاوَۃَ الْاِیْمَان: یہاں مریض وتندرست کے قصہ کی طرف تلمیح ہے کیونکہ مریض صفراوی کو شہد کڑوا معلوم ہوتا ہے اور تندرست اس کی شیرینی چکھتا ہے اور جوں جوں صحت کم ہوتی جائیگی اس کا ذوق بھی گھٹتا چلا جاوے گا۔ ایسا ہی جسکے اندر خصائل ایمان کامل طور پر ہیں ایمانی حلاوت سے مالا مال ہوگا اور جس قدر کم ہوا سی قدر حلاوت سے بے بہرہ ہوگا۔ کما قیل ؎ ومن یک ذا فم مرّ مریض یجد مرّ بہ الماء الزلالا۔ کما فی التعلیق عن الفتح۔ اس حلاوت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ شیخ محی الدین رحمہ اللہ سے ہے کہ حلاوت ایمان طاعات میں لذت حاصل کرنا اور دین کے معاملہ میں مشقتیں برداشت کرنا اور اغراض دنیا پر دینی معاملہ کو ترجیح دینا ہے۔ کما فی التعلیق والملہم۔ اور قاضی بیضاوی جو حب عقلی کے قائل ہیں، فرماتے ہیں کہ جیسے کہ مریض اگرچہ دوا کو ناگوار سمجھ کر طبعاً اس سے متنفر ہوتا ہے لیکن اس کے فوائد کا لحاظ کرکے بمقتضائے عقل اس کی طرف مائل بھی ہوتا ہے۔ ایسا ہی اگر احکام شرع اپنے جلی مراض کی بنا پر طبعاً خراب لگے لیکن جب عقل یہ تامل کرے کہ شارع کے اوامر ونواہی میں دنیوی صلاح واُخروی فلاح ہے تو عقل ایثار وامتثال کو ترجیح دے کر اُس کا اتباع کرتا ہوا ایک لذاذ عقلی کی حالت حاصل کرے گی وہی حالت حلاوت ایمان ہے کما فی فتح الملہم۔ اور عارف بن ابی جمرہ نے کہا کہ حلاوت مذکورہ میں اختلاف ہے کہ وہ حسّی ہے یا معنوی چنانچہ فقہاء اور اُن کے مشابہ حضرات نے کہا کہ وہ ایک اَمر معنوی ہے یعنی جسمیں وہ حلاوت معنویہ موجود ہو وہ ایمان پر جزم ویقین کرے گا اور احکام ایمانیہ کا منقاد ومطیع ہوگا۔ اور ایک قوم یعنی سادات صوفیہ نے کہا کہ وہ حلاوت ایک امر محسوس ہے اسی کو حق وراجح بتایا گیا۔ کیونکہ اس سے الفاظ حدیث اپنے ظاہر پر بلا تاویل باقی رہتے ہیں۔ اور یہی امر محسوس ہونے کے شواہد وقرائن ودلائل صحابہ وتابعین وسلف صالحین وعلماء ربانیین کے واقعات سے بکثرت ملتے ہیں چنانچہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو جب سخت گرمی میں آگ کی طرح زمین پر لٹا کر اُوپر پتھر رکھدیا تھا اسی وقت اَحَدٌ اَحَدٌ کہہ رہے تھے ایسے ہی اُن کی موت کے وقت ان کے اہل نے کہا کہ واحرباہ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واطرباہ غداً القی الاحبۃ محمداً وحزبہ۔ ایسے ہی ایک صحابی پر تین بار نیزہ مارنے کے باوجود نماز کو قطع یعنی مختصر نہیں کیا۔ قال الجنید رحمہ اللہ اہل اللیل فی لیلھم الذ من اہل اللھو فی لھوھم۔ اس قسم کے واقعات سے ثابت ہے کہ اگر حلاوت عبادت معنوی ہوتی تو اتنے مصائب شاقہ پر اقدام نہ کرتے لہٰذا وہ حلاوت محسوسی ہے۔

مِمَّنْ کَانَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَبَّ اِلَیْہِ مِمَّا سِوَاھُمَا: اللہ ورسول کی محبت ماسوا کی محبت سے زائد ہونے کی وجہ متعدد وفہ علامہ عینی رحمہ اللہ سے منقول ہوئی کہ طیبی رحمہ اللہ نے کہا کہ بندہ کی محبت حق تعالیٰ سے بتفسیر متکلمین یہ ہے کہ بندہ حق تعالیٰ کی طاعات وثواب اور احسان کو محبت ولپسند کرے۔ اور عارفین کہتے ہیں بندہ حق تعالیٰ سے بلاواسطہ لذاتہٖ محبت کرتا ہے اور اطاعت وثواب حق کی محبت یہ اس سے سافل مرتبہ میں ہے۔ جیسا کہ کوئی امر لذیذ بذاتہٖ محبوب ہے ایسے ہی کمال بھی بذاتہٖ محبوب ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کیلئے اکمل الکمالات ثابت ہے لہٰذا وہ لذاتہٖ محبوب ہوگا۔ صاحب النفرات نے کہا کہ یہ طبقہ

انواع الحب ہے اور یہی حقیقی محبت ہے (وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰہِ) یا جس محبت سے امتثال اوامر اور انتہاء عن المعاصی پر برانگیختگی ہو وہ محبت فرض ہے اور جس محبت سے مواظبت علی النوافل وتجنب عن الشبہات ہو وہ محبت بدرجۂ ندب ہے جو نادر الوقوع ہے۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق۔

اشکال یہ کہ یہاں حق تعالیٰ وحضورؐ کی طرف لوٹاتے ہوئے ضمیر تثنیہ لائی، ای مما سواہما۔ اور ایک خطیب نے جو ضمیر تثنیہ لائے تھے حیث قال الخطیب مَن یطع اللہ ورسولہٗ فقد رشد ومن یعصہما فقد غوی۔ ای حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ بئس الخطیب انت۔ جواب یہ کہ خطبات میں ایضاح وتفصیل مقصود ہے، ہمیں تثنیہ سے اجمال کرنے پر رد کیا اور یہاں یاد داشت کیلئے اختصار مدنظر ہے فلا تعارض۔ اور خطبۂ نکاح میں بھی ومن یعصہما ضمیر تثنیہ لائے، وہاں بھی اختصار مقصود ہے۔ فلا اشکال۔ کما فی فتح الباری۔ یا ترجیع کی صورت ہو کہ جہاں انکار کیا وہ عام وقولی ہونے کی بنا پر اولیٰ ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو ومن یعصہما کہا وہ ایک خاص واقعہ وفعل ہے۔ یا یہ کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے فیمتنع من غیر النبی علیہ السلام ولا یمتنع منہ، کیونکہ غیر نبی کی ضمیر تثنیہ لانے سے خدا ورسولؐ کی برابری کا وہم ہوتا ہے۔ بخلاف علیہ الصلوٰۃ والسلام فان منصبہ لا یتطرق الیہ ایہام ذلک، کما قالہ ابن عبد السلام۔ یا عمدہ جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ مما سواہما" میں یہ دکھلانا ہے کہ معتبر فی الشرع وہ دو محبت کا مجموعہ مرکب ہے ہر ایک بے دو دوسرے کے لغو ہے۔ چنانچہ جو شخص خدائی محبت کا دعویٰ بغیر محبت رسولؐ کے کرتا ہو وہ بے کار ہے۔ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ۔ اور محبت رسول بدون محبت خدا غیر معتبر ہے اس لئے مجموعہ مرکب جو معتبر ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ضمیر تثنیہ لائے اور خطیب نے جو ومن یعصہما فقد غوی کہا وہاں مجموعہ کا اعتبار نہیں بلکہ کل واحد واحد کا اعتبار ہے۔ کیونکہ فی نفسہٖ عصیان خدا بدون عصیان رسول کے ویسا ہی فی نفسہٖ عصیان رسول بدون عصیان خدا کے الگ الگ بھی مستلزم گمراہی ہے۔ اگرچہ ایک عصیان بدون دوسرے کے متحقق نہیں ہو سکتا۔ فافہم کما قالہ البیضاوی والطیبی۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والتعلیق۔

وَمَنْ یَّکْرَہَ اَنْ یَّعُوْدَ فِی الْکُفْرِ: انقاذ یعنی خلاص کرنا یہ عام ہے کہ ابتداء ہی سے بچ گیا ہو یا ان یولد علی الاسلام ویستمر علیہ۔ یا ظلمت کفر سے نور ایمان کی طرف اخراج ہوا ہو فعلی الاول یعود بمعنی القیرورۃ وعلی الثانی علی ظاہرہ۔ علامہ عینیؒ نے کہا کہ اس سے اس شخص کی فضیلت ثابت ہے جسکو کفر پر مجبور کیا گیا لیکن تقیہ چھوڑ کر مقتول ہو گیا۔ کما فی فتح الملہم۔ اور حدیث الباب میں جو امور ثلثہ کو نہایت حب وحب فی اللہ وکراہیۃ العود فی الکفر، کو خاص کرنے حلاوت وکمال ایمان کا عنوان وعلامت بنایا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب بندہ تامل کرے کہ منعم بالذات خدا ہی ہے اور سب وسائط ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خدا کی مراد بیان کر کے خدا تک پہونچانے والے ہیں تو خدا اور رسولؐ کے کامل احسان کے تصور کا مقتضی یہ ہے کہ ماسوا سے بیزار ہو اگر کسی سے تعلق ہو بھی وہ برائے خدا ہو، اور خدائی تعلق اتنا قوی ہو کہ کفر کا محال ہو جاوے۔ اب خدا اور رسولؐ کا احسان مان کر جو ایمان لایا اس ایمان کے لئے جب یہ تین مقتضیات ہوئے تو ایمان ان مقتضیات ثلثہ سے مل کر کامل ہوگا۔ کما فی فتح الملہم عن الفتح۔

بحث ذوق طعم الایمان: قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم ذاق طعم الایمان من رضی باللہ ربًّا وبالاسلام دینًا وبمحمد نبیًّا: قاضی عیاضؒ نے کہا کہ جو شخص کسی امر پر راضی ہو تو اس کے لئے وہ آسان بلکہ لذیذ ہو جاتا ہے ایسا ہی مومن جب ان مذکورات ثلثہ پر راضی ہوگا تو اس سے ثابت ہوگا کہ اللہ ورسول ودین کے اعتقاد صحیح اور اسپر دلی اطمینان اور ایمان اس کے رگ وریشہ میں خلطًا ربطیًا اتحادیًا کی طرح مخلوط ہو گیا اور رچ گیا ہے۔ لہٰذا

بحث ذوق طعم الایمان ۱۲ بحث ان یکرہ ان یعود فی الکفر ۱۲ بحث الاشکال فی ابراد ضمیر التثنیۃ مع ان الذی عیب الخطیب

خدا و رسول کی طاعت اس کے لئے آسان و لذیذ ہوگی اور مذکورات پر رضا سے لذت چکھنے کا مرتبہ حاصل ہوگا کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح۔ اور شیخ محدث دہلویؒ نے کہا کہ حدیث مذکور میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جیسا کہ نفوس لذائذ اطعمہ سے متنعم ہوتے ہیں، کاہی جو قلوب غفلت و ہوا کے امراض سے سالم ہو وہ لذائذ معانی کا ذوق حاصل کرتے ہیں لیکن ان امراض و غفلت و ہوا سے سلامت عافیت مذکور تین چیزوں ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ کمافی حاشیۃ اشعۃ اللمعات

رَضِیَ بِاللّٰہِ: رضا کے معنے اس طرح قناعت و اکتفا کرنا کہ جسکے ساتھ غیر کی طلب نہ ہو ای ربوبیت کے متعلق اللہ کے علاوہ اور دین کے بارے اسلام کے علاوہ اور نبوت کے سلسلہ میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کی طلب نہ ہو اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ رضا سے مقصود ظاہری و باطنی انقیاد ہے۔ اور کمال یہ ہے کہ بلاء پر صابر نعمت پر شاکر قضاء وقدر پر راضی، اوامر کا امتثال، نواہی سے اجتناب کر کے تمام شرائع پر عمل اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے تمام سنن و آداب اور معاملہ و معاشرت میں اتباع کرے۔ کمافی فتح الملہم۔ وعن بعض المشائخ ان الرضا من اعلی مقامات المقربین لہٰذا تمام مقربین سے جو اعلیٰ مقامات پر ہیں یعنی صحابہ کرام انکے لئے رضا ثابت کیا گیا۔ کقولہ تعالیٰ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُمْ وَرَضُوا عَنْہُ۔ کمافی الفتح۔

لَا یَسْمَعُ بِیْ اَحَدٌ مِّنْ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ یَھُوْدِیٌّ وَّلَا نَصْرَانِیٌّ۔ الحدیث: اَحَدٌ سے وہ لوگ مراد ہیں جو فی الحال ہے یا آئندہ ہوگا۔ کمافی فتح الملہم۔ اور اُمّت وہ جماعت کہ جسکے پاس کوئی پیغمبر بھیجا گیا ہو۔ اور اگر وہ ہر جنس کی جماعت کو کہا جاتا ہے کمافی الاشعۃ۔ یہاں اُمّت دعوت مراد ہے۔ کمافی الفتح۔ یہاں یہودی و نصرانی کو خاص کر کے ذکر کرنے کی وجہ اُن کے ماسوا پر تنبیہ کرنی ہے کہ یہودی و نصاریٰ کے پاس آسمانی کتاب ہونے کے باوجود حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر عدم ایمان کی بنا پر یہ حال ہے تو بت پرست و دیگر اقوام جن کے پاس کوئی کتاب بھی نہیں وہ اگر رسالت پر ایمان نہ لائے تو بطریق اولیٰ داخل فی النار ہوں گی۔ کمافی الفتح والتعلیق عن النووی۔ "ثُمَّ یَمُوْتُ" میں اشارہ ہے کہ اگر ایمان متراخی ہو کر غرغرہ کے قبل بھی پایا جاوے جب بھی نافع ہے کیونکہ یہاں عدم ایمان پر موت کے تحقق کے بعد اصحاب النار کہا گیا لہٰذا اگر کسی طرح ایمان پر موت ہو تو بچ جاوے گا۔ کمافی الفتح۔ اِلَّا کَانَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ ای جس کو دعوت و تبلیغ پہنچنے کے باوجود اصرار علی الکفر کرتا ہوا کفر ہی میں مر گیا تو داخل فی النار ہوگا۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے بندہ کے نفع کے لئے جو تدبیر کی اُس نے اس کے ساتھ مقابلہ و معارضہ کیا ہے اور خدا و ملائکہ کی لعنت کیلئے اپنے کو مستحق بنایا اور طریق النجاۃ سے خطا کر گیا۔ کمافی التعلیق عن حجۃ اللہ البالغہ۔ لیکن جو شخص سن کر ایمان لایا وہ اصحاب نار سے نہ ہوگا۔ واما الذی لم یسمع ولم یؤمن فہو خارج عن ہذا الوعید۔ کمافی فتح الملہم۔

بحث ثلاثۃ لَھُمْ اَجْرَانِ رَجُلٌ مِّنْ اَھْلِ الْکِتَابِ: لفظ کتاب اگرچہ عام ہے لیکن مراد خاص۔ ای المنزل من اللہ ای توراۃ و انجیل کما مدل علیہ نصوص الکتاب والسنۃ۔ کقولہ تعالیٰ اُولٰٓئِکَ یُؤْتَوْنَ اَجْرَھُمْ مَّرَّتَیْنِ روی الطبرانی انہا نزلت فی سلمان و عبداللہ بن سلام۔ والاول کان نصرانیا والثانی یہودیا۔ وفی النسائی عن ابن عباسؓ تحت قولہ تعالیٰ یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَّحْمَتِہٖ۔ ای اجرین بایمانہم بالتوراۃ و بالانجیل و بایمانہم محمد صلے اللہ علیہ وسلم وکما رواہ الامام احمدؒ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اسلم من اہل الکتاب فلہ اجرہ مرتین الخ۔ اور بعض نے کہا کہ یہاں خاص کر انجیل مراد ہے۔ کمافی البخاری۔ فاذا امن بعیسےٰ ثم امن بی فلہ اجران۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ انجیل و توریت دونوں مراد ہیں۔ لعموم النص۔ یا یہ کہا جاوے کہ یہودیت نصرانیت کے ذریعہ منسوخ ہے۔ لہٰذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے متصل صرف ایمان علی الانجیل متحقق تھا اس لئے صرف انجیل مراد لیا جا سکتا ہے۔ کذا قررہ جماعۃ۔ یا در اصل بات یہ ہے کہ ناسخ ماننے کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام تمام بنی اسرائیل کی طرف مبعوث تھے بلا خلاف۔ اب جو یہودیت پر باقی رہا وہ

مؤمن ہی نہیں لہٰذا حدیث ہٰذا کے ماتحت داخل بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ اسکا تو اوّلاً کسی نبی پر بجا طور پر ایمان ہی نہیں۔ کمافی فتح الملہم والتعلیق من الفتح والمرقاۃ۔ اَب دُوَاجر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور ثلثہ ایسے متزاحم ومتقابل دو جزء سے مرکب ہیں کہ اشتغال باحدہما یفارق الآخر سے مانع ہے کما اشار الیہ الکرمانی ونقلہ عنہ القاری فی المرقاۃ۔ جیسا کہ آجکل ایک شیخ سے مُرید ہوکر دوسرا شیخ گو اکمل واجل ہو، تاہم اس دوسرے سے بیعت ہونے کو شیخ اوّل کی ہتک حرمت کی بنا پر ناگوار سمجھتے ہیں ایسے ہی اوّلاً ایک نبی اور اس کی کتاب پر ایمان لاکر دوسرے نبی اور اس کی کتاب پر ایمان لانے میں طبعاً استغناء واستنکاف ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنی طبعی وقلبی مرضی کے خلاف مجاہدۃً بالنفس اور صبر علی مکارہ النفس کرتا ہوا جو شخص بعد کے نبی یعنی حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آئے گا یقیناً اسکو دُوَاجر ملنا چاہیے۔ حاصل یہ کہ کسی حسنہ کے مانع ومزاحم ومقابل کے باوجود جو شخص اسی کو اختیار کرے گا اس کیلئے دُوَاجر ہونا ہی چاہئے۔ کمافی روایۃ الشیخین، والذی یتبع فی القرآن وہو علیہ شاق فلہ اجران اَب یہ دُوَاجر بوجہ زیادتی مشقت کے ہیں کمافی فتح الملہم۔ طیبیؒ سے منقول ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا یہ سبب ہے سابق ایمان واعمال پر ثواب مرتب ہونے کیلئے۔ کمافی روایۃ ان مبرۃ الکفار وحسناتہم مقبولۃ بعد اسلامہم۔ اَب حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کا ثواب تو الگ ہوا۔ اس کے ذریعہ سابقہ ایمان واعمال پر بھی جو ثواب حاصل ہوا یہ دوسرا اجر ہے۔ فلہم اجرہم مرتین۔ کمافی التعلیق۔ اس ثانی وجہ کے قریب حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے منقول ہے کہ حضورؐ پر ایمان حضرت عیسےٰ علیہ السلام بلکہ جمیع انبیاء علیہم السلام پر ایمان کو مستلزم ہے۔ اس سے تمام کفریات منہدم ہوجاتی ہے کہ الاسلام یہدم ما کان قبلہ، جس کا راز یہ ہے کہ صرف ایمان علی محمد صلے اللہ علیہ وسلم تطہیر باطن وتزکیہ عن الرذائل وتحلیہ بالفضائل کیلئے بڑا مؤثر ہے۔ کمافی الملہم۔ بشرطیکہ کفر نبی آخر کے مانع درپیش نہ ہو۔ لہٰذا حضورؐ پر ایمان لانے کے ضمن میں اس ایمان کی قوت اثر کی بنا پر تضاعف اجر ہوکر سابق نبی پر جو ایمان تھا اس کا ثواب بھی حاصل ہوگا۔ فیؤتی الاجر مرتین۔ کمافی التعلیق۔ یا چونکہ ظاہر ہے کہ اس نے مستقل .... دو عمل کیا ایک کو دوسرے کے ضمن میں لاکر دو اجر ثابت کرنا نہیں بلکہ مستقل دو عمل ہے۔ الایمان علی النبی السابق والایمان علی نبینا صلی اللہ علیہ وسلم۔ لہٰذا دو اجر ہے۔ کمافی اشعۃ اللمعات حیث قال کہ دو عمل کردند، اہل کتاب ودیگر کفار میں فرق یہ ہے کہ اہل کتاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پہچانتے تھے الذین اٰتینٰہم الکتاب یعرفونہٗ۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا یہ ایمان کفار دیگر کے ایمان سے افضل ہوگا ایسے ہی گناہ بھی بڑا ہوگا کما ورد مثل ذلک فی زنا النبی علیہ السلام لکون الوحی ینزل فی بیوتہن۔ کمافی الملہم۔

والعبد المملوک اذا ادّی حق اللہ وحق مولیہ :۔ یہاں بھی دو اجر کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے حقوق کو پورے طور پر ادا کرنا نہایت ہی متعذر ہے لہٰذا اس غایت مشقت کی بنا پر اس کو دُوَاجر ملیں گے۔ کما مر۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ابن عبدالبر سے نقل کیا کہ زیادتی اجر بوجہ مشقت کے ہے نہ بوجہ اختلاف وتعدد جہت عمل کے۔ اگر جہت عمل کے تعدد کی وجہ سے تضعیف کا حکم مانا جائے تو یہ عبد کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ کمافی فتح الملہم۔ یا دو عمل ای ادائے حق اللہ وادائے حق العبد ان دو کی بنا پر دو اجر ہیں۔ کمافی الاشعۃ۔ اَب اشکال یہ ہوگا کہ دو عمل جو بھی کرے ہر ایک کو دُوَاجر ملتا ہے۔ حدیث الباب میں جو تین آدمی کو خاص کیا اس کی کیا وجہ؟ جواب یہ کہ یہاں مراد یہ کہ مذکورہ تین قسم کے لوگوں کے لئے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ غرض تمام اعمال میں دُوَاجر ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ حدیث میں جو عمل بتایا گیا صرف اسی پر دو اجر ہوں بلکہ دوسرے لوگوں کو اپنے اعمال پر جو ثواب دیا جائے گا ان تینوں کو ان اعمال پر دُوَاجر دیئے جائیں گے ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ کمافی اشعۃ اللمعات للشیخ الدہلویؒ۔ پھر اعتراض یہ کہ ہر ایک کا اجر تو سادات کے

بحث المملوک اذا ادی حق اللہ وحق مولیہ

اجر سے بڑھ جانا لازم آتا ہے جواب یہ کہ کرمانی نے کہا کہ لامحذور فی ذلک لقولہ تعالیٰ ان اکرمکم عند اللہ اتقکم۔ یا حدیث مذکور میں بیان کردہ جہت سے غلام کا اجر دوچند ہے اور سادات کا اجر دوسری جہات سے مضاعف ہو سکتا ہے۔ یا حدیث میں اس عبد کو جس نے دونوں کا حق ادا کیا اس عبد پر ترجیح دینا ہے جس نے صرف ایک کا حق ادا کیا ترجیح علی السادات کا ذکر بھی نہیں۔ یا تضعیف اجر اس عمل کے ساتھ مختص ہے کہ جس عمل میں حق تعالیٰ اور اپنے سردار کی طاعت متحد ہووے تو ایک عمل کر کے دو اجر دو اعتبار سے ملیں گے۔ لیکن مختلف الجہۃ عمل میں تضعیف اجر کیلئے عبد کی کوئی خصوصیت نہیں۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم۔ وَرَجُلٌ کَانَتْ عِنْدَہٗ اَمَۃٌ الخ۔ یہاں بھی دو اجر کی وجہ یہ ہے کہ امۃ مملوکہ سے نکاح کرنا عرفاً موجب تعییر ہے اس کے باوجود اس نے اپنے نفس پر جو بار ڈال کر اس کو اختیار کیا لہٰذا دو اجر ملیں گے۔ کمافی روایۃ اجرکم علیٰ قدر نصبکم ای مشقتکم۔ یا جب اس نے دو عمل کیا یعنی عتق و تزوج، اسپر دو اجر ہیں۔ یا تادیب و تحسین اسی تادیب و تعلیم اور اس کی تحسین پر ایک اجر اور اعتاق و تزوج پر دوسرا اجر ہے چنانچہ اس کی طرف اشارہ کرنے کیلئے حرف ثم سے عطف کیا۔ فانظر کمافی التعلیق۔ یا ستیجال الدین سے منقول ہے کہ مذکورہ تین قسم کے لوگوں کیلئے دو اجر ہونا دراصل ایک عمل کی وجہ سے ہے لیکن بشرط مقارنت عمل آخر، اب اہل کتاب کیلئے ایمان بمحمد صلے اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے دو اجر ہیں لیکن بشرط ایمان بنبینا علیہ عبد مملوک کو ادائے حق اللہ کی بنا پر دو اجر بشرط ادائے حق مولیٰ ایسے ہی اعتاق پر دو اجر بشرط التزوج۔ کمافی فتح الملہم۔ فلہ اجران۔ یہ تکرار طول کلام کی بنا پر ہے۔ یا تاکید کے معاملہ میں اہتمام کرنا ہے لتناہل الناس۔ یالہ کی ضمیر کل واحد من الثلثۃ کی طرف راجع کر کے محض تاکید کے لئے تکرار کی گئی۔ کمافی التعلیق والملہم عن الفتح والمرقاۃ۔

بحث اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَشْهَدُوْا اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ۔ الحدیث۔ اُمِرْتُ، اے مجھے حق تعالیٰ نے حکم دیا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے آمر خدا تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ کمافی الفتح والتعلیق۔ پھر مقاتلہ کی غایت امور مذکورہ کو قرار دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس میں شہادتین اقامت صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ ہو اگرچہ باقی احکام کا انکار کرے اس کے دماء و اموال محفوظ ہوں گے۔ جواب یہ کہ شہادت بالرسالۃ کے ضمن میں تمام ما جاء بہ کی تصدیق داخل ہے لہٰذا انکار کی گنجائش ہی نہیں۔ یا جواب یہ کہ خود حدیث میں صراحۃً موجود ہے۔ اِلَّا بِحَقِّ الْاِسْلَامِ: اس میں تمام احکام داخل ہیں۔ پھر اس میں تمام احکام داخل ہونے کے باوجود صلوٰۃ و زکوٰۃ کو خاص کر ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں عبادات بدنیہ مالیہ کے اصول ہیں۔ کمافی فتح الباری۔

بحث قولہ اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ الخ

ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ: اقامت صلوٰۃ سے مراد ارکان صلوٰۃ کی تعدیل اور اس میں کسی قسم کے میل عن الاستقامۃ سے حفاظت کرنا ہے۔ یا نماز کو اس کی شرائط کے ساتھ مداومۃً ادا کرتے رہنا یا سستی و کوتاہی کے بغیر نماز کی ادائیگی میں کمربستہ رہنا اور کوشش کرنا۔ یا قیام سے مطلقاً ادا کرنا مراد ہے گویا قیام جو ایک جزء ہے اس سے کل صلوٰۃ کو تعبیر کر دیا۔ نماز سے صلوٰۃ مفروضہ مراد ہے۔ کمافی البیضاوی۔ اور امام نوویؒ نے حدیث مذکور سے عمداً تارک صلوٰۃ کے قتل پر استدلال کیا۔ چنانچہ شیخ کرمانی سے جب یہاں تک رک زکوٰۃ کا حکم پوچھا گیا تو فرمایا کہ تارک صلوٰۃ و تارک زکوٰۃ دونوں غایت میں چونکہ مشترک ہیں اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔ لہٰذا بظاہر قول کرمانی سے بھی عمداً تارک صلوٰۃ کا حکم قتل ثابت ہوتا ہے۔ لیکن جواب یہ کہ قتال بمعنی الجدال۔ اور قتل کے درمیان بڑا ہی فرق ہے چنانچہ یہاں قتل کا ذکر نہیں قتال کا ذکر ہے۔ کمافی روایۃ اُقَاتِلَ یا سعد۔ اور ترمذی میں جو مصلی کے سامنے سے گذرنے والے کے متعلق ہے کہ (فلیقاتلہ) فانہ ایضاً من ہذا الباب۔ اب حدیث ہذا سے ثبوت قتل نہیں ہوتا ہے

بحث السواد بمعنی الشخص

اور کرمانی نے جو دونوں کا حکم ایک بتایا وہ قتال و مقاتلہ کے اعتبار سے ہے نہ باعتبار قتل کے۔ چنانچہ ابن دقیق العید اس مسئلہ پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ لا یلزم من اباحۃ المقاتلۃ اباحۃ القتل لان المقاتلۃ مفاعلۃ تستلزم وقوع القتال من الجانبین ولا کذا القتل، وحکی البیہقی عن الشافعیؒ انہ قال لیس القتال من القتل وقد یحل قتال الرجل ولا یحل قتلہ۔ باقی تارک صلوٰۃ کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ عند الشافعیؒ و مالکؒ یقتل حدًا لا کفرًا و عند احمدؒ یقتل کفرًا۔ و عند امامنا الاعظمؒ انہ لیس بکافر ولا یقتل۔ لیکن اس کو تین دن تک محبوس رکھا جائے گا۔ اگر نماز پڑھنے لگے تو بہتر ورنہ ایسا مارا جائے کہ جس سے خون بہہ جائے۔ چنانچہ ابوداؤد میں صلوات خمسہ کے متعلق ہے کہ من لم یات بہن فلیس لہ عند اللہ عہد ان شاء عذبہ وان شاء ادخلہ الجنۃ۔ اب تارک صلوات کو تحت المشیئۃ رکھا۔ اگر کافر ہوتا تو یقیناً جہنمی کہا جاتا۔ کما فی فتح الباری و فیض الباری۔

الا بحق الاسلام، اے جس نے شہادتین کو لا کر اقامۃ صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ کیا وہ محفوظ تو ہے لیکن حدود غرامت و قصاص وغیرہ کی بنا پر مواخذہ ہوگا۔ کما فی فتح الملہم وغیرہ۔ وحسابہم علی اللہ، علامہ طیبیؒ نے کہا کہ جس نے کلمہ پڑھ کر اسلام کو ظاہر کیا اب مخلص ہے یا نہیں اس کی تلاش نہیں ہوگی فان ذلک الی اللہ تعالیٰ وحسابہ علیہ" علامہ عینیؒ نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ زندیق جو اسلام کو ظاہر کرتا ہے باطن میں کفر ہے جس کی اطلاع گواہوں یا اس کے اقرار سے ہوئی اس کی توبہ قبول ہوگی۔ چنانچہ امام اعظمؒ سے اس بارے میں دو روایت ہیں۔ اوّل زندیق کی توبہ مطلقاً مقبول ہے لقولہ علیہ السلام افلا شققت عن قلبہ وہو الصحیح المنصوص عن الشافعیؒ۔ دوم یہ کہ اس کی توبہ اور رجوع الی الاسلام مقبول نہیں۔ ہاں اگر وہ اپنی توبہ میں صادق ہو تو اس کو یہ عند اللہ نفع دیگا۔ کما ہو قول مالکؒ۔ کما فی فتح الملہم اور حدیث مذکور میں فرقہ مرجیہ پر رد بلیغ ہے جو اس کے قائل ہیں کہ الایمان غیر محتاج الی الاعمال بل العمل امر باطل۔

بحث من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا الحدیث، یعنی مسلمانوں کی طرح نماز پڑھتے ہیں۔ اور یہ معترف بالتوحید والنبوۃ کے علاوہ اور کسی سے متحقق نہیں ہوگا۔ اور جو شخص نبوت محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا معترف ہوگا وہ جمیع ما جاء بہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا بھی معترف ہوگا یہی تو وجہ ہے کہ صلوٰۃ کو علم اسلام قرار دیا گیا چونکہ شہادتین بضمن صلوٰۃ (کما فی التشہد) متحقق ہے اس لئے مستقل طور پر اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ کما ذکر فی الاحادیث الاُخر۔ اب اشکال یہ ہوگا کہ استقبال قبلہ بھی تو بضمن صلوٰۃ بلکہ صلوٰۃ میں مشروط بہ ہو کر موجود ہے اس کو کیوں مستقل لائے۔ جواب یہ کہ اگرچہ نماز ہر ایک کو معلوم نہ ہو لیکن قبلہ ظاہر کا محسوس ہونے کی بنا پر ہر ایک کو معلوم ہے اس لئے قبلہ اعرف من الصلوٰۃ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو مستقل لائے نیز بعض اعمال صلوٰۃ وہ ہے جو اُمت محمدیہ کی نماز کیلئے خاص نہیں۔ کالقیام والقراءۃ واستقبال القبلۃ مخصوص بنا فلذا ذکرہ مستقلاً۔ یہاں جب مسلم کو غیر مسلم سے امتیاز دینے والی عبادت کا ذکر کیا تو اگلے بعد ایسی چیزوں کا ذکر ہے جو عبادت و عادت دونوں طرح سے امتیاز دیتا ہو۔ ای اکل الذبائح فان التوقف عن اکل المذبوح کما ہو من العبادات فکذا لک من العادات الثابتۃ فی کل ملل۔ لہذا کلہ فی التعلیق الصبیح عن الطیبیؒ چنانچہ شیخ دہلویؒ نے بھی فرمایا کہ حدیث میں شریعت کے دوسرے احکام کو چھوڑ کر مذکورہ تینوں کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ تینوں اسلام کی مضبوط نشانیوں میں سے ہیں۔ کما فی الاشعۃ۔

اور حدیث ہذا ایسے ہی حدیث سابق سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل قبلہ میں سے اہل بدعت کا المعتزلہ والخوارج والجبریۃ وغیرہم جو مقر بالتوحید و ملتزم شرائع ہیں، ان کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ کما روی عن امامنا الاعظمؒ حیث قال لا نکفر اہل القبلۃ وقال ابن الہمامؒ مراد الامام ہہنا ای لا نکفر مذنبہم ای ان اقر بالتوحید ویلتزم الشرائع وبعضی فی بعض الامور فلا یکفر۔

بحث قولہ الا بحق الاسلام وحسابہم علی اللہ ۱۲ بحث من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا الحدیث ۱۲ بحث عدم تکفیر اہل القبلۃ ۱۲

پھر درمختار وغیرہ میں بھی ہے کہ صاحب فتح القدیر کی تحقیق کے مطابق خوارج کا حکم جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک باغیوں کے حکم کی طرح ہے کہ تکفیر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ ان کے اقوال تاویل کی بنا پر ہیں اگرچہ وہ تاویل باطل ہو۔ معارضہ والکار کی بنا پر نہیں۔ بخلاف المستحل بلا تاویل آہ، اور ابن منذر سے منقول ہے کہ ان کی تکفیر پر اہل حدیث کی موافقت کسی نے نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عدم تکفیر پر صرف فقہا کا اجماع ہے۔ اور ابن المنذر اعرف بنقل المذاہب المجتہدین، اور محیط میں ہے کہ بعض فقہاء اہل بدع میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔ اور بعض فقہا اہل بدع کی تکفیر کرتے ہیں جو اپنی بدعت کی وجہ سے دلیل قطعی کے خلاف کیا ہو۔ الخ گئی اہل سنت کی طرف نسبت کی گئی چنانچہ اہل مذہب کے کلام میں اگرچہ تکفیر بکثرت ہیں لیکن فقہاء و مجتہدین کے کلام میں نہیں۔ اور کتاب مسایرہ میں بھی صراحۃً اسپر اتفاق نقل کیا گیا کہ جو دین کے اصول وضروریات کے مخالف ہو۔ مثلاً قدم عالم کا قائل ہو و حشر اجساد کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ ہذا کلہ فی المرقاۃ ورد المحتار علی الدر المختار المراد باہل القبلۃ ہم الذین انتفوا عن ما ہو من ضروریات الدین کحدوث العالم وعلمہ بالکلیات والجزئیات ومن ہو اعتقادہ غیر ذلک لا یکون من اہل القبلۃ۔ والمراد بعدم تکفیر اہل القبلۃ عند اہل السنۃ انہ لا یکفر عالم یوجد فیہ شئی من علامات الکفر وموجباتہ۔ وفی المنتقی عن ابی حنیفۃ رح وکثیر من الفقہاء والرازی لا یکفر احد من اہل القبلۃ وبہ یشعر ما قالوا ان فتنی لا ترد شہادۃ اہل الاہواء۔ کما فی شرح الفقہ الاکبر ص۱۸۹ وقال لا ستاذ ابو اسحٰق نکفر من یکفر نا ومن لا فلا۔

عن ابی ہریرۃ قال انی اعرابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال دلنی علی عمل اذا عملتہ دخلت الجنۃ، الحدیث۔ یہاں اعرابی سے قبیلہ قیس کا ایک آدمی مراد ہے جسکو ابن المنتفق کہا جاتا ہے۔ اور صیرفی نے کہا کہ اس کا نام لقیط بن صبرہ ہے وافد بنی المنتفق۔ کما فی فتح الملہم عن الفتح تعبد اللہ۔ یہاں عبادت سے صرف توحید مراد ہے کیونکہ آئندہ عبادات کو اسپر عطف کیا گیا اور عطف میں اصل مغایرت ہے اور چونکہ یہ نبوت کو بھی شامل ہے اس لئے نبوت کا ذکر نہیں کیا گیا۔ یا چونکہ سائل مؤمن تھا اس لئے بالتفصیل ہر ایک کے ذکر کی حاجت نہیں باقی ذکر توحید بھی اس کی شرافت کی بنا پر ہے۔ یا تعبد اللہ سے عبادات مراد ہیں۔ پھر صلوۃ وزکوۃ کا ذکر عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ حضرات عارفین کرام کشف اللہ سواد ہم سے منقول ہے کہ تعبد ثواب حاصل کرنے اور عذاب سے بچنے کیلئے ہے۔ یہ اسفل الدرجات میں سے ہے جسکو عبادت کہا جاتا ہے۔ یا تعبد تشرف بخدمتہ تعالیٰ والانتساب الی اللہ تعالیٰ کے لئے ہے جسکو عبودیت کہا جاتا ہے یہ مرتبہ ادنیٰ سے ارفع ہے۔ یا تعبد صرف ذات باری تعالیٰ کیلئے ہو من غیر ملاحظۃ شئی آخر جسکو عبودیۃ کہا جاتا ہے۔ وہذا من اعلی المقامات وارفع الحالات۔ کما فی فتح الملہم۔ اور اس حدیث میں حج کا ذکر نہیں کیا ابن حجر نے کہا کہ لانہ کان حینئذ حاجا۔ یا ذکر کیا ہو لیکن راوی نے مختصر کرتے ہوئے نہیں لائے۔ یا علامہ عثمانی کی رائے یہ ہے کہ عبادات بدنیہ من قبیل الاعمال ہے یا من قبیل الترک جیسا کہ صلوۃ کے ذکر سے عبادات بدنیہ من قبیل الاعمال کیطرف اشارہ ہے ایسا ہی صوم کے ذکر سے عبادات بدنیہ من قبیل الترک کیطرف اشارہ ہے فان معظم ارکان الصوم ترک۔ کما فی فتح الملہم۔ اور بعض روایت میں جو صوم کا ذکر نہیں اور بعض میں جو زکوۃ کا ذکر نہیں اور بعض میں ایمان کا ذکر نہیں اور بعض میں صلہ رحم اور بعض میں ادار الخمس کا ذکر ہے اس اختلاف کی وجہ تفاوت الرواۃ حفظاً واتقاناً ہے کما ذکرہ ابن الصلاح وقاضی عیاض۔ کما فی فتح الملہم۔

والذی نفسی بیدہ لا ازید علی ہذا ولا انقص، ابن حجر نے فتح الباری میں کہا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس قسم پر کیونکر بلا انکار برقرار رکھا و قد ورد النکیر علی من حلف ان لا یفعل خیراً۔ جواب یہ کہ احوال و اشخاص کے اختلاف کی بنا پر احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ یہاں بھی کسی خاص آدمی کیلئے کسی خصوصی حالت میں جائز رکھا گیا ہو، پھر اشکال یہ کہ لا انقص پر اہل جنت میں شمار کرکے فلاح کی بشارت دینا تو مناسب ہے لیکن لا ازید پر کیسے منطبق

بحث العمل الذی یدخل بہ الجنۃ ۱۲

بحث لا ازید علی ہذا ولا انقص ۱۲

ہے جواب یہ کہ یہ حکم اصل کے مطابق ہے کیونکہ لا اثم علی غیر تارک الفرائض فہو مفلح فی نفسہ وان کان غیرہ اکثر منہ فلاحاً ومرتبۃً وفضیلۃ۔ یا جواب یہ کہ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ یہ کلام اس سے قبول و تصدیق میں اظہار مبالغہ کے طور پر صادر ہوا۔ ای قبلت کلامک قبولاً لامزید علیہ من جہۃ السؤال ولا نقصان فیہ من طریق القبول۔ یا ابن منیر نے کہا کہ چونکہ وہ آدمی بقول سیرفی اپنی قوم کا نمائندہ تھا لہٰذا اس کی مراد یہ ہے کہ تبلیغ احکام میں لا ازید ولا انقص۔ یا مراد یہ کہ فرائض کی صفات و رکعات میں زیادتی مثلاً مغرب میں ایک رکعت زائد کردے ایسے ہی صفات میں نقص۔ مثلاً عشاء میں ایک رکعت کم کردے ایسا ... نہیں کروں گا۔ یا قاعدہ یہ ہے کہ کبھی حکم مجموعہ من حیث المجموعہ پر مرتب ہوتا ہے اس میں ہر ہر جز کا لحاظ نہیں ہوتا ہے (کما فی الکل المجموعی) یہاں بھی بحیثیت مجموعی یہ حکم دیا گیا۔ یا یہ بھی قاعدہ ہے کہ کبھی مجموعہ میں سے شئی واحد کے لحاظ سے حکم مرتب ہوتا ہے یہاں بھی صرف لا انقص کی بنا پر حکم ہوا ہوگا۔ یا زیادتی و نقص کے لفظی معنی کسی طرح بھی ملحوظ نہیں ہیں جیسا کہ جواب ثانی میں سوال و قبول کی بنا پر ملحوظ تھا۔ بلکہ یہ کلام اخذ و اہتمام میں جو مبالغہ و شدت ہے اس سے کنایہ ہے۔ چنانچہ محاورہ میں بھی تحفظ امور کیلئے اس قسم کا لفظ بولا جاتا ہے کما فی الترمذی فی ابواب السیر فی قصۃ معاویۃ وعبستہ لایحلن عقداً ولا یشدنہ مع انہ لاباس بالشد فہذا کنایۃ عن عدم التغییر۔ یا حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ یہ آدمی شارع علیہ السلام کے پاس بلا واسطہ طلب رخصت کیلئے آیا تھا تو شارع نے خاص کرکے اس کو بطور رخصت متعدد امور مذکورہ پر دخول جنت و فلاح کی بشارت دی تو یہ قواعد عامہ سے مستثنیٰ ہوگا۔ کما فی الاضحیۃ ولا تجزی عن احد بعدک۔ اب لا ازید ولا انقص پر کوئی اشکال ہی نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کے لئے خصوصی حکم ہے۔ یا لا ازید ولا انقص کے متعلق سوال و قبول نہیں (کما مر فی الجواب الثانی) بلکہ مراد یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا عبادات مفروضہ سے کوئی زائد کام اے سنن و نوافل ادا نہیں کروں گا اور ان فرائض سے کسی میں کمی بھی نہیں کروں گا۔ چنانچہ ترک سنن اگرچہ قابل ملامت ہے اور ترک نوافل کی بنا پر مراتب و درجات سے محرومی ہو لیکن بلاشبہ وہ ناجی ہے جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا۔ یا علامہ کاندھلوی قدس سرہٗ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا اس میں اپنی جانب سے کوئی چیز زائد نہیں کروں گا۔ ایسے ہی اپنی رائے سے کوئی نقص بھی نہیں کروں گا۔ ان اتبع الا ما امرنی بہ من غیر تغییر ولا تبدیل۔ کما فی قولہ تعالیٰ قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی فہذہ عشرۃ کاملۃ کما فی التعلیق الصبیح و فتح الملہم و فتح الباری و اشعۃ اللمعات۔ ہر قسم کے اقوال کو نقل کرنے سے مقصد یہ ہے تاکہ آپ اپنی ہمت و حوصلہ کے مطابق حاصل کر سکیں۔

فلینظر الی ہذا۔ احتمال یہ ہے کہ اشارہ فرد جنسی کی طرف ہو ای فلینظر الی مثل ہذا الرجل وہمتہ الذی یعزم علی فعل المامورات وترک المنہیات۔ یا اظہر یہ کہ فرد حقیقی کی طرف اشارہ ہو جس نے آکر سوال کیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس آدمی کے جنتی ہونے کا علم یا وحی کے ذریعہ ہوا یا غلبہ ظن سے ہوا ہے۔ یا اس کلام میں عبارت محذوف ہے کما فی حدیث ابی ایوبؓ ان تمسک بما امر بہ دخل الجنۃ۔ یہاں بھی اس قسم کی عبارت محذوف ہے ای ان دام علی فعل الذی امر بہ

قل اٰمنت باللہ ثم استقم: علامہ طیبیؒ نے کہا کہ استقامۃ اتیان بجمیع الاوامر والانتہاء عن جمیع المناہی کے لئے جامع لفظ ہے۔ کیونکہ اگر کسی امر کو ترک کیا اور کسی منہی کو اختیار کیا تو استقامۃ نہ ہوگی۔ بلکہ عدول عن الاستقامۃ ہوگا چنانچہ اور بھی کہا گیا کہ یہ حدیث اصول اسلام پر مشتمل ایک جوامع الکلم میں سے ہے۔ امنت باللہ میں توحید شامل ہے اور ثم استقم میں تمام قسم کی طاعات داخل ہیں لان الاستقامۃ امتثال کل مامور واجتناب کل محذور۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیائے کرام سے منقول ہے کہ الاستقامۃ خیر من الف کرامۃ۔ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ قولوا لا الٰہ

فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ سے بڑھ کر اشد و اشق کوئی آیت حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل نہیں ہوئی۔ اس لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ شَيَّبَتْنِي هُودٌ واخواتها۔ چنانچہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس مرتبہ استقامت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا استقیموا ولن تحصوا۔ ای کامل طور پر استقامت کی طاقت تمہارے اندر نہیں لیکن طاعات کے لئے کامل کوشش کرتے رہو۔ فان ما لا یدرک کلہ لا یترک کلہ (عن المرقاۃ) اور عمر فاروق رضؓ نے کہا کہ الاستقامۃ ان تستقیم علی الامر والنہی ولا تروغ روغان الثعالب راغ الرجل والثعلب ازنصر روغا ورغانا عن الطریق حاد ومال واعرض عنہ وذہب یکذا یکذا مکرا وخدیعۃ۔ کما فی اقرب الموارد) اور ابوبکر رضؓ سے استقامت کے متعلق جب سوال کیا گیا تو کہا کہ: ان لا تشرک باللہ شیئا (یرید الاستقامۃ علی محض التوحید) وقال عثمان رضؓ استقیموا اخلصوا العمل للہ وقال علی رضؓ وابن عباس رضؓ استقاموا اے ادوا الفرائض۔ اور ابن تیمیہ نے کہا کہ استقامت اللہ تعالیٰ کی محبت و عبودیت پر یمیناً و شمالاً التفات کرنے کے بغیر مضبوط رہنا ہے (عن مدارج السالکین) اور غزالیؒ نے کہا کہ جیسا کہ صراط جہنم پر چلنا دشوار ہے ایسا ہی صراط مستقیم پر دنیا میں استقامت کے ساتھ رہنا بھی مشکل ہے اور دونوں صراط ادق من الشعر واحد من السیف ہے۔ وفی شرح الحکم استقامت استواریست در اتباع حق بر منہاج سداد بے افراط و تفریط۔ اور قواعد الطریقہ میں ہے کہ استقامت نفس کو کتاب و سنت کے اخلاق پر متحمل بنانا اور قسم قسم کے فضائل کے ملکات راسخہ نفس میں حاصل کر کے اس کو مرتاض و خوگر و عادی بنانا ہے۔ (اصل بات یہ ہے کہ یہ سب ع عبارتنا شتی وحسنک واحد، کے قبیل سے ہے۔ ایک جامع لفظ کی تعبیر و تفسیر مختلف عنوان سے ہوتی ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات وغیرہ۔

ثائر الرأس: ای متفرق شعر رأسہ۔ جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اہل نجد، الحدیث۔ ابن عبد البر، ابن بطال، قاضی عیاض، ابن عربی اور منذری نے کہا کہ یہ رجل ضمام بن ثعلبہ ہے جو بنی سعد کا نمائندہ تھا چونکہ سیاق مختلف و سوالات متباین ہیں اس لئے یہی حق ہے کہ حدیث سابق کا قصہ اور یہ قصہ ایک نہیں۔ کما فی فتح الملہم عن القرطبیؒ۔ دوی، صوت مرتفع مفکر لا یفہم۔ چونکہ وہ دور سے آواز کرتا ہوا آیا اس لئے شہد مکھی کی آواز کی طرح سمجھا نہیں گیا۔ کما فی التعلیق عن الخطابیؒ۔

بحث قصۃ ثائر الرأس ۱۲

قولہ لا الا ان تطوع۔ اس استثناء میں جو اختلاف ہے وہ بعد الشروع اتمام عبادت کے وجوب و عدم وجوب کے مسئلہ کے لئے منشاء نزاع ہے۔ چنانچہ شوافع استثناء منقطع بمعنی لیکن لے کر کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں کہ تم پر اور تو کوئی واجب نہیں لیکن اگر بطور تطوع کچھ ادا کرو تو تمہارے اختیار میں ہے۔ کما فی فتح الباری۔ الا ان اردت ان تطوع فذلک لک۔ اب اس صورت میں بعد الشروع بھی وجوب اتمام کا ثبوت نہیں۔ کما فی النسائی وغیرہ ان النبی علیہ السلام کان احیانا ینوی صوم التطوع ثم یفطر۔ اگر بعد الشروع اتمام واجب ہوتا تو افطار کیسے کیا؟ نیز انہ علیہ السلام امر جویریۃ بنت الحارث ان تفطر بعد الجمعۃ بعد ان شرعت فیہ، کما فی البخاری۔ جب ان نصوص سے صوم نفل میں اتمام واجب نہ ہوا لہٰذا باقی میں بھی واجب نہ ہوگا۔ نیز فی روایۃ الصائم المتطوع امیر علی نفسہ۔ اے اختیار رہے گا کہ پورا کرے یا نہ کرے۔ کما فی فتح الملہم و فتح الباری وغیرہ۔ اور احناف یہاں استثناء متصل لے کر یہ معنی کرتے ہیں کہ اور تو کوئی چیز واجب نہیں مگر یہ کہ اگر تم کوئی کام بطور نافلہ شروع کرو تو اس کا اتمام بعد الشروع واجب ہو جائے گا چنانچہ یہی ای استثناء متصل لینا ہی اصل ہے۔ کما فی فتح الباری فمن قال انہ متصل تمسک بالاصل الخ۔ اور اسی استثناء متصل لینے سے وجوب الاتمام بعد الشروع ثابت ہوتا ہے کیونکہ استثناء من النفی مفید اثبات ہے کما قالہ فخر الاسلام

بحث الاستثناء فی الا ان تطوع ۱۲

وابن الہمام وغیرہما۔ یہاں بھی لا الا ان تطوع میں استثنا من النفی ہے لہٰذا حرف لا سے جس وجوب کی نفی کی گئی استثنا کر کے اس وجوب کو ثابت کیا لیکن امر تطوع کے وجوب کا قائل تو کوئی بھی نہیں لہٰذا یہی مراد ہوگی کہ بعد الشروع اس کا اتمام لازم ہوگا کما فی فتح الملہم و فتح الباری عن القرطبی۔ نیز قولہ تعالیٰ ولا تبطلوا اعمالکم۔ عمل شروع کرنے کے بعد جب ابطال سے منع کیا گیا تو اتمام واجب ہوگا وہو المرام۔ نیز تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ حج شروع کرنے کے بعد اتمام واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ بالاتفاق بعد الافساد قضا واجب ہے ایسے ہی عند الاحناف صلوٰۃ وصوم وغیرہ بھی حج کی طرح ہے کہ بعد الشروع اتمام واجب ہے۔ نیز صاحب بدائع نے کہا کہ اللہ کے نام پر کوئی نذر مانا نذر قولی ہے جسکو پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اللہ کا نام لیکر جو کام اے عبادت شروع کیا وہاں صیانۃ لاسم اللہ اس کام کو پورا کرنا بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔ اب شوافع جو بعد الشروع وجوب اتمام کے قائل نہیں اور احناف وجوب اتمام کے قائل ہیں۔ چنانچہ مالکؒ نے بھی کہا کہ بلا وجہ باطل کرنے کی صورت میں قضا واجب ہے۔ فریقین کی دلائل کے بعد بطور اتمام فریق مقابل کی دلائل کا جواب بھی دینا ہے۔ **الجواب**، شوافع جو اثبات مدعی کے لئے استثنا کو منقطع بتایا جواب یہ کہ یہ خلاف اصل ہے۔ کما فی فتح الباری وفتح الملہم ان الاتصال ہو الاصل فی الاستثناء۔ اور شوافع نے جو ثانی دلیل میں روایت نسائی وثالث دلیل میں روایت بخاری لائے جسمیں صائم متطوع کے افطار کا ذکر ہے جواب یہ کہ علامہ طیبیؒ نے تعجب کرتے ہوئے جواب دیا کہ یہاں تو وہ احادیث بھی ہیں کہ جن سے بعد الشروع اتمام وبعد الافساد قضا کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ کما روی احمد فی مسندہ عن عائشۃ رضؓ قالت اصبحت انا وحفصۃ صائمتین۔ فاہدیت لنا شاۃ فاکلنا منہا فدخل علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرناہ فقال صوما یوما مکانہ۔ وروی الدارقطنی عن ام سلمۃؓ انہا صامت یوما تطوعا فافطرت فامرہا النبی علیہ السلام ان تقضی یوما مکانہ۔ یہاں قضا کے لئے امر کیا گیا جو وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بعد الشروع اتمام واجب ہے ورنہ بعد الافساد وجوبی طور پر قضا کا حکم کیوں دیا گیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افطار کا ذکر جو نسائی میں ہے وہاں بھی بعد الافطار قضا ہوگا۔ وحدیث نسائی لا یدل علی ترک القضاء بعد الافطار جواب ثانی یہ کہ حضورؐ اور مجویر یہ کا افطار کسی عذر کی بنا پر ہے کالضیافۃ وغیرہا عدم وجوب اتمام کی وجہ سے نہیں۔ چنانچہ اس باب کی تمام متعارض روایات کو اسی پر حمل کیا جائے گا۔ نیز جواب یہ کہ شوافع کی احادیث نافی واحادیث احناف مثبت ہیں لہٰذا بقواعد اصول احادیث مثبتہ ہی راجح ہیں۔ نیز احتیاط فی العبادۃ حدیث احناف ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے بھی وہ راجح ہونی چاہئے اور دلیل رابع میں جو امیر علی نفسہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ وہاں مراد یہ ہے کہ نافلہ کام شروع کرنے کے قبل اختیار رہتا ہے کہ شروع کرے یا نہ کرے۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وفیض الباری۔

ضروری تنبیہ

بیان مذاہب ودلائل وجوابات میں آپ کو صاحب ہدایہ کا طرز معلوم ہوگا کہ اولاً فریق مقابل کا مذہب مع الدلیل لاکر پھر مذہب احناف مع الدلیل لائے ہیں اتمام کلام کیلئے فریق مقابل کی دلائل کا جواب دے کر مسئلہ ختم کرتے ہیں کہ جسمیں دونوں فریق کے دلائل وفریق مقابل کے جواب معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ احادیث متعارضہ پھر اس کی تطبیق بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ فریق مقابل کو جو جواب دیا جائے گا وہ درحقیقت تعارض حدیث کیلئے بھی جواب بن سکتا ہے۔ چنانچہ تقریر ہذا میں بھی بفضلہ تعالیٰ بطرز صاحب ہدایہ اختلافی مسائل کو بیان کیا جائے گا۔ تاکہ آپ کو دلائل وجوابات کے ساتھ تطبیق بھی معلوم ہو جائے اور ابھی مسئلہ سابقہ میں بھی یہی معاملہ کیا گیا۔ واللہ الموفق والمعین۔

لا ازید علی ہذا ولا انقص، ای لا ازید علی ہذا السوال لانہ لم یبق لی شک ولا اشکال ولا انقص منہ۔ اے لا اترک شیئا مما مر تحتہ۔ اسکے متعلق توجیہات عشرہ حدیث ابی ہریرہؓ میں بالتفصیل گذر چکی ہیں۔ فراجعہ ان شئت۔

ضروری تنبیہ

بحث افلح الرجل ان صدق ۱۲

اَفْلَحَ الرَّجُلُ اِنْ صَدَقَ ؛ قرطبی رح سے منقول ہے کہ گذشتہ حدیث ابو ہریرہؓ اور حدیث طلحہؓ ایک واقعہ نہیں لہٰذا حدیث ابی ہریرہ رض میں جو شک کے بغیر مَنْ سَرَّہٗ اَنْ یَّنْظُرَ اِلٰی رَجُلٍ مِنْ اَھْلِ الْجَنَّۃِ کہا اور یہاں جو حرف اِنْ شک لاکر بتایا اس سے کوئی تعارض نہ ہوگا۔ ہاں بعض اہل علم نے کہا کہ دونوں حدیثیں ایک ہی واقعہ کے متعلق ہیں تو پھر شک و بدون شک ان دونوں طرز سے جو بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ کی جانب سے اس آدمی کی صداقت پر اطلاع دینے کے قبل بطور شک کے فرمایا کہ اِنْ صَدَقَ۔ اور جب منجانب اللہ صداقت پر اطلاع ہو گئی تو بدون شک کے فرمایا مَنْ سَرَّہٗ الیٰ آخرہ۔ یا اس آدمی کے سامنے دھوکا میں نہ پڑنے کیلئے اِنْ صَدَقَ کہا پھر اس کے چلے جانے کے بعد فرمایا من سرہ الخ کما فی التعلیق البدیع عن التورپشتی رح والمظہر رح اور یہاں شہادتین کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ وہ مسلمان تھا لیکن حج کا عدم ذکر تو اس کا جواب برتقدیر اتحاد واقعہ اسکو جیسا کہ ابن عباس رض نے روایت کیا ایسے ہی ابو ہریرہ رض وطلحہ رض نے بھی اسکو روایت کیا ہے جن کے الفاظ میں کچھ اختلاف بھی ہے تو ابن عباس رض کی روایت میں حج کا ذکر ہے ممکن ہے کہ ابو ہریرہ وطلحہ نے لفظ حج کو نہیں سنا۔ یا سنے تو ہونگے لیکن بھول گئے کیونکہ اس رجل سے مراد ضمام بن ثعلبہ ہے اس کا سال ۵ھ یا ۹ھ یا ۱۰ھ میں تھا علی اختلاف الاقوال۔ اور فرضیت حج ۵ھ میں ہے لہٰذا ابن عباس رض کی جس روایت میں حج کا ذکر ہے مثبت زائد یا زیادتی علم کے اعتبار سے وہی روایت قابل قبول ہے۔ کما فی التعلیق۔ اب اشکال ہوگا کہ صرف متعدد امور پر فلاح کی بشارت کسطرح دیدی گئی، جواب یہ کہ اِنْ فی بعض طرق اخبرہ بشرائع الاسلام۔ کما فی فیض الباری۔ اور حدیث ہذا کے تحت جو بحث وتر ہے وہ انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصلوٰۃ میں بتفصیل آئیگی

بحث الحلف بغیر اللہ ۱۲

اور بخاری ومسلم کی روایت میں ہے اَفْلَحَ وَاَبِیْہِ حالانکہ عن ابن عمر رضہ انہ قال سمعت النبی علیہ السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرک۔ یہاں پھر حلف بالاب کیسے وارد ہوا جواب یہ کہ خطابی نے کہا کہ یکلما اہل عرب کی زبان پر بکثرت جاری ہے جس سے حلف مراد نہیں بلکہ تاکید مقصد ہے۔ یا وَاَبِیْہِ کہنا قسم بغیر اللہ پر نہی وارد کرنے سے قبل ہے۔ یا یہ قسم بغیر اللہ نہیں ہے بلکہ قسم باللہ ہے۔ کیونکہ اصل میں مضاف محذوف ہے ای ورب ابیہ اب حلف بالرب ہوا۔ زرقانی نے شرح موطا میں کہا کہ حلف الآباء تعظیم غیر اللہ کے خوف کی وجہ سے منع ہے اور حضور میں تعظیم غیر اللہ کا وہم بھی نہیں۔ لہٰذا لا باس بہ۔ یا جیسا کہ اہل عرب یمین لغو کے طور پر لا واللہ، بلی واللہ کو استعمال کرتے ہیں جس سے قسم مراد نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ ان کی عادت ہے ایسے ہی یہ بھی قسم مراد نہیں۔ یا قاضی بیضاوی نے کہا کہ قرآن میں جو حلفیں ہیں اس میں محلوف بہ کی عظمت مراد نہیں کقولہ تعالیٰ والتین والزیتون وغیرہ۔ یعنی عند الفقہاء جو قسم ہے وہ مراد نہیں بلکہ ان حلفوں میں مدخول واو آئندہ حکم کے لئے شہادت ہیں آئندہ حکم مشہود علیہ ہے حلف اور محلوف علیہ نہیں۔ حضرت شاہ انور رح نے اس جواب کو پسند کرتے ہوئے فرمایا کہ اصل میں خطا نحویوں سے ہے کہ انہوں نے اس واؤ کو واؤ قسم کرکے نام رکھا اصل واو شہادت کہنا چاہیے تھا تاکہ اشتباہ نہ ہوتا۔ یا اصل میں وہ لفظ واللہ تھا تصحیف ہوکر وَاَبِیْہِ بن گیا کیونکہ دونوں میں خطاً مشابہت بھی ہے۔ یا بہتر جواب وہ ہے کہ جسکو فاضل روم حسن چلپی نے حاشیہ مطول میں اور شامی نے درمختار میں ذکر کیا کہ واَبِیہ ایسے ہی وَلَعُمْرِیْ وغیرہ جتنی حلفیں ہیں وہ سب لغوی حلف ہیں کہ جسمیں محض تزئین کلام مقصود ہوتی ہے۔ یا حلف لغوی غیر اللہ کے نام پر بھی ممنوع نہیں۔ ہاں حلف شرعی کہ جس سے تاکید ومحلوف بہ کی تعظیم مراد ہے وہ غیر اللہ کے ساتھ ناجائز ہے لہٰذا جو حلف ممنوع ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جو حلف لغوی مراد ہے وہ ممنوع نہیں فلا اشکال۔ لیکن حضرت شاہ انور رح کی رائے یہ ہے کہ سد باب کیلئے مطلقاً ممنوع ہونا چاہیے تاکہ لوگوں میں تساہل نہ ہو۔ ہذا کلہ فی فیض الباری۔

بحث وفد عبد القیس ۱۲

عن ابن عباس رض قال ان وفد عبد القیس الحدیث۔ وفد جمع وافد کی نمائندہ، عبد القیس ابو قبیلۃ عظیمۃ تنتہی الی ربیعۃ بن نزار بن معد بن عدنان۔ اور یہ ربیعہ قبیلہ مضر کے مقابل تھا۔ حالانکہ یہ دونوں اور قبیلہ زید اور قبیلہ انما

ایک باپ کی اولاد تھی اور ان کا نمائندہ بن کر آنا ۸ھ فتح مکہ کے سال میں ہے قبل خروج علیہ السلام الی حجۃ اور ایک وفد ۹ھ میں بھی آیا تھا اس لئے اُن کی تعداد میں بھی اختلاف ہے کہ چودہ آدمی یا چالیس آدمی اس اختلاف تعداد کی تطبیق یہ کہ چودہ تو سردار تھے۔ باقی تابع۔ کما فی فتح الملہم وفیض الباری وحاشیتہ۔ قالوا ربیعۃ ای قال بعض الوفد نحن ربیعۃ او نحن وفد ربیعۃ۔ اور ایک نسخہ میں بالنصب بھی ہے ای نسمی ربیعۃ کما فی التعلیق من المرقاۃ۔ غَیْرَ خَزَایَا وَلَا نَدَامٰی۔ لفظ غیر ماقبل کی صفت ہو کر بالکسر بھی جائز ہے۔ لیکن معروف یہ ہے کہ حال ہو کر بالنصب ہو ویؤیدہٗ روایۃ المصنفؒ فی الادب مرحبا بالذین جاؤوا غیر خزایا ولا ندامیٰ۔ اور خزایا جمع خزیان کی وہ شخص جسکو رسوائی پہونچی ہو اور ندامیٰ جمع ندمان کی بمعنے نادم یا خلاف قیاس نادم کی جمع ہے کیونکہ قیاس کے موافق نادمین آنا چاہئے۔ لیکن خزایا کے ساتھ مشاکلت کے لئے ندامیٰ لایا گیا۔ اور یہ اس لئے کہا گیا کہ یہ لوگ کسی قسم کی جنگ وقید وغیرہ کے بغیر اپنی رغبت سے مسلمان ہوئے تھے۔ لہٰذا کوئی رسوائی و شرمندگی نہ ہوئی کما فی التعلیق والفیض۔ اَلشَّهْرِ الْحَرَامِ: یہاں جنس شہر حرام مراد ہے ای فی الاشہر الحرم۔ محرم ورجب۔ ویؤیدہٗ روایۃ المغازی الا الاشہر الحرام یہاں جمع لائی گئی۔ وروایۃ حماد بن زید فی المناقب الآتی فی کل شہر حرام۔ یا الف لام عہد کا ہے ای رجب۔ کما فی روایۃ البیہقی التصریح بہ۔ کیونکہ قبیلۂ مضر رجب کی تعظیم میں مبالغہ کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی طرف نسبت کرکے کہا جاتا ہے "رجب مضر" کما فی التعلیق وفتح الملہم

فَمُرْهُمْ بِأَمْرٍ يَجْمَعُ: یہاں قبل التفسیر عدد کو اجمالاً لانے کی حکمت یہ ہے کہ نفس کو تفصیل کی طرف شوق ہو اور یاد کرنے میں سہولت ہو۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ یہاں دو اشکال ہیں۔ اوّل یہ کہ مامور بہ تو دراصل ایک ہے ای ایمان۔ کیونکہ اَتَدْرُوْنَ مَا الْاِیْمَانُ سے ایمان کی تفسیر ہے لہٰذا اصل مامور بہ ایک چیز ہے اسکو اربع سے کیوں تعبیر کیا۔ جواب یہ کہ ایمان جو اصل مامور بہ ہے اس کے اجزاء منفصلہ کے اعتبار سے اربع کرکے تعبیر کیا گیا کما فی التعلیق۔ پھر مشہور اشکال یہ کہ اربع سے تعبیر کرکے پھر جواب میں پانچ چیزوں کو کیوں ذکر کیا۔ جواب یہ کہ بلغاء کے کلام میں کبھی امر زائد بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ وفد بدیل قوا بہم واللہ ورسولہ اعلم "مؤمنون" تھا لہٰذا شہادتین کا ذکر مقصود میں داخل نہیں۔ اَب اقامت صلوٰۃ وایتاء زکوٰۃ وصیام رمضان واعطاء الخمس چار چیزیں ہیں لہٰذا اجمال وتفصیل میں مناسبت ہوئی یا جواب یہ کہ چونکہ وہ لوگ کفار مضر کے مجاور تھے لہٰذا ہمیشہ جہاد کرکے غنائم حاصل کرتے تھے اس لئے حضورؐ نے زیادتی افادہ وتبرع کے طور پر اعطاء خمس کو ذکر کیا۔ اصل میں شہادت صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم یہی چار چیزیں ہیں۔ یا قاضی بیضاوی نے شرح مصابیح میں کہا کہ ایمان باللہ امر واحد ہے اور اقامت صلوٰۃ الخ اس ایمان کی تفسیر۔ لہٰذا مفسَّر ومفسِّر ملاکر شیٔ واحد ہے۔ راوی نے بقیہ تین کو نسیاناً یا اختصاراً ترک کردیا۔ یا اعطاء خمس زکوٰۃ کے انواع میں سے ہونے کی بناء پر ایتاء زکوٰۃ میں داخل ہے۔ لہٰذا اب چار رہیں گے۔ یا اصل میں مامور بہ ایمان ہی ہے۔ لیکن چار چیزوں سے بنی کی گئی لہٰذا اس مناسبت سے ایمان جو مقصود بالامر ہے اس کو بھی ان اجزاء اربعہ صلوٰۃ، زکوٰۃ صوم اور حج کے لحاظ سے اربع سے تعبیر کیا۔ کیونکہ مامور بہ ومنہی عنہ کے اعداد میں موافقت کرنا بھی محسنات بدیعی میں سے ہے۔ اب تعبیر الایمان بالاربع میں عجیب لطف پیدا ہوا۔ کما قالہ الشاہ انور رح۔ یا چونکہ قرآن میں صلوٰۃ وزکوٰۃ ہمیشہ معاً ذکر کیا جاتا ہے لہٰذا یہاں دونوں کو ایک شمار کیا گیا۔ اَب بھی چار چیزیں ہیں۔ یا ابو عبد اللہ الابی نے کامل جواب دیئے ہیں کہ وَاَنْ تعطوا، یہ اربع پر عطف ہے ای اَمرہم باربع وباعطاء الخمس۔ اَب اعطاء خمس کا تعلق مذکورہ اشیاء اربعہ سے نہیں ہے۔ فلا اشکال۔ لہٰذا کلہ فی التعلیق الصبیح وفیض الباری وفتح الملہم۔

اشکال یہ کہ حدیث وفد عبد القیس میں حج کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا جواب یہ کہ انہوں نے سوال کیا تھا ایسا عمل بتلایئے کہ جس سے دخول جنت ہو سکے اس لئے فی الحال جس عمل سے دخول جنت مرتب ہوگا اس کو بتایا تمام احکام بتانا مراد نہیں

بحث فرمایا فامرھم بارابع وفسرہا بخمس الخ ۱۲

چنانچہ منہیات میں سے صرف انتہاذ فی الاوعیہ کا ذکر کیا لکثرۃ تعاطیہم لہا۔ حالانکہ اس سے بھی اشد تحریم چیز ہے۔ یا قاضی عیاض نے جواب دیا کہ فرضیت حج ایک قول کے مطابق ۹ھ میں ہے اور وفد عبد القیس کا آنا ۸ھ میں ہے۔ تاہنوز حج فرض نہیں ہوا تھا۔ یا چونکہ وجوب حج علی التراخی ہوتا ہے اس لئے ذکر نہیں کیا۔ یا ترک ذکر الحج شہرتہ عندہم۔ یا ترک ذکر الحج لانہ لم یکن لہم الی الحج سبیل لاجل کفار مضر۔ یا بیہقی نے بسند ابی قلابۃ عن ابی زید عن قرۃ جو اس حدیث کو نقل کیا اس میں حج کا ذکر ہے حیث قال و حجوا البیت الحرام۔ اس جواب پر اگر خدا شکال ہو کہ ابو قلابہ کی یہ روایت اس لئے شاذ ہے کہ بخاری و مسلم و نسائی و ابن خزیمہ و ابن حبان نے جو بطریق قرۃ اس حدیث کو لائے وہاں تو حج کا ذکر نہیں۔ شاید ابو قلابہ نے یہ حدیث اس وقت بیان کیا جب آخیر عمر میں اُن کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ لہٰذا حج کا ذکر ٹھیک نہیں لیکن اس کا جواب یہ ہو گا کہ مسند احمدؒ میں بھی حج کا ذکر ہے لہٰذا عدم ذکر حج کا اشکال تو وارد نہیں۔ لیکن اجمال میں جو چار کہا تھا تفصیل میں چھ ہو جائیں گے۔ جواب یہ کہ اربع سے مراد شہادتین اور اعطاء الخمس کے علاوہ ہے۔ کما فی فتح الملہم عن فتح الباری پھر اشکال یہ کہ حدیث جبرئیل میں ایمان کی تفسیر اَن تؤمن باللہ وملئکتہ الخ سے کی ہے یہاں ایمان کی تفسیر اعمال سے ہے۔ اس تغایر کا جواب یہ کہ کما قالہ الشاہ الانور رح کہ جواب سائل و مخاطب کے علم و فہم کے مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ جبرئیل کا سوال اور ان کی حالت کمال فطانت و ذکاوت سائل پر دال ہے اس لئے وہاں اولاً ایمان کی حقیقت بیان کر کے جواب دیا پھر اسلام کی حقیقت مستقل طور پر بیان کی گئی۔ بخلاف وفد عبد القیس کے کہ ضمام ابن ثعلبہ حدیث العہد بالاسلام تھا اس لئے بیان تعالیق کے بغیر اجمالی جواب پر اکتفا کیا گیا۔ کما فی فیض الباری۔ وَنَہَاہُمْ عَنْ اَرْبَعٍ: یہ سائلہ عن الاشربۃ کے جواب میں وارد ہے۔ یہاں محل کا اطلاق کر کے حال مراد لیا گیا ای مافی الحنتم ونحوہ کما فی النسائی صراحۃ ماینتبذ فی الحنتم اَلْحَنْتَمُ بمعنی الجرۃ ای ٹھلیا۔ کذا فسرہ فی صحیح مسلم۔ یا بمعنے الجرار الخضرای کوزۂ سبز کما ہو مروی عن ابی ہریرۃ رض فی مسلم وروی الحربی عن عطاء فی الغرب انہا جرار کانت تعمل من طین۔ کما فی التعلیق والاشعۃ۔ اَلدُّبَّاءُ: کدو کے درمیان سے مغز نکال کر جو بنایا جاتا ہے (تو نبری) یا صراحی کہ بر شکل کدو بازند۔ کما فی الاشعۃ والفیض۔ اَلنَّقِیْرُ: خرما درخت کی جڑ لے کر اس کے درمیان کا حصہ نکال کر ظرف بنایا جاتا ہے اور اس میں شراب ڈالی جاتی ہے۔ کما فی التعلیق والاشعۃ اَلْمُزَفَّتُ: روغن زفت جو کشتی وغیرہ میں لگایا جاتا ہے۔ جسکو قار اور قیر بھی کہا جاتا ہے وہ روغن جسکو برتن پر لگایا جائے ای بروغن زفت طلا کردہ شدہ۔ کما فی الاشعۃ والتعلیق۔ یہاں اُن برتنوں سے اولاً منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ان کے اندر شراب سے انسیت زیادہ تھی اس لئے بطور تاکید ایسے برتنوں کے استعمال سے بھی روک دیا کہ جن برتنوں میں سکر جلد آتا ہو۔ کیونکہ بسا اوقات اس خیال سے پی لیتے تھے کہ اب تک سکر نہیں آیا ہے حالانکہ سکر موجود تھا پھر ہر قسم کے برتنوں میں نبیذ بنانے کی رخصت دیدی گئی جب تک سکر نہ آئے۔ کما فی الترمذی فی الاشربۃ۔ قال علیہ السلام ان ظرفا لایحل شیئاً ولایحرمہ وکل مسکر حرام۔ کما فی فیض الباری والتعلیق الصبیح عن فتح الباری۔

عن عبادۃ بن الصامت قال قال النبی علیہ السلام وحولہ عصابۃ الحدیث، عصابۃ عصبۃ کی طرح اسم جمع ہے جس کا اطلاق عشرہ سے اربعین تک ہے۔ ماخوذ از عصب بمعنی الشد کان بعضہم یشد بعضاً۔ کما فی التعلیق۔ بَایِعُوْنِیْ از مبایعۃ ای المعاہدۃ تو یہاں بمقابلہ طاعت ثواب حاصل کرنے کو اس عقد بیع سے تشبیہ دی گئی کہ جس میں مبادلۃ المال بالمال ہوتا ہے۔ اور اس کا منشا آیت کریمہ ہے۔ حیث قال تعالیٰ اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَہُمْ وَاَمْوَالَہُمْ بِاَنَّ لَہُمُ الْجَنَّۃَ۔ کما فی فتح الباری والتعلیق عن المرقاۃ۔

وَلَا تَاْتُوْا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُوْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ ، بہتان وہ کذب ہے جو سامع کو مبہوت کردے۔ وفی الاشعۃ، نیارید دروغے راکہ پیدا می کنید اورا میان دستہائے خود و پائہائے خود یعنی از ذاتہا بخود اَب ذات کو ہاتھ و پیر سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی ذات کے بڑے بڑے افعال ہاتھ و پیر سے ہی ہوتے ہیں۔ یا بین ایدی وارجل سے مراد یہ ہے کہ کسی کے آمنے سامنے ایک دوسرے کو مشاہدہ کرتے ہوئے کسی پر بہتان مت لگاؤ اس میں قباحت زیادہ ہے۔ کما قالہ الخطابی۔ یا مراد یہ کہ تمہارا قلب جو تمہارے بین الایدی والارجل ہے اس قلب سے کوئی بہتان گھڑ کر زبان سے اس کا الزام کسی پر مت دو کیونکہ زبان قلب کی مترجم ہوتی ہے۔ یا بین ایدیکم سے فی الحال وارجلکم سے فی المستقبل مراد ہے ابھی یا آئندہ جاکر کسی پر بہتان مت لگاؤ۔ کما قالہ ابو محمد بن ابی جمرہ۔ یا در اصل یہ لفظ عورتوں کی بیعت کے وقت کہا گیا ہے کیونکہ عورت کا جو بچہ بین الایدی والارجل کے ذریعہ زنا کر کے پیدا ہوتا ہے اسکو زوج کیطرف نسبت کرنے سے منع کیا گیا۔ تو یہ لفظ اصل میں بیعت نساء میں تھا۔ پھر بیعت رجال میں بھی استعمال کیا گیا۔ لہٰذا معنے بھی بدل جائیں گے۔ کما فی فتح الباری والتعلیق۔ اس لئے آخری توجیہ اس وقت ہوگی جب بیعت نساء میں وارد ہو۔ اشکال یہ کہ یہاں صرف منہیات پر کیوں اکتفار کیا گیا۔ جواب یہ کہ اجمالاً مامورات کا بھی ذکر ہے حیث قال ولا تعصوا۔ عصیان مخالفت امر کو کہا جاتا ہے عصیان سے منع کرنا گویا کہ مخالفت امر سے منع کرنا ہے تو ارتکاب منہیات و مخالفت اوامر دونوں سے منع کیا گیا۔ چونکہ بصوت اجتناب عن المفاسد تخلی عن الرذائل اجتلاب مصالح تحلی بالفضائل پر مقدم ہے۔ اس لئے اجتناب عن المناہی کو مقدم کیا پھر فرمایا کہ ولا تعصوا۔ کما فی التعلیق عن فتح الباری۔

فھو کفارۃ لہٗ ، شوافع کے نزدیک حدود کفارات ہیں یعنی دنیوی سزا کے ذریعہ سے اُخروی عذاب بھی معاف ہوجاتا ہے لقولہ علیہ السلام فھو کفارۃ لہٗ ای الحد او العقاب کفارۃ وفی نسخۃ طہور ای یکفر اثم ذلک ولم یعاقب فی الآخرۃ۔ کما فی التعلیق عن المرقاۃ۔ اور بقول علامہ ابن نجیم جیسا کہ یہ مشہور بھی ہے کہ احناف کے نزدیک حدود کفارات وسوائر للذنوب نہیں جب تک توبہ نہ کرے گناہ معاف نہ ہوگا۔ بلکہ حدود سیاسی وانتظامی معاملہ قائم و درست رکھنے کے لئے صرف زواجر ہیں سوائر للذنوب نہیں۔ کما فی آیۃ قطاع الطریق :۔ اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۙ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ ۚ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ یہاں ذلک کا مشار الیہ تقتیل وتصلیب ونفی ہے اب حق تعالیٰ نے عذاب دُنیوی واُخروی کو جمع کرکے عذاب دُنیوی جو تقتیل وغیرہ ہے اس کو دُنیوی رسوائی قرار دیا اور توبہ کے ذریعہ عذاب اُخروی کو ساقط کرکے غفور رحیم کہا۔ کیونکہ توبہ سے تو بالاجماع عذاب دُنیوی ساقط نہیں ہوتا۔ لہٰذا عذاب اُخروی ہی ساقط ہوگا۔ اسی آیت کی بنا پر امام بغوی شافعی المذہب نے بھی کہا کہ حدود بشرط توبہ سوائر للذنوب ہے مطلقاً۔ کما فی فیض الباری۔ اور امام زیلعیؒ نے عدم کفارہ حدود پر استدلال کیا کہ حدود کافر پر بھی قائم کی جاتی ہیں حالانکہ حد بالاجماع اُس کے گناہ کو ساقط نہیں کرتا ایسے ہی مسلمان پر بھی ہے۔ قاذفین پر اسی کوڑے لگائے جانے کے بعد یہ آیت ہے :۔ وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ یہ بالکل صاف وظاہر ہے کہ اقامۃ الحد بغیر توبہ گناہ سے پاک نہیں کرتی۔ اور نہ ہی فسق سے نکالتی ہے اسی وجہ سے حق تعالیٰ کی مغفرت ورحمت کا وعدہ توبہ واصلاح کے بعد وارد ہے :۔ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۗ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝

بحث افتراء البہتان من بین ایدیکم وارجلکم ۱۲

بحث ان الحدود کفارات ام لا مع ذکر القول الفیصل منا ۱۲

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحَ فَاِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۔ یہ بھی قوی صریح دلیل ہے اس پر کہ اقامت حد بغیر توبہ عن الظلم وبغیر اصلاح عمل کے مکفر للذنوب نہیں۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ وفی الطحاوی انہ علیہ السلام اتی بلص واعترف اعترافا ولم یوجد معہ المتاع فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما اخالک سرقت قال بلی یا رسول اللہ فامر بہ فقطع ثم جئ بہ فقال النبی علیہ السلام استغفر اللہ وتب الیہ ثم قال علیہ السلام اللّٰھم تب علیہ اگر حد ساتر للذنوب ہوتی تو استغفار کی کیا حاجت تھی۔ چنانچہ حدود سواتر نہ ہونا افضل التابعین سعید بن المسیب ایسے ہی صفوان بن سلیم امام بغوی شافعی وابن تیمیہ وغیرہم کے اقوال بھی ہیں۔ اور مشہور واقعہ جو حضرت امام ماعز رضؓ اور امرأۃ غامدیہؓ کو رجم مارنے کے بعد حضورؐ نے فرمایا کہ انہوں نے ایسی توبہ کی جو سب اہل مدینہ کو شامل کر سکتی ہے:۔ لقد تاب توبۃ لو انقسمت علی اھل المدینۃ لوسعتھم۔ کما فی الفیض۔ اور اس میں حضورؐ نے تکفیر ذنوب کی نسبت توبہ کی طرف کی ہے نہ حدود کی طرف۔ کما فی الفیض الباری وحاشیتہ۔ الجواب، شوافع جو فہو کفارۃ لہ اور اس قسم کے دلائل لائے ہیں جواب یہ کہ جیسا کہ نوم بالذات ناقض وضو نہیں لیکن بوقت نوم استرخاء مفاصل کی بنا پر غالباً حدث ہو جاتا ہے جو اصل میں ناقض ہے اس لئے نوم کو ناقض وضو قرار دیا گیا ایسے ہی حدود بھی در اصل مکفر نہیں بلکہ زواجر ہیں لیکن بوقت اقامت حدود قلب غیر اللہ سے ناامید ہو کر حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے لہٰذا غالباً توبہ نصیب ہو جاتی ہے۔ اس لئے حدود کو باعتبار توبہ کفارہ کہا گیا۔ یا حدود کے متعلق فہو کفارۃ لہ کہنا یقینی وحتمی حکم نہیں۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اسپر حد قائم کی گئی تو امید ہے کہ حق تعالیٰ اس کا گناہ معاف کر دے۔ کما یدل علیہ روایۃ الترمذی عن علی رضؓ مرفوعاً من اصاب حدا فعجل عقوبتہ فی الدنیا فاللہ اعدل من ان یثنی علیہ العقوبۃ فی الاخرۃ، الحدیث۔ اب کفارہ ہونا اللہ کے عدل کے اعتبار سے حکم قطعی نہیں بلکہ ایک امر مرجو ہے۔ نیز حدیث عبادہ رضؓ میں جو فہو کفارۃ لہ کا حکم ہے اس کے بالمقابل مستدرک حاکم میں بسند صحیح عن ابی ہریرۃ رضؓ مرفوعاً یہ روایت ہے کہ انہ علیہ السلام قال لا ادری الحدود کفارات ام لا۔ لہٰذا دونوں حدیثیں متعارض ہونے کی بنا پر بقاعدہ اذا تعارضا تساقطا، شوافع کی حدیث قابل استدلال نہیں۔ اس جواب پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا کہ حدیث ابی ہریرہ رضؓ جس میں لا ادری ہے وہ مقدم ہے پھر بعد العلم حضورؐ نے فہو کفارۃ فرمایا جو حدیث عبادہ میں ہے۔ لیکن جواب یہ کہ حدیث عبادہ جسمیں فہو کفارۃ ہے وہ کیسے مؤخر ہوگی۔ حدیث ابو ہریرۃ رضؓ سے حالانکہ حدیث عبادہ جسمیں بیعت عقبہ کا ذکر ہے وہ مکہ میں قبل الہجرۃ ہوئی ہے اور حدیث ابی ہریرہ جسمیں لا ادری ہے وہ مؤخر ہے کیونکہ ابو ہریرہ رضؓ ۷ھ میں بعد الہجرۃ مسلمان ہوئے اور اس میں سماع کی بھی تصریح ہے لہٰذا مسلمان ہو کر بلا واسطہ سنا ہے نہ یہ کہ روایت متقدم کو بعد الاسلام بواسطہ سنا ہو۔ کما قیل۔ یہاں حافظ بدر الدین عینی حنفی وحافظ ابن حجر شافعی کے درمیان تفصیلی علمی مباحثہ ہے لا یسعہ ہذا المختصر۔ نیز فہو کفارۃ لہ حدیث خبر واحد متعدد آیات کے مقابلہ میں ہے جب نص قطعی قرآنی وخبر واحد کے درمیان تعارض ہوا لہٰذا خبر واحد متروک یا مؤول ہوگی کفارہ اس وقت ہے جب توبہ بھی ہو۔ کما فی التعلیق الصبیح وفیض الباری وحاشیتہ عن العینی۔

القول الفیصل:۔ حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ اگرچہ بقول مشہور کتب اصول میں ہے کہ ان الحدود زواجر عندنا، سواتر عند الشوافع۔ وفی الدر المختار تصریح بان الحدود لیست بکفارۃ۔ لیکن بدائع صنائع جو حنفیہ کی کتاب ہے اس میں تصریح ہے کہ حدود کفارات ہیں۔ اور امام طحاوی نے بھی کفارہ ہونے کے خلاف کوئی کلام نہیں کیا۔ اور علامہ عینی حنفی بھی شدید بحث کے باوجود عدم کو نہا کفارۃ سے سکوت کیا۔ اور امام طالقانی حنفی نے بھی اپنے مناظرہ میں کہا کہ ان الحدود کفارات۔ اس اختلاف کی بنا پر حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ مجھے ابتک یہ محقق نہیں ہوا کہ

القول الفیصل ۳

اس میں حنفیہ کا مذہب کیا ہے۔ لہٰذا دراصل یہ جو نظریے کا اختلاف ہے حنفیہ کا نظریہ یہ ہے کہ حدود کی اصلی وضع زجر کے لئے ہے گو اس سے کفارہ بھی ہو۔ اور شوافع کا نظریہ یہ کہ حدود کی اصلی وضع کفارہ ہے اگرچہ زجر بھی ہو اگر معاملہ ایسا ہی ہے کہ نظریہ کا اختلاف ہو تو آیات و احادیث سابقہ کی بنا پر حنفیہ کا نظریہ ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کا آخری فیصلہ کن قول یہ ہے کہ بعد اقامۃ الحدود تین حالات ہیں۔ اگر بعد الحد توبہ کی تو حد کفارہ ہوگا۔ بلا خلاف۔ اگر بعد الحد توبہ نہیں کی یا تو اس گناہ سے رک گیا ہو اور اس کا اعادہ نہیں کیا اب بھی کفارہ ہے اور اگر اس حد کی کوئی پروا نہیں کی بلکہ اس گناہ میں ہمیشہ منہمک رہا تو کفارہ نہیں بنے گا۔ جیسا کہ اسلام اگر مشتمل بر توبہ ہو تو ماسبق کے معاصی معاف ہو جائیں گے ورنہ اول و آخر تمام معاصی پر گرفت ہوگی۔ جب اسلام جو مکفر اعظم ہے اس کا یہی حال ہے تو حدود جو کفارات ہونے میں مختلف فیہ ہے اس کا کیا حال ہوگا۔ ھٰذا کلہ فی فیض الباری۔ اب حدود کا مطلقاً کفارہ ہونا یا مطلقاً کفارہ نہ ہونا مراد نہ ہوا بلکہ من وجہ کفارہ ہے و من وجہ نہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ والجروح قصاص فمن تصدق بہ فھو کفارۃ لہٗ، یہاں کفارۃ کی تنوین بالکل بے کار نہیں بلکہ مراد یہ کہ ان فی الحدود تکفیرا ناً۔ نیز کفارہ معنی ستر پر دال ہے بالکلیہ تطہیر پر دال نہیں۔ لعل الحنفیۃ ایضاً لا ینکرونہ۔ کما فی فیض الباری۔

عن ابی سعید الخدریؓ قال خرج رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الحدیث قولہ تکفرن العشیر: مختلف گناہوں سے کفران العشیر کو اس لئے خاص کر کے ذکر کیا کہ حدیث میں ہے لو امرت احدا ان یسجد لاحد لامرت المرأۃ ان تسجد لزوجہا۔ کہ جس سے زوج کے حقوق علی الزوجۃ کامل طور پر ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کا کفران بھی اہم ہوگا اور یہاں حق الزوج علی الزوجہ کو حق اللہ کے ساتھ اقتران کیا جس سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ زوج کے کمال حق کا جب وہ منکر ہے تو حق اللہ میں بھی سست ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اس پر کفران کا اطلاق کیا لیکن یہ وہ کفر نہیں جو دائرہ اسلام سے خارج کر دے۔ کما فی فتح الباری۔ مثلاً جیسا کہ تندرست آدمی میں بعض مرض پائے جاتے ہیں اور مریض میں بھی بعض اشیاء صحت موجود ہوتی ہیں ایسے ہی بعض مؤمن کے اندر بھی بعض خصلت کفر مثلاً کفر موجود ہوتا ہے اور بعض کافر میں بھی بعض اشیاء ایمان مثلاً حیاء موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ ایمان و اسلام و کفر ہر ایک کیلئے عرض عریض ہے جس کے اعلیٰ و ادنیٰ مرتبہ کے درمیان مراتب لاتحصیٰ ہیں لیکن کسی مسلمان میں کوئی خصلت کفر پائے جانے سے اس پر حقیقۃً کفر کا اطلاق نہیں ہوگا اگرچہ اس خاص خصلت کی بنا پر اطلاق کفر ہو۔ و من ہنا سمعت قولہ علیہ السلام من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر۔ یہ تقریر محدثین و مفسرین کے وظیفہ کے مطابق ہے۔ لیکن فقہا۔ و متکلمین نجات جو مرتبہ آخری ہے اسی سے بحث کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک ایمان مع الکفر جمع نہیں ہوگا و سیجئ تفصیلہ تحت قولہ علیہ السلام لا یزنی الزانی حین یزنی و ہو مؤمن ان وصلنا بہ۔ کما فی فیض الباری۔ و ما رأیت من ناقصات عقل و دین اذھب الخ: اللب العقل الخالص من الشوائب فکل لب عقل و لا عکس۔ کما فی التعلیق۔ اشکال یہ کہ حدیث الباب میں تو تمام عورتوں کو ناقصات کہا گیا حالانکہ حدیث میں ہے کہ کمل من الرجال کثیر ولم یکمل من النساء الا مریم و آسیۃ۔ و فی روایۃ الترمذی و احمد عن انسؓ اربع۔ مریم و آسیہ و خدیجۃ و فاطمۃ۔ جواب یہ کہ عورتوں میں کامل ہونا بہت ہی کم و نادر ہے۔ لہٰذا بعض فیس فرد کا ناقصات کے حکم سے خارج ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ نیز عینیؒ نے کہا کہ الحکم علی الکل بشیٔ لا یستلزم الحکم علی کل فرد من افراد ذلک الشیٔ۔ کما فی فتح الملہم۔ اور حضورؐ سے جو ایک عورت نے و ما نقصان عقلنا و دیننا سے سوال کیا یہ بھی خود ناقص فی الدین و العقل ہونے کی ظاہر علامت ہے۔ کیونکہ حضورؐ نے جب ناقصات فرمایا تو دین و عقل دونوں اعتبار سے اس پر اکتفا کر کے خاموش رہنا چاہئے تھا پھر سوال کرنا ہی نہ چاہئے۔ کما قالہ العلامۃ الکاندھلویؒ۔ اور حائضہ عورت کی بوقت حیض جو نماز فوت ہوئی

بحث کفران العشیر و ناقصات العقل

اس پر اس مریض و مسافر کی طرح ثواب نہیں ملے گا جسکی مرض یا سفر کی وجہ سے نوافل فوت ہوئیں اور بوقت اقامت و صحت ادا کرتا تھا کیونکہ مریض و مسافر دوام کی نیت رکھتا ہے اگرچہ بوجہ مرض و سفر فوت ہوگئی اور اس کا اہل بھی ہے بخلاف حائضہ کے۔ کما قالہ النوویؒ والطیبیؒ۔ کمافی فتح الملہم والاشعۃ۔

عن ابی ہریرۃؓ قال قال النبی علیہ السلام قال اللہ تعالیٰ، الحدیث۔ جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ سے کوئی حدیث نقل فرمائیں ان کو حدیث قدسی کہا جاتا ہے چنانچہ قرآن و حدیث قدسی و غیر قدسی اے حدیث نبوی میں باطنی فرق ہے۔ چنانچہ سید عبد العزیز دباغ جو اُمی تھے انہوں نے کہا کہ حدیث پڑھتے وقت ایک خاص نور قاری کے منہ سے نکلتا معلوم ہوتا ہے اگر حدیث نہ ہو تو وہ نور معلوم نہیں ہوتا کہ جس سے حدیث و غیر حدیث میں فرق معلوم ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی قرآن پڑھے تو نور قدیم نکلتا معلوم ہوتا ہے اور جب حدیث پڑھے تو نور حادث۔ کیونکہ حدیث خود مخلوق و حادث ہے۔ پھر حدیث ربانی ای حدیث قدسی کے ساتھ نور روح نکلتا محسوس ہوتا ہے۔ اور حدیث نبوی کے ساتھ نور ذات نکلتا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر بھی دو چیزیں ہیں۔ ایک ذات جو جسم عنصری ہے دوسری روح جو ملاء اعلیٰ سے ہے جس کا ملاء اعلیٰ کے ساتھ سب سے زیادہ تعلق ہے کما ہو منقول عن الدباغ الامیؒ۔ نیز باطنی فرق یہ کہ حضورؐ کی ذات میں ایک نور دائمی و ساکنی ہے جو کسی وقت جدا نہیں ہوتا ہے اس انوار دائمہ سے جو کلام نکلے وہ حدیث نبوی ہے۔ پھر حضورؐ کے اندر انوار عارضہ بھی ہیں جو بعض بعض وقت آتے رہتے ہیں۔ پھر یہ انوار عارضہ دو ہیں۔ کبھی یہ نور اتنا قوی ہوتا ہے کہ نبی اپنے اختیار میں نہیں رہتا۔ اس وقت جو کلام صادر ہو وہ بمجانۃ اللہ خاص وحی ہے جو قرآن ہے اور کبھی انوار عارضہ کے وقت نبی اپنے اختیار میں رہتا ہے اس وقت جو کلام ظاہر ہوتا ہے وہ حدیث قدسی ہے۔ لہٰذا بوقت انزال قرآن اس عارضی نور کی اتنی قوت و شدت ہوتی ہے کہ نبی کو اختیار خود نہیں رہتا۔ بخلاف اس نور عارضی کے جو حدیث قدسی کا منشا ہے۔ بعض نے کہا کہ قرآن وہ ہے کہ جو معجز و تعبد بالتلاوۃ ہوتا ہے بخلاف حدیث قدسی کے۔ شیخ ابو البقاء نے کہا کہ قرآن وہ ہے کہ جسکا لفظ و معنی اللہ سے ہو اور نزول وحی جلی اے بوحی ظاہر ہو۔ اور اگر معنی اللہ سے ہو کر نزول بوحی خفی مثل الہام و منام کے ہو اور لفظ حضورؐ کے ہو تو حدیث قدسی ہے، اگر لفظ و معنی دونوں حضورؐ کے ہو تو حدیث نبوی ہے۔ نیز اسی کے قریب اس طرح بھی فرق کیا گیا کہ مضمون و الفاظ اگر خدا تعالیٰ کی طرف سے ہو اور نسبت بھی حق تعالیٰ کی طرف ہو تو قرآن اور اگر صرف مضمون حق تعالیٰ کی طرف سے ہو نہ الفاظ اور نسبت اللہ کی طرف ہو تو حدیث قدسی۔ اور اگر مضمون خدا کی طرف سے ہو الفاظ حضورؐ کے و نسبت بھی حضورؐ کی طرف تو حدیث نبوی ہے۔ لیکن یہ تمام اقسام وحی میں شامل ہے۔ لقولہ تعالیٰ وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی۔ کما قالہ الشیخ المدنی من کتب الاصول۔

کذب ابن آدم، یہاں انکار حشر و نشر کو تکذیب قرار دیا۔ کیونکہ اس انکار سے اللہ کو اور اس قرآن کو جسمیں جا بجا اثبات قیامت ہے کاذب قرار دینا ہوتا ہے اور پھر لیس اول الخلق باھون علیّ، سے تحقیق معاد و امکان اعادہ کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ تحقق بدن، جن اجزاء و صورت پر موقوف ہے اگر اس کا وجود ممکن نہ ہوتا تو اولاً موجود ہی نہیں ہو سکتا لیکن جب موجود ہوا لہٰذا وہ ممکن ہوگا اور جب ممکن ہوا تو ثانیاً موجود کرنا بھی ممتنع لذاتہ ہو جائے تو ممکن لذاتہ ممتنع لذاتہ ہو کر منقلب ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز اس قول میں ایسی مثال کا بیان ہے جو سہل و عام فہم ہو چنانچہ یہ امر بالکل ظاہر بلکہ مشاہد ہے کہ جو شخص از سر نو ابتداءً بغیر نمونہ و اصل کے کوئی کام کرنا چاہے تو وہ بہت مشکل ہوتا ہے۔ بسا اوقات وہ کام اتمام کو نہیں پہونچتا۔ لیکن جو شخص کوئی منکسر و منہدم چیز کو پھر اصلاح کرنا چاہے تو یہ آسان

بحث الفرق بین القرآن والحدیث القدسی والحدیث النبوی ۳۹

بحث اثبات المعاد وتنزیہ اللہ عن الاولاد

ہے کیونکہ نفس اصول باقی ہے۔ اب یہاں بھی ایسا ہی معاملہ ہے کہ جب حق تعالیٰ نے ابتداءً پیدا کیا جو ہماری بہ نسبت مشکل ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ کے لئے تو سب آسان ہے تو جو خدا مشکل صورت میں پیدا کر سکا اب جو صورت ہمارے اعتبار سے بھی آسان ہے اسے اعادہ اس کا کیوں نہیں کر سکتا۔ کما فی التعلیق البصیح۔

وَشَتَمَنِیْ وَلَمْ یَکُنْ لَہٗ ذٰلِکَ: جس چیز میں حقارت و نقص ہو کسی کو اس چیز کے ساتھ موصوف کرنا یہ شتم ہے۔ اب حق تعالیٰ کی طرف ولد کی نسبت کرنا شتم و گالی اس لئے ہے .... کہ ولد اور والد مماثل ہوتا ہے اور ولد بعد میں ہو کر ممکن و حادث ہوگا تو ایسے ہی والد بھی ممکن و حادث ہونا پڑے گا بوجہ المماثلۃ، تو اثبات ولد سے انتساب امکان و حدوث لازم آتا ہے۔ نیز اثبات ولد سے حق تعالیٰ کو محتاج کہنا پڑے گا کیونکہ توالد و تناسل کی طرف محتاج وہ ہوتا ہے جو استبقاء نوع کی طرف اجرائے امر کیلئے محتاج ہو تو حق تعالیٰ کیلئے ولد کہنا گویا کہ اجرائے احکام کیلئے قائم مقام بنانے کی طرف محتاج کہنا ہے۔ کما فی التعلیق۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی صاحب (بانی دار العلوم دیوبند) نے کہا کہ اگر کسی آدمی سے سانپ یا بچھو پیدا ہو حالانکہ اس آدمی اور اس سانپ بچھو کے درمیان مخلوقیت، امکان، حدوث، بسمائیت اور بہت سے امور میں مماثلت ہے۔ تاہم سانپ، بچھو جنے کو آدمی کیلئے عیب سمجھا جاتا ہے۔ حق تعالیٰ و انسان کے درمیان تو کوئی مناسبت ہی نہیں۔ لہٰذا محققین نے کہا کہ یہ شعر ؎ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر ؎ خلاف تحقیق ہے۔ کیونکہ نفس بزرگی میں خدا و بندہ کا مشترک ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ جب خدا و بندہ میں مناسبت ہی نہیں تو عیسیٰ علیہ السلام و عزیر علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہنے میں کتنا بڑا عیب و گالی و ملامت ہوگی۔ کما فی تقریر دلپذیر من تصانیف قاسم النانوتوی۔

عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ رضؓ قَالَ قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی یُؤْذِیْنِیْ ابْنُ اٰدَمَ۔ الحدیث ایذاء قولاً و فعلاً کسی امر مکروہ کو غیر کی طرف پہونچانا، اس غیر میں تاثیر کرے یا نہ کرے اور اللہ و رسول کو ایذا دینے سے مراد ایسا کام کرنا ہے جس پر اللہ و رسول راضی نہ ہوں کما فی قولہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ لَعَنَھُمُ اللّٰہُ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ۔ کما فی التعلیق والاشعۃ۔ یَسُبُّ الدَّھْرَ: مراد یہ ہے کہ اہل جاہلیت کہتے تھے یا خیبۃ الدہر فعل بنا کذا و کذا۔ تو خدا کے افعال کو دہر کی طرف منسوب کر کے دہر کو گالی دیتے تھے حالانکہ ان افعال کا فاعل حق تعالیٰ ہی ہے لہٰذا قراء الشافعیؒ و ابو عبیدۃ وغیرہما من العلماء۔ کما فی ابن کثیر تحت قولہ اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ الآیۃ۔ وَاَنَا الدَّھْرُ۔ امام راغب نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ دہر کی طرف جس خیر و شر کو نسبت کی جاتی ہے اس خیر و شر کا فاعل میں ہی ہوں پس جسکو تم فاعل اعتقاد کرتے ہو جب اسکو گالی دیتے ہو تو تم مجھ کو گالی دیتے ہو۔ قاضی عیاض نے کہا کہ یہاں مضاف محذوف ہے ای اَنَا مُقَلِّبُ الدَّھْرِ وَالْمُتَصَرِّفُ فِیْہِ۔ اب معنی یہ ہوئے کہ دہر میرے تصرف و اختیار سے جاری ہے اسکو کوئی اختیار نہیں۔ اب زمانہ میں جو خیر و شر جاری ہو رہا ہے وہ دراصل میرے تصرف سے ہے لہٰذا جو شخص دہر کو گالی دیگا تو وہ مجھ کو گالی دیا۔ کیونکہ دراصل نافع و ضار تو میں ہی ہوں ع درحقیقت فاعل ہر شی خداست۔ کما فی التعلیق الصبیح عن الطیبیؒ۔ حضرت مولانا قاسم صاحبؒ نانوتوی نے لکھا کہ حق تعالیٰ کا وصف ارادہ جو ازلی ہے اس کا تعلق جو ممکنات سے قائم ہے اس تعلقات کے تتابع ای پی در پی و مسلسل ہونے کو ہم زمانہ کہتے ہیں لہٰذا تتابع تعلقات ارادہ ازلی زمانہ ہوا جیسے کہ ہر مصدر کی دو صورتیں ہیں۔ اوّل مبنی للفاعل ای مصدر کا تعلق و نسبت فاعل کی طرف ہو۔ دوم مبنی للمفعول ای مصدر کا تعلق و نسبت مفعول کی طرف ہو حق تعالیٰ کا ارادہ جو مصدر ہے اس میں بھی یہ دو صورتیں ہیں سو وہ تموج و حرکت جو ارادہ خداوندی میں ہوتی ہے۔ اگر مبنی للفاعل لیا جاوے تو ارادہ ازلی کی یہ کیفیت صفات خداوندی میں سے ہوگی ای ارادہ کسی کام کی طرف متوجہ ہوتے وقت جو حرکت و تموج ارادہ میں ہونگی اگر اس حرکت کا ارادہ کرنیوالا

بحث قولہ وشتمنی ولم یکن لہ ذلک

بحث سب الدہر و تحقیق انا الدہر

فاعل اے اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے لیا جاوے تو اس اعتبار کی بنا پر جو کیفیت ہوگی وہ دھر ہے جو حق تعالیٰ کی ایک صفت بنے گی شاید اس اعتبار کا لحاظ تمام طبائع میں ہے اس لئے حوادث کو دھر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ لیکن کتنی بڑی غلطی ہوگی کہ دہر کو برا کہتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں تمام سب وشتم خدا کی طرف عائد ہونگے اور اب خدا کو دہر کہنا جیسے سنتے ہیں کہ اہل اسلام کہتے ہیں، میں جانتا ہوں کہ دور از عقل وقیاس نہ ہوگا آہ۔ کیونکہ دہر جو اتمامیت کا نام ہے کہ جو ارادۂ ازلی کی حرکت کو فاعل اے خدا کی طرف منسوب کرنے کے اعتبار سے ہوتا ہے کما مر۔ وہ دہر حق تعالیٰ کی ایک صفت ہو۔ کما فی تقریر دلپذیر ص۲۳۳ لکن لا بد فیہ من لطافۃ الطبع وجودتہ۔ یا زمانہ کو گالی دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ گالی دینے والا زمانہ کی فاعلیت وتصرف کا اعتقاد رکھتا ہے ورنہ زمانہ کو کیوں گالی دے رہا ہے۔ لہٰذا دھر گویا کہ فاعل ومتصرف کا نام ہوا۔ اس لئے فرمایا کہ انا الدھر یعنی تم جو دہر کو فاعل ومتصرف اعتقاد کرتے ہو وہ فاعل ومتصرف میں ہوں جس کو انا الدھر سے تعبیر کیا گیا۔ کرمانی نے کہا کہ انا اللہ صرای انا المدبر وانا المقلب کے معنی میں ہے۔ یا بعض نے کہا کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے جس کی صحت قاموس سے بھی معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ خطابی اس کا منکر ہے۔ لیکن باقطع نظر ازاں جودت معنے ندارد۔ کما قالہ الشیخ الدہلوی فی اشعۃ اللمعات۔

عن معاذ رض قال کنت ردیف النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی حمار الحدیث۔ الردف والردیف التابع الذی یرکب خلف الراکب۔ یہاں اپنے ردیف ہونے اور لیس بنی وبینہ الا انتہائی قرب دکھلانے سے غرض یہ ہے کہ سامع کے نفس میں اوقع ہو کر اسکو ضبط ویاد کرے۔ کیونکہ معاملہ مہتم بالشان ہونا ظاہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آئندہ حدیث میں معاذ کو بار بار ندا دیگی تاکہ خبر کا اہتمام ومعاذ کے تنبیہ تام کامل طور پر ہو چنانچہ صحیح حدیث میں ہے حضور جب کسی کلمہ کیساتھ تکلم کرتے تو اہتمام تنبیہ تام کیلئے تین مرتبہ اعادہ فرماتے علامہ عینی نے کہا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ تین مرتبہ ندا دینا اس لئے ہے کہ اس راز کا افشا حضرت معاویہ پر کرنے میں بھی توقف کرنا چاہتے تھے اسلئے دو ایک دفعہ بلا کر نہیں کہنا چاہتے۔ کمافی التعلیق وفتح الملہم۔ ماحق اللہ علی العباد والحق نقیض الباطل لان الحق ثابت والباطل زائل ویستعمل الحق بمعنی الواجب واللازم والجدیر (ای لائق) والنصیب والملک اور حق اللہ علی العباد میں حق بمعنے واجب ولازم کے ہے اور حق العباد علی اللہ میں حق بمعنی الجدیر کے ہے۔ کیونکہ حسن نے شرک نہیں کیا تو بطور احسان حکمت خداوندی میں لائق یہ ہے کہ اسکو عذاب نہ دے۔ اور قرطبی نے کہا کہ حق العباد میں حق سے مراد یہ ہے کہ جو حق تعالیٰ نے ثواب وجزا کے متعلق وعدہ کیا پس وہ حق تعالیٰ کے وعدہ صادق اور قول حق کی بنا پر حق وواجب ہوگیا لکن لا یجب علیہ شیٔ بحکم الامر اذ لا امر فوقہ ولا حکم للعقل علیہ آہ۔ یا حق سے مراد المتحقق الثابت للعباد۔ یا شیخ محی الدین نے کہا کہ جب اول جملہ میں حق اللہ کا لفظ لایا اس کے بعد مقابلۃً ومشاکلۃً حق العباد کہا ہے۔ یا مراد یہ کہ حق العباد ای انہ کالواجب فی تحقیقہ وتاکدہ۔ لا تبشرھم فیتکلوا۔ اشکال یہ کہ حضور نے جب اخبار سے منع فرمایا پھر معاذ رض نے کیوں روایت کرکے خبر دیا۔ جواب یہ کہ معاذ رض کو معلوم تھا کہ حضور کا منع عن الاخبار اس وجہ سے ہے کہ اس زمانہ میں لوگ حدیث العہد بالاسلام تھے تکالیف کے عادی نہیں تھے اس لئے اسپر اکتفاء واعتماد کا خوف تھا فلہذا منع کر دیا لیکن وہ حالت بدلی کہ سب لوگ مستقیم ومضبوط وثابت قدم ہو چکے اب کوئی خوف نہیں اس لئے خبر دیا۔ یا یہ منع وجوب تبلیغ وکتمان علم پر وعید کے قبل تھا لیکن جب تبلیغ واجب ہوئی حیث قال علیہ السلام بلغوا عنی ولو آیۃ، وحیث قال تعالیٰ لا تکتمونہ۔ اور کتمان علم پر وعید آئی حیث قال علیہ السلام من کتم علماً الجم یوم القیامۃ بلجام من نار۔ تب معاذ رض نے خبر دیدیا ورنہ گنہگار ہونے کا خوف تھا۔ لہٰذا کتمان پر وعید کے بعد گناہ سے بچنے کے لئے خبر دیا ہے۔ کمافی الحدیث الآتی تاثما ازجہت احتراز کردن از گناہ۔ یا تغیر حالات کی بنا پر خبر دیا نہیں۔ کما مر فی الجواب الاول۔ بلکہ نہی از تبشیر ایک

لا تبشرھم فیتکلوا والحق نقیض الباطل الخ والحق بمعنی الجدیر وحق اللہ علی العباد وحق العباد علی اللہ سوء فہ الاشکال الوارد علینا ۱۲

جماعت مخصوصہ کے اعتبار سے تھی نہ مطلقاً اور روایت ان لوگوں کے سامنے کیا ہے جو صفت مذکورہ کے ساتھ متصف نہ تھے۔ کما فی التعلیق والاشعۃ۔ یا حضورؐ نے عمومی طور پر اخبار سے منع کیا۔ معاذؓ نے خاص لوگوں کو بوقت موت خبر دیا جمعاً بین الحکمین فلا تعارض۔ کما فی فتح الملہم۔

پھر اشکال یہ کہ ابن رجبؒ نے کہا کہ حدیث معاذؓ سے تو ثابت ہوتا ہے کہ جس نے شرک نہیں کیا اور صدق دل سے توحید و رسالت پر شہادت دیا اس پر عذاب نہ ہوگا۔ حدیث ثانی میں ہے کہ "حرمہ اللہ علی النار" حالانکہ کتاب وصحاح ستہ کے متواتر نصوص سے ثابت ہے کہ عصاۃ مومنین کے ایک طائفہ کو عذاب دیا جائے گا پھر شفاعت کے ذریعہ نکالا جائے گا۔ اب دونوں قسم کے ادلہ میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ **جواب** یہ کہ حدیث معاذ میں جو لا یعذب وحرمہ علی النار ہے وہ ایک قید کے ساتھ مقید ہے ای شہادت توحید و رسالت کے بعد عمل صالح بھی کیا ہو تب لا یعذب وحرمہ علی النار کا حکم ہے۔ اس خطا کی بنا پر تو معاذ کو تبشیر کی اجازت بھی نہیں دی (عن فتح الباری) یا شہادتین کی بنا پر وہ نار و عذاب شدید جو کفار کیلئے ہے وہ حرام ہوگا نہ مطلق نار جو عصاۃ مومنین کیلئے ہے۔ یا جماعت من السلف مثلاً سعید بن مسیب وغیرہ نے کہا کہ یہاں جو نفس شہادتین پر عدم عذاب و حرمت نار کا حکم ہے یہ امر و نہی و فرائض کے نزول کے قبل کا حکم ہے اس وقت صرف شہادتین کافی تھیں۔ یا بعض نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ جس نے کلمہ پڑھ کر اسکے حقوق بصوت الامتثال بالاوامر والاجتناب عن المناہی ادا کیا اس کیلئے یہ حکم ہے کہ لا یعذب وحرمہ اللہ علی النار۔ کما قالہ حسن بصریؒ۔ اب تمام امتثال واجتناب کلمہ میں داخل ہوگیا کما اشار الیہ وہب بن منبہ فی شرح لا الہ الا اللہ مفتاح الجنۃ انہ لیس من مفتاح الا ولہ اسنان۔ مفتاح کیلئے جیسا کہ دانت ہوتا ہے کلمہ کیلئے اعمال دانت ہے۔ یا حدیث معاذ کی مراد یہ کہ جس نے بوقت ندامت و توبہ یہ کلمہ کہا اور قدرت علی العمل سے قبل ہی مرگیا اس کیلئے لا یعذب وحرمہ علی النار کا حکم ہے۔ کما ہو قول البخاریؒ۔ یا تحریم الخلود مراد ہے ای دائمی طور پر جو نار میں جانا ہے وہ حرام کر دیا جائے گا مطلقاً دخول فی النار حرام نہ ہوگا۔ یا کلمہ گو کیلئے لا یعذب وحرمہ کہنا اکثر و غالب کے اعتبار سے ہے۔ لان الغالب ان الموحد یعمل الطاعات ویجتنب المعاصی۔ کیونکہ شریعت اس حسن ظن پر حکم جاری کرتی ہے کہ موحدین عامل و مجتنب ہیں یا عذاب و تحریم سے مراد یہ ہے کہ کلمہ گو کے تمام اعضاء آگ پر حرام ہیں۔ لان النار لا تاکل مواضع السجود من المسلم کما ثبت فی حدیث الشفاعۃ وکذا لا تاکل لسان الناطق بالتوحید۔ یا معاذؓ کی حدیث اول میں جو محض عدم شرک ای توحید پر لا یعذب کہا گیا یہ ان موحدین کے بارے میں ہے جن کو تبلیغ نہیں پہونچی ہے۔ کما قالہ الشیخ الاکبر۔ یا عدم عذاب و تحریم نار سے مراد یہ ہے کہ کلمہ گو کو اس جہت و حیثیت سے عذاب نہ ہوگا جس جہت سے کافر کو عذاب دیا جائے گا۔ کیونکہ کافر کا عذاب بجہت ایذاء و تعذیب ہے اور موحد کا عذاب اگر ہو تو بجہت ایذاء نہیں بلکہ بحیثیت تطہیر ہے۔ جیسا کہ سونے کا زنگ دور کرنے کیلئے آگ میں ڈالا جاتا ہے۔ لہٰذا جس جہت تعذیب سے کفار کیلئے نار ہے اس جہت سے کلمہ گو کیلئے حرام کیا گیا۔ علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الہندؒ سے نقل کیا کہ حضرتؒ نے فرمایا کہ اس قسم کی احادیث میں کلمہ ای شہادتین کا اصلی اثر و خاصیت بیان کرنا مراد ہے جیسا کہ پانی کا اصلی اثر و خاصیت بارد ہونا ہے ہاں اگر کسی عارض مثلاً مجاورت نار کی بنا پر پانی کی برودت ظاہر نظر میں مستور بلکہ معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن جب وہ عارض اے مجاورت نار زائل ہو جائے۔ پھر پانی کا اصلی و طبعی اثر جو برودت ہے عود کر آتا ہے۔ ایسا ہی ایمان کا اصلی و طبعی اثر و خاصیت مومن کو جنت میں داخل کرنا اور آگ کو اس پر حرام کرنا ہے۔ جس اصلی خاصیت و اثر کو حدیث معاذ میں بیان کیا گیا لیکن اگر کوئی عارض و مانع لاحق ہو۔ اے معاصی و ذنوب لگ جائیں تو اس کی بنا پر ایمان کے اصلی اثر مستور بلکہ کچھ دیر کے لئے معدوم ہو کر وہ جہنم میں بھی داخل ہو سکتا ہے۔ پھر صفائی و تطہیر کے بعد جب یہ موانع و عوارض ہٹ جائے تو ایمان کے

بجنسہٖ مخطوط الجنائز علی التوجیہ فقط ۱۲

اصلی اثر کام کریگا اور عود کر آئے گا لہٰذا اسکو جنت میں داخل کیا جائے گا جیسا کہ بعد زوال العارض پانی کی طبعی اصلی برودت عود کر آئی تھی۔ لہٰذا کذا فی التعلیق الصبیح وفیض الباری وفتح الملہم والاشعۃ۔ یہ تمام جوابات آئندہ دو حدیثوں ای حدیث ابی ذرؓ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ اور حدیث عبادہ رضؓ علیٰ ماکان من عمل، میں بھی جاری ہوں گے۔ فاحفظہا وفقکم اللہ تعالیٰ

کہ معاذؓ وغیرہ دیگر صحابہ نے اس توحید کی حدیث کو جو موت تک تاخیر کی اور عین خروج روح کے قبل بیان کیا یہ بھی وجہ ہے کہ اخیر ساعت حیات میں آخری کلام اس حدیث کے بیان کرنے سے شہادتین پر اس طرح شامل ہو کر ساتھ ساتھ تبلیغ حدیث کا کام بھی ہو جائے چنانچہ امام ابوزرعہ بوقت وفات حدیث معاذؓ کو مع السند روایت کرتے ہوئے جب لا الٰہ الا اللہ پر پہونچا روح خارج ہو گئی۔ لہٰذا بیک کرشمہ دو کار و بیک تیر دو شکار ہوئے ہے۔ کمافی فتح الملہم۔

عن ابی ذرؓ قال اَتَیْتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وَعَلَیَّ ثَوْبٌ اَبْیَضُ الحدیث شارحین خاص کر حافظ ابن حجر نے کہا کہ یہ قیود ان امور زائدہ میں سے نہیں کہ لا طائل تحتہ، ہو بلکہ قصد کا استحضار و اتقان کی طرف اشارہ ہے تاکہ سامع کو اطمینان ہو۔ کمافی فتح الملہم و التعلیق۔ یا ان وجوہات سے قطع نظر کر کے محبوب کی حالت کے ذکر کرنے میں بھی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے ذکر کیا۔ کمافی اشعۃ اللمعات: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ ثُمَّ مَاتَ عَلٰی ذٰلِکَ دَخَلَ الْجَنَّۃَ الحدیث۔ مراد یہ کہ اگرچہ اس کا گناہ زائد ہوتا ہم جب وہ موحد ہے لہٰذا آخر کار جنت میں داخل ہوگا چاہے حق تعالیٰ اس گناہ کو معاف کر دے یا بمقدار اس گناہ کے عذاب دیکر جنت میں داخل کرے اگرچہ دخول اولی نہو۔ یا بقول شیخ اکبر نفس توحید پر جو دخول جنت کو مرتب کیا یہ ان موحدین کیلئے ہے جنکو تبلیغ احکام نہ ہوئی ہو۔ یا علامہ عثمانی نے کہا کہ عتبان و معاذ و ابوہریرہ و ابوذر رضؓ و دیگر صحابی کی روایت میں جو کلمہ توحید ہے اگر اس کو ظاہر پر حمل کر کے صرف توحید کو کافی سمجھا جائے تو عزل شرائع و ترک سائر العبادات کی طرف مفضی ہوگا۔ لہٰذا توحید کے بعد انزال احکام لغو ہو جائیگا۔ اس لئے حضورؐ نے کلمہ لا الٰہ الا اللہ سے صرف توحید مراد نہیں لی۔ بلکہ یہ کلمہ ایک اجمالی عنوان ہے جس کے ماتحت تمام احکام شامل و داخل ہیں۔ ہٰکذا نقل عن البیضاوی وغیرہ و یدل علیہ روایۃ البخاری عن عائشہ رضؓ و کما فی روایۃ احمد فی مسندہ عن معاذ رضؓ قال سمعت النبیؐ یقول من لقی اللہ لا یشرک بہ شیئا و یصلی الخمس و یصوم رمضان غفر لہ الحدیث۔ اس قسم کی احادیث جن میں صرف توحید کا ذکر ہے وہاں توحید مع جمیع الاحکام الواجبہ مراد ہے۔ اب اشکال یہ کہ جب توحید کے ساتھ تمام احکام واجبہ مراد ہوئی تو بشارت دینے سے کیوں منع کیا۔ جواب یہ کہ ابن حجر نے کہا کہ اگرچہ توحید کے ماتحت تمام احکام داخل ہیں لیکن یہ دخول تو مخفی ہے ہر ایک کو علم نہ ہوگا بلکہ بمطابق ظاہر الفاظ کے صرف توحید کو کافی سمجھے گا اس لئے بشارت دینے سے منع کیا۔ کمافی التعلیق عن فتح الباری۔ یا جواب ۲ یہ کہ جب توحید کے ماتحت تمام احکام واجبہ داخل ہیں تاہم بشارت دینے سے منع کرنا اس لئے ہے کہ وہ لوگ صرف توحید اور واجبات پر عامل ہوں گے اور نوافل و مندوبات پر عمل کر کے ترقی درجات کیلئے کوشاں نہیں ہوں گے۔ فالمراد بالاکمال فی حدیث معاذ رضؓ وغیرہ ترک الزائد علی قدر الواجب من النوافل والمندوبات و تصریح ذلک فی حدیث البخاری عن ابی ہریرۃ رضؓ مرفوعا من آمن باللہ و برسولہ و اقام الصلوٰۃ و صام رمضان کان حقا علی اللہ ان یدخل الجنۃ جاہد فی سبیل اللہ او لا۔ فقالوا یا رسول اللہ افلا نبشر الناس قال علیہ السلام ان فی الجنۃ مائۃ درجۃ اعدہا اللہ للمجاہدین۔ الحدیث۔ یا صرف کلمہ توحید پر دخول جنت کو مرتب کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ چونکہ مختلف زمانہ میں مختلف انبیاء کرام مرسل ہوئے ہیں۔ اس لئے ہر زمانہ میں شہادت بالرسالۃ بدلتی رہی۔ بخلاف شہادت توحید کہ وہ ہمیشہ ہر قرن میں ایک ہی رہی۔ اے لا الٰہ الا اللہ کمافی قولہ تعالیٰ وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْٓ اِلَیْہِ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ۔ لہٰذا جو

بحث الفاظ الشہادۃ التعلیلۃ ۲ بحث نکتۃ الجواب فی دخول الجنۃ علی التوحید فقط ۲

کلمہ متقررہ جو کلمۂ توحید ہے اسکو ذکر کیا نہ کلمۂ مبتدلہ ای شہادت بالرسالۃ لیکن انبیائے کرام اس کلمۂ توحید کے ساتھ شہادت بالرسالۃ کو مع جمیع الاحکام ذکر کرتے ہیں یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ کما فی الفیض وحاشیۃ عن الشیخ الانور رح۔ آپ کو یاد ہوگا کہ ابھی حدیث سابق میں اس قسم کے گیارہ جوابات گذر چکے ہیں ان جوابات کو بھی اس کے ساتھ ملا کر اس قسم کی احادیث کا جواب دیا جائے۔ چنانچہ آئندہ حدیث عبادہ رض میں جو علیٰ مَا کانَ مِن عمل ہے اس میں بھی یہ پندرہ جوابات جاری ہونگے شاید اعادہ کی ضرورت نہ ہو

وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ: اس جملہ کو ابوذر رض نے جو تکرار کیا، وجہ یہ ہے کہ ابوذر کے یہ حدیث پیش نظر تھی حیث قال علیہ السلام لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن الحدیث اس لئے تکرار کی اگرچہ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ اور حدیث لایزنی الزانی سے تعارض کا جواب یہ کہ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ میں عدم تخلید فی النار مراد ہے اور لَایَزْنِی الزَّانِی میں کمال ایمان کی نفی مراد ہے۔ کما سیجئ تفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ اِن وَصلنا الیہ۔ یا مباشرت کبائر کے باوجود دخول جنت کی شان ابوذر رض کے نزدیک چونکہ عظیم وقابل تعجب تھی اس لئے تکرار کیا اور ابوذر رض کے استعظام پر انکار کرتے ہوئے حضور نے بھی تکرار کیا۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح۔ پھر کبائر میں سے صرف زنا وسرقہ کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ گناہ اگرچہ کثیر التعداد ہے لیکن اجمالاً دو قسم ہیں یا حق اللہ کے متعلق ہے یہ تو زنا ہوا یا تو حق العباد کے متعلق ای اخذ مالہم بغیر حق، یہ سرقہ ہوا۔ اس لئے ان دو کو ذکر کر کے تمام قسم کے گناہ کی طرف اشارہ کیا۔ کقولہ تعالیٰ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا سے مراد دوام ہے اگرچہ دو کو ذکر کیا گیا۔ کما فی التعلیق وفتح الملہم، عن فتح الباری وَاِنْ رَغِمَ اَنْفُ اَبِی ذَرٍّ رض، رَغِمَ ماخوذ من الرَّغام ای التراب یقال ارغم اللہ انفہ، ای الصقہ بالرغام ای التراب واذلہ، اَب علیٰ رَغِمَ اَنْفُ ابی ذر کے معنی یہ ہیں کہ ان کا ارادہ ورائے کے مخالف ہونے کی بنا پر ان کی ذلت کے باوجود یہ حکم ہے۔ یا ان کی کراہیت وناگواری کے باوجود یہ حکم ہے اور ابوذر رض تشرف وافتخار کی بنا پر وان رغم انف ابی ذر کو نقل کرتے تھے۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق۔

(فی حدیث عبادۃ) وان عیسیٰ عبد اللہ ورسولہ۔ عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر بالعبدیۃ والرسالۃ سے نصاریٰ پر تعریض کر رہا ہے کہ ان کا ایمان مع القول بالتثلیث شرک محض ہے کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام تو بندہ ورسول تھے نہ کہ خدا اور رسول کے ذکر سے یہود پر تعریض ہے کہ جو عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت نہیں مانتے اور ولد الزنا ہونے کی تہمت لگاتے ہیں کیونکہ ولد الزنا کیسے رسول ہوگا اور وابن امتہ کے شریف لقب سے نصاریٰ پر اس طرح تعریض ہے کہ جب وہ خدا کی باندی کا بیٹا ہے خدا کس طرح ہوگا۔ اور اس شریف خطاب سے یہود جو کہتے ہیں اس پر بھی رد کرنا ہے:۔

وَكَلِمَتُهُ اَلْقَاهَا اِلٰى مَرْيَمَ: چونکہ عیسیٰ علیہ السلام کو حق تعالیٰ بقول کُنْ پیدا کیا اس لئے ان کو کلمہ سے تعبیر کر دیا۔ یا چونکہ ان کے کلام سے لوگوں کو فائدہ پہونچا اس لئے ان کو کلمہ کہا گیا۔ جیسا کہ جو شمس نہار سے فائدہ زائد پہونچا سکتا ہے اس کو سیف اللہ کہا جاتا ہے۔ یا چونکہ عیسیٰ علیہ السلام سے بحالت صغر بے وقت یہ کلمہ ای انی عبد اللہ صادر ہوا اس لئے کلمہ کہا گیا۔ کما فی فتح الملہم ص۲

وَرُوحٌ مِنْهُ: یہاں مضاف محذوف ہے ای ذو روح صدر منہ، بغیر توسط الاصل والمادۃ، ای عیسیٰ علیہ السلام روح والا ہے جو دوسرے روح والے اجسام کی طرح نہیں بلکہ اصل ومادہ کے بغیر صادر ہوا۔ یا اس لئے عیسیٰ علیہ السلام کو روح کہا گیا کہ ان کے ذریعہ اموات میں روح آتی تھی کیونکہ قُمْ بِاِذْنِ اللہ کہکر اموات کو زندہ کرتے تھے۔ یا ان کے ذریعہ قلوب میں روح آتی تھی ای مردہ قلوب کو ایمان وہدایت دیکر زندہ کرتے جیسا کہ عدل کرتے کرتے زید عدل کہا جاتا ہے۔ کما فی البیضاوی وحاشیتہ۔ یا ان کو روح کہنا اس وجہ سے ہے کہ تمام ارواح بشریہ تو گویا کہ اپنے آبا کی ارواح سے متولد

بحث ان عیسیٰ عبد اللہ ورسولہ وابن امتہ وکلمتہ وروح منہ: ۱۲

ہیں اور عیسیٰ علیہ السلام محض ارادہ خداوندی سے پیدا ہوئے اس لئے روح منہ کہا گیا۔ یا چونکہ عیسیٰ علیہ السلام کا احداث جبریلؑ کے نفخ روح سے ہوا اس لئے روح کہا گیا ہو۔ کما فی فتح الملہم اور لفظ "منہ" میں یہود پر تعریض کرتے ہوئے عیسیٰ علیہ السلام کے مقرب بارگاہ ہونے کی طرف اشارہ ہے حق تعالیٰ کے ساتھ جزئیت و بعضیت کا تعلق ہونا مراد نہیں چنانچہ نصاریٰ کے بڑوں میں سے کسی بڑے نے کسی قاری کو قولہ تعالیٰ وروح منہ پڑھتے ہوئے سنا تو کہا کہ یہی بعینہ نصاریٰ کا دین ہے کہ عیسیٰ خدا کا جزو ہے بعض ہے تو علی بن حسین بن واقد نے جواب دیا کہ اس آیت میں تو یہی ہے وسخر لکم ما فی السموٰت وما فی الارض جمیعا منہ۔ اگر منہ کے لفظ سے عیسیٰ علیہ السلام کا خدا کا جزو ہونا ثابت ہو تو جمیع مخلوقات بھی جزو بن جائیں گے تو وہ نصرانی مسلمان ہوگیا۔ آیت کے معنی یہ ہیں کہ تسخیر ہذہ الاشیاء کائن منہ وحاصل من عندہ۔ کما فی فتح الملہم عن المرقاۃ وفی التعلیق عن الطیبیؒ۔ علیٰ ما کان من عمل: من صلاح او فساد حسن او قبیح قلیل او کثیر، صغیر او کبیر۔ حدیث کے معنے یہ ہیں کہ کبائر کے بموجب اگرچہ عذاب کا مستحق ہو تاہم اہل توحید جنت میں داخل ہوں گے۔ یہی مراد حدیث ابوذرؓ میں بھی ہے جو وان زنی وان سرق کہا گیا۔ لہٰذا معتزلہ پر صراحۃً تردید ہوگئی۔ اور یہ اہل سنت کا عین مسلک ہے۔ کما مر مفصلاً۔ اب اشکال یہ ہے کہ بعض حدیث سے تو مومن موحد کیلئے معاصی کی بنا پر عذاب ثابت ہوتا ہے۔ اس کے پندرہ جواب گذشتہ حدیث معاذؓ و حدیث ابوذرؓ میں گذرے یہاں خاص جواب یہ ہے کہ علیٰ ما کان من عمل کے معنی یہ ہیں کہ درجات و مراتب کے اعتبار سے اہل جنت کے جو اعمال ہیں اسکے موافق جنت میں داخل ہوں گے۔ اسے جس کو جس درجہ کا عمل ہے وہ اس درجہ کی جنت میں داخل ہوگا۔ معاصی کی بنا پر عدم دخول مراد نہیں۔ یا جیسا کہ حق تعالیٰ کی شان مختلف ہے کما فی قولہ تعالیٰ کل یوم ہو فی شان۔ ایسے ہی انبیائے کرام بلکہ اولیائے عظام کی شئون بھی تو الٰہی احوال و واردات غیبیہ کی بنا پر عروج و نزول کے اعتبار سے مختلف ہے۔ چنانچہ حضرت یعقوب علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ ؎

زمصرش بوئے پیراہن شنیدی ٭ چرا در چاہ کنعانش ندیدی ٭ بگفت احوال ما برق جہان ست
دمے پیدا و دیگر دم نہان ست ٭ گہے بر طارم اعلیٰ نشینم ٭ گہے بر پشت پائے خود نہ بینم

اب حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو مختلف شئون کی بنا پر ایک وہ وقت ہے کہ حق تعالیٰ کی صفت قہر و شدت انتقام منکشف ہو کر یہی فرماتے ہیں کہ ادنیٰ گناہ سے بھی دخول جنت مرتب نہ ہوگا۔ حیث قال علیہ السلام لا یدخل الجنۃ من لا یامن جارہ بوائقہ، ومن انتمی الی غیر ابیہ فالجنۃ علیہ حرام۔ اور ایک وہ وقت ہے کہ حضورؐ کی نظر حق تعالیٰ کی اس رحمت واسعہ پر ہوتی ہے جو رحمت سابق علی الغضب ہے۔ اسی خاص حالت میں حضورؐ بالعلی الصوت یہی ندا دیتے ہیں: من قال لا الٰہ الا اللہ صدقا من قلبہ دخل الجنۃ وحرمہ اللہ علی النار۔ وفی روایۃ ادخلہ اللہ الجنۃ علی ما کان من عمل۔ وفی روایۃ ما من عبد قال لا الٰہ الا اللہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذرؓ۔ وغیر ذلک من الروایات۔ اب حق تعالیٰ کی جود و شانیں ہیں ای شان جلالی و غضب و شان جمالی و رحمت، جسکو عارف شیرازی شیخ سعدیؒ نے جمع کیا ہے ؎

بہ تہدید گر برکشد تیغ حکم ٭ بماند کرو بیاں ہم و بیم ٭ وگر در دہد یک صلائے کرم ٭ عزازیل گوید نصیبے برم

ان دونوں قسم کی شان پر نظر کرکے دو قسم کے احکام کا صدور ہوا۔ لہٰذا شان رحمت کے غلبہ کے وقت اگرچہ توحید پر دخول کو مرتب کر دیا اس سے عمل کا بے کار ہونا، معاصی کی بنا پر عذاب نہ ہونا ثابت نہ ہوگا۔ کما فی فتح الملہم مفصلاً۔

اب اس قسم کی احادیث جن سے اکتفار بر توحید معلوم ہوتا ہے وہاں رفع تعارض کیلئے او لتصدیق معاذؓ و حدیث

ابوذرؓ میں پندرہ جواب دیئے گئے۔ اب دو جواب ان کیساتھ ملاکر سترہ جواب ہوئے۔ شاید آئندہ اس قسم کی احادیث میں ان سترہ جواب کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا۔ ہمیشہ متعدد جوابات و وجوہات کے ذکر کرنے سے مقصد یہ ہے کہ کم از کم علم ہو جائے، اگرچہ تمام یاد نہ رہے اور ہر ایک اپنی ہمت و حوصلہ کے موافق یاد کر سکے ؎

آب دریا را اگر نتواں کشید ٭ ہم بقدرِ تشنگی باید چشید۔ واللہ الموفق والمعین۔ لہٰذا تفصیل دیکھ کر اکتا جانے کی بات نہیں ہے۔

و فی حدیث عمرو بن العاص، اما علمت یا عمرو ،، مراد یہ کہ تمام عرب پر تم کمال حذاقت و جودت رائی میں افضل ہو اس لئے یہ بات تو تم پر مخفی نہ ہونی چاہیے ورنہ وہ تو ابتک مسلمان بھی نہیں ہوا۔ کس طرح معلوم ہوگا کہ ان الاسلام یھدم ما کان قبلہ۔ الحدیث۔ یہاں متعدد اقوال ہیں۔ چنانچہ حافظ تورپشتی نے کہا کہ اسلام ماقبل کے ہر قسم کے گناہ کو ساقط کر دے گا، وہ گناہ از قبیل ظلم ہو یا نہ، صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ لیکن ہجرت اور حج یہ دونوں مظالم کیلئے مکفر نہیں۔ اور ان دونوں سے ان کبائر کا عفو بھی قطعی نہیں۔ جو کبائر بین اللہ و بین العباد ہو لہٰذا حدیث کو اسپر حمل کیا جائے گا کہ حج و ہجرت صغائر کیلئے ہادم ہے اور یہ دونوں ان کبائر کے لئے بھی ہادم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں کہ جو کبائر حقوق العباد کے متعلقہ نہ ہوں لیکن حج و ہجرت سے کبائر کا ہدم بشرط توبہ ہے۔ قال التورپشتی عرفنا ذلک من اصول الدین وعلیہ اتفاق الشارحین۔ کما فی التعلیق۔ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلام ماقبل کے کفر و عصیان اور اسپر جو عقوبات حقوق اللہ کے متعلقہ مرتب ہو سب کو محو کر دیگا۔ لیکن حقوق العباد حج و ہجرت سے تو بالاجماع ساقط نہ ہوں گے اور اسلام سے بھی حقوق العباد ساقط نہ ہوگا جسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر کافر ذمی مسلمان ہوا تو اس کا اسلام حقوق العباد میں سے کسی حق کو ساقط نہیں کرے گا حقوق مالی ہوں یا غیر مالی کا قصاص وغیرہ۔ اگر کافر حربی مسلمان ہوا تو اس کا اسلام حقوق مالی کو ساقط نہ کرے گا۔ کالاستقراض والشراء۔ بعض شارحین کی عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ الحقوق المالیۃ لاتنہدم بالحج والہجرۃ وفی الاسلام خلاف واما حقوق العباد فلا تسقط بالہجرۃ والحج اجماعاً۔ اب ان اقوال سے یہی ثابت ہوا کہ حج و ہجرت ہادم کامل نہیں بلکہ ہادم ناقص ہے لیکن بعض شوافع نے جو یہ کہا کہ حج سے مظالم بھی معاف ہوتے ہیں کما فی حدیث ابن ماجہ کہ حضورؐ نے عرفہ کی شام کو اپنی امت کی مغفرت کیلئے جب دعا کی تو مظالم کے علاوہ تمام گناہ معاف کئے گئے۔ پھر مزدلفہ کی صبح جب دعا کی تو مظالم بھی معاف ہونے کی وجہ سے ابلیس کا جزع و فزع دیکھ کر حضورؐ ہنس پڑے۔ معلوم ہوا کہ حج سے مظالم معاف ہوتے ہیں اس کا جواب دیا گیا کہ حدیث ابن ماجہ کی سند ضعیف ہے۔ یا وہ مظالم معاف کئے گئے جس کا تدارک ممکن نہیں۔ یا مظالم کی معافی مقید بالتوبہ ہے صرف حج سے نہیں۔ یا جواب یہ کہ حضورؐ کی اس امت کے مظالم حج سے معاف ہوئے حضورؐ کے ساتھ اس حج میں شریک تھے کیونکہ ان میں سے کوئی بھی مصر علی المعاصی نہ تھا۔ ومن ہہنا قال الجمہور، الصحابۃ کلہم عدول، بہرحال حج و ہجرت ہادم ناقص ہونا ثابت رہا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص ۲۶۲ ج ۱ والتعلیق والاشعۃ۔ یہاں اسلام، حج اور ہجرت کے ہادم ہونے کے متعلق تین اقوال گذر چکے۔ قول رابع یہ کہ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ شارحین نے جو ہادم ہونے میں اسلام و حج و ہجرت کے درمیان فرق کیا اس کا انکار نہیں۔ لیکن حدیث الباب میں بمقتضائے بلاغت تاکید کی کچھ ایسی وجوہ ہیں کہ جو اسپر دال ہیں کہ حج و ہجرت کا حکم بھی وہی ہو جو اسلام کا حکم ہے۔ چنانچہ وجوہ تاکید میں سے اول یہ کہ عمرو بن العاصؓ نے جو مبالغہ سے انکار کیا اس کی غرض یہ تھی کہ اسلام کے بعد اس کا حکم کیا ہوگا اور باسلوب حکیم حج و ہجرت کا ذکر زیادتی فی الجواب ہے۔ گویا کہ یوں کہا گیا کہ لا تہتم بشان الاسلام وحدہ وانہ یہدم ما کان قبلہ فان حکم الحج والہجرۃ ایضاً کذالک۔ لہٰذا اس طرز سے ظاہر ہوا کہ اسلام کے درمیان اور

حج و ہجرت کے درمیان ہادم ہونے میں کوئی فرق نہیں۔ ثانی وجہ یہ کہ علم معانی کے مطابق عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت قویہ کا تقاضا کرتا ہے۔ کما قال الزمخشری صاحب الکشاف فی قولہ تعالیٰ سنکتب ما قالوا وقتلھم الانبیاء۔ ای یہود کا قول ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء، شناعت و فظاعت میں قتل انبیاء کی طرح ہے۔ یہاں بھی ہجرت و حج کے ہادم ہونے کو اسلام کے ہادم ہونے پر عطف کیا۔ لہٰذا باعتبار عطف ہادم ہونے میں برابر ہوگا۔ ثالث وجہ یہ کہ قولہ علیہ السلام "اما علمت" میں ہمزہ بمعنی النفی ہے پھر مانافیہ لایا گیا اور نفی نفی سے مطلق ثبوت مراد نہیں ہوتا ورنہ الفاظ ثبوت کیوں نہیں لایا گیا بلکہ ثبوت مؤکد مراد ہوتا ہے خاص کر کے قولہ "علمت" سے اس پر تنبیہ ہے کہ ان امور ثلثہ کا ہادم ہونا ایک مسلم ثابت شدہ معاملہ ہے لاینبغی ان یرتاب مرتاب۔ رابع وجہ یہ کہ ان خصائل ثلثہ کو استعارہ بالکنایہ کے طور پر گناہ کو اکھاڑنے میں اس پچھاڑ وغیرہ سے تشبیہ دی جو مکان کی بنا کو جڑ سے اکھاڑ دیتا ہے۔ خامس وجہ یہ کہ لفظ یہدم کو امور ثلثہ کے ساتھ متصل..... لایا گیا تاکہ ہر ایک بالاستقلال ہادم ہونے پر دلالت کرے۔ ہٰذا کلہ فی التعلیق الصبیح عن الطیبی طاب اللہ ثراہ۔ لیکن اشکال یہ کہ الاسلام ما کان قبلہ سے اسلام کا ہادم ہونا ثابت ہے۔ پھر ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعد الاسلام اول و آخر تمام گناہ پر مواخذہ ہوگا۔ کما فی حدیث ابن مسعود رض قال قلنا یا رسول اللہ انواخذ بما عملنا فی الجاہلیۃ؟ فقال علیہ السلام من احسن فی الاسلام لم یوخذ بما عمل فی الجاہلیۃ ومن اساء فی الاسلام اخذ بالاول والآخر۔ امام نوویؒ نے جواب دیا کہ احسان فی الاسلام سے اسلام میں ظاہراً و باطناً داخل ہونا مراد ہے اور اساءۃ فی الاسلام سے عدم الدخول فی الاسلام بقلبہ وکونہ منقاداً فی الظاہر غیر معتقد بقلبہ مراد ہے۔ اب الاسلام یہدم میں وہ اسلام مراد ہے جو ظاہراً و باطناً کامل طور پر ہو اور بعد الاسلام جو تمام گناہ پر مواخذہ کے متعلق ہے یہ وہ اسلام ہے جو اساءۃ کے ساتھ منافقانہ طور پر بغیر اعتقاد قلبی کے ہو۔ فیوخذ باعمل فی الجاہلیۃ قبل اظہار صورۃ الاسلام و بما عمل بعد اظہار صورۃ الاسلام لانہ مستمر علی الکفرہ۔ حضرت شاہ انور رح نے جواب دیا کہ احسان فی الاسلام سے مراد یہ کہ اعتقاد قلبی کے ماتحت اس طرح مسلمان ہوا کہ اس کا اسلام معاصی سابقہ سے خالص توبہ پر بھی متضمن ہو۔ پھر بعد الاسلام اس گناہ کی طرف عود نہ کرے۔ یہی مطلب ہے الاسلام یہدم ما کان قبلہ کا اور اساءۃ فی الاسلام سے مراد یہ کہ اس کا اسلام معاصی سابقہ سے توبہ پر متضمن نہ ہو بلکہ وہ اس معاصی پر مستمر رہ گیا ہے تو اس کا مواخذہ اول و آخر پر کیا جاوے گا۔ فحدیث الہدم محمول علی ما تضمن اسلامہ التوبۃ۔ وحدیث ابن مسعود رض محمول علی ما لم یکن کذلک۔ ہٰذا کلہ فی فیض الباری۔ اللّٰھم یسر لنا امورنا۔

الفصل الثانی:۔ عن معاذ بن جبل رض سألت عن امر عظیم: یعنی سوال کیا تو ایسی شئی عظیم سے جس کا جواب تو مشکل ہے کیونکہ اس عمل کی شناخت جس سے دخول جنت ہو یہ علم غیب میں سے ہے ولا یعلمہ الا اللہ:۔ لیکن اس مشکل الجواب شئی عظیم پر عمل کرنا اس کیلئے آسان ہے جس پر اللہ آسان کردے۔ اب عظیم و یسیر کے درمیان تعارض نہ ہوگا۔ کما فی التعلیق الصبیح ناقلاً عن المظہر۔ الا ادلک علی ابواب الخیر: مولانا مظہر رح نے کہا کہ یہاں امور ثلثہ کو اس لئے ابواب الخیر قرار دیا کہ عموم ایسا ہی اخراج المال فی الصدقۃ والصلوٰۃ فی جوف اللیل نفس پر شدید شاق ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ان ناشئۃ اللیل ھی اشد وطئا واقوم قیلا ط البتہ رات کو اٹھنا کچھ آسان کام نہیں۔ بھاری ریاضت و نفس کشی ہے جس سے نفس روندا جاتا ہے۔ کما فی حاشیہ ترجمہ شیخ الہند رح للعلامۃ العثمانی رح تو جیسا کہ دار مغلق کے اندر داخل ہونے کیلئے اس کا دروازہ کھولنا ہی مشکل ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی یہ امور ثلثہ جو بمنزلہ ابواب خیر کے ہیں، ان امور ثلثہ میں مشقت ہے۔ اور یہاں

بحث ابواب الخیر والمجاہد الکامل ۱۲

ابواب الخیر میں جو صوم وصدقہ کو بتایا نافذ صوم: صدقہ مراد ہے کمایدل علیہ قولہ علیہ السلام وصلوٰۃ الرجل فی جوف اللیل۔ اب تکرار کا اشکال وارد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے آگے صوم وزکوٰۃ فرض مراد تھا۔ اب نوافل کو ابواب الخیر اس لئے کہا گیا کہ خیر سے فرائض مراد ہیں تو نوافل فرائض کے لئے ابواب ہوئے کیونکہ نوافل فرائض کے مکملات ومقدمات ہیں۔ فمن فاتتہ السنن حرم الفرائض کما قال بعض العلماء من ترک الادب عوقب بحرمان النوافل ومن عوقب بحرمان النوافل عوقب بحرمان السنن ومن عوقب بحرمان السنن عوقب بحرمان الفرائض ومن عوقب بحرمان الفرائض یوشک ان یعاقب بحرمان المعرفۃ۔ اعاذنا اللہ منہ۔ کما فی التعلیق وغیرہ۔

الصوم جنۃ: روزہ نار جہنم سے اس لئے ڈھال ومانع قرار دیا کہ بھوک میں شیطان کی آمد ورفت کی راہ مسدود ہوجاتی ہے۔ کما فی روایۃ ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم فاضیقوا مجاریہ بالجوع۔ لہٰذا شیطان کے مجاری بھوک ای صوم کے ذریعہ بند کیا جائے، شیطان داخل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اس نافرمانی کا سبب بھی نہ ہوگا جو نافرمانی دخول نار کا سبب ہے۔ یا قاضی عیاض نے کہا کہ صوم کو ڈھال اس لئے قرار دیا کہ وہ خواہشات نفس کو قلع قمع کردیتا ہے۔ کما فی قولہ علیہ السلام ما ملاء آدمی وعاء شرا من بطنہ۔ بخلاف بھوک وپیاس کے لہٰذا صوم مانع شہوت ہوکر ڈھال بنے گا۔

الا ادلک برأس الامر وعمودہ وذروۃ سنامہ: الذروۃ بکسر الذال وضمہا اعلی الشیٔ منہ ذروۃ الجبل اعلاہ۔ والسنام اونٹ کی پشت کا بلند حصہ۔ الامر سے امر دین مراد ہے۔ چنانچہ تورپشتیؒ نے کہا کہ اسلام سے کلمۂ شہادت مراد ہے۔ اے بندہ جب تک کلمۂ شہادت کا مقرر نہ ہوگا اس کیلئے دین میں سے کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔ جب کلمہ کا اقرار کیا تو اصل دین حاصل ہوا لیکن اس کے لئے عمود ای مایعتمد علیہ ابتک حاصل نہیں ہوا بدون جہاد کے۔ اور اشرفؒ سے منقول ہے کہ قولہ رأس الامر الاسلام میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ اسلام بقیہ اعمال کی بہ نسبت بمنزلۂ رأس کے ہے بہ نسبت بقیہ بدن کے جیسا کہ بدن بدون رأس کے باقی نہیں رہتا ایسے ہی بقیہ اعمال بدون اسلام کے بے کار ہیں۔ اور قولہ ذروۃ سنامہ الجہاد میں دشواری جہاد اور بقیہ اعمال پر جو جہاد علو مرتبہ میں ہے اس کی طرف اشارہ ہے اور زکوٰۃ وصوم وحج کے ذکر کے بغیر فقط شہادت وصلوٰۃ کو خاص کرکے ذکر اس لئے کیا کہ وہ دونوں ہر دن مکرر ہوتی رہتی ہے۔ بخلاف الحج والزکوٰۃ والصوم۔ اور جہاد پر برانگیختگی کے لئے اس کو بھی زائد لائے کما قالہ المظہر۔ کذا فی التعلیق الصبیح۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض بروایۃ افضل المجاہد من جاہد نفسہ: الحدیث مظہر نے کہا کہ مجاہد فقط وہ نہیں کہ جو کفار سے قتال کرے بلکہ مجاہد وہ بھی ہے جو نفس سے جہاد کرکے اس کو طاعت پر برانگیختہ ومجبور کرے۔ کیونکہ انسان کا نفس کفار سے بھی اشد عداوۃ ہے۔ کما فی قولہ علیہ السلام اعدی عدوک مابین جنبیک۔ کیونکہ کفار سے قتال تو گاہے گاہے واقع ہوتا ہے اور کفر اس سے ابعد بھی ہے لیکن نفس جو خیر وطاعات سے روکنی ہے یہ علی الدوام لزوماً ہے۔ لہٰذا اس دشمن سے قتال جو انسان کے ساتھ علی الدوام ہے یہ اس قتال سے اہم ہوگا جو اس کافر دشمن سے ہے جو بعید ہے اور کبھی کبھی ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ قاعدہ مشہور ہے کہ جنس کے کمالات کسی ایک فرد میں موجود ہونے سے اس فرد پر جنس کا اطلاق بطور حصر ہوتا ہے۔ کما قال الشاعر الساحر المتنبی ع وسیفی لانت السیف لا ما تسلّلا۔ یہاں مبتدا وخبر دونوں کو معرفہ لاکر حصر مراد ہے۔ کما فی فیض الباری۔ اے اصلی مجاہد وہی ہے کہ من جاہد نفسہ۔ بوجہ سابق۔ نیز یہ وجہ بھی کہا گیا کہ نفس وشیطان جو بمنزلہ بادشاہ کے ہے۔ کفار اس کا لشکر ہے۔ لہٰذا لشکروں سے نبرد آزما ہونے کی بہ نسبت اصلی بادشاہ جو نفس ہے اس سے برسرپیکار ہونا اصلی جہاد ہوگا۔ ومن ہنا سمعت قولہ علیہ السلام فذلکم الرباط۔ ایسا ہی یہ بھی معنی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر۔ اگرچہ ابن تیمیہ نے کہا کہ لا اصل لہٗ۔ کما فی التعلیق الصبیح البیضاوی

بحث قولہ رأس الامر الاسلام وعمودہ وذروۃ سنامہ الجہاد ۱۲

بحث قولہ الصوم جنۃ ۱۲

بحث قولہ افضل المجاہد من جاہد نفسہ والجہاد الاکبر ۱۲

وفی روایۃ انسؓ لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ ولا دین لمن لا عہد لہٗ، تو بعض نے کہا کہ اس قسم کی احادیث میں وعید اور دھمکی دینا اور نفی کمال وفضیلت مراد ہے حقیقۃً رفع ایمان وابطال دین مراد نہیں چنانچہ بالتفصیل گذر چکی ہے کہ حق تعالیٰ کی شئون مختلف ہونے کی بناء پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر بھی مختلف آثار نمایاں ہوتے ہیں کسی گناہ پر جو عدم ایمان مرتب کیا گیا وہ اس شان وحال میں صادر ہوا کہ جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی نظر حق تعالیٰ کی شان غضب پر تھی اور جب حق تعالیٰ کی شان رحمت منکشف ہوتی ہے تو اس وقت باعلیٰ الصوت فرمایا کہ ما من احد یشھد ان لا الٰہ الا اللہ قولہٗ الا حرمہ اللہ علی النار وان زنا وان سرق وغیر ذلک من الروایات۔ کما مر مفصلاً کما فی التعلیق الصبیح وفتح الملہم۔ امانت سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں۔ چنانچہ قال العوفی عن ابن عباسؓ الامانۃ ای الطاعۃ۔ وقال علی بن ابی طلحۃ عن ابن عباسؓ الامانۃ الفرائض۔ وقد روی الضحاک عن ابن عباسؓ قریباً من ہذا۔ یہ ای امانت سے فرائض مراد ہونا ابن عباسؓ، مجاہد، سعید بن جبیر وضحاک وحسن بصری وجمہور کا مذہب ہے قال ابی ابن کعبؓ من الامانۃ ان المرأۃ اؤتمنت علی فرجہا۔ قال قتادۃؓ الامانۃ ای الدین والفرائض والحدود۔ وقال بعضہم الغسل من الجنابۃ۔ کما روی عن ابی الدرداء لما سئلوا عن الامانۃ بقولہم ما ادا الامانۃ فقال ابو الدرداء الغسل من الجنابۃ۔ قال مالک عن زید بن اسلم قال الامانۃ ثلثۃ الصلوٰۃ، والصوم والاغتسال من الجنابۃ۔ بعض نے امانت سے عہد الست مراد لیا جس کا ذکر آیت میں ہے واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم واشہدہم علی انفسہم الست بربکم قالوا بلیٰ الآیۃ۔ بعض نے کہا کہ امانت سے عقل دیکر مکلف بنانا مراد ہے۔ شیخ الاسلام علامہ عثمانیؒ کی رائے یہ ہے کہ امانت ایمان وہدایت کا ایک تخم ای بیج ہے جو قلوب بنی آدم میں بکھیرا گیا ومنہ قول النبی علیہ السلام لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ۔ اسی کی نگہداشت کرنے سے ایمان کا پودا اُگے وبڑھے وپھولے پھلے اور آدمی کو اُس کے ثمرۂ شیریں سے لذت اندوز ہونے کا موقع ملے والیہ اشارفی حدیث حذیفہؓ الامانۃ نزلت من السماء فی جذر قلوب الرجال الحدیث۔ اس معنی کے اعتبار سے لا ایمان میں اصل ایمان کی بھی نفی ہوسکتی ہے۔ کما اشیر الیہ۔ حافظ ابن کثیرؒ نے کہا کہ یہ تمام اقوال ایک دوسرے کے منافی ومعارض نہیں بلکہ باعتبار غرض سب متفق ہیں۔ کیونکہ تمام اقوال سے مقصد مکلف ہونا اور اوامر نواہی کو اپنی اپنی شرائط کے ساتھ قبول کرنا ہے۔ اُسی کو صاحب التعلیق الصبیح علامہ کاندھلویؒ نے اس طرح بیان فرمایا کہ امانت جو مخلوق کے متعلق ہے وہ تو ظاہر ہے۔ باقی امانت مع اللہ فہی ما کلف بہ من الطاعۃ ای جس طاعت کا مکلف بنایا گیا اس کو اس لئے امانت سے تعبیر کیا گیا کہ وہ مکلف لازم الوجود ہے اور امانت لازم الادا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض الآیۃ۔ ہذا کلہ فی التعلیق الصبیح وتفسیر ابن کثیر وحاشیۃ ترجمۃ شیخ الہند للشیخ العثمانیؒ۔

العہد یہ عہد اگر مخلوق سے ہے تو بمعنی نگہداشت پیمانے کہ بایکدیگر بہ بندند اور اگر عہد حق تعالیٰ سے ہے جو ہے وہ مراد ہو تو وہ دو ہیں۔ ایک تو وہ ہے جس کو تمام ذریات آدم سے روز ازل میں لیا تھا وہ عہد الاقرار بربوبیت ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ واذ اخذ ربک الآیۃ۔ دوسرا وہ عہد کہ بوقت اہباط آدم الی الدنیا اتباع ہدایت کے متعلق لیا تھا۔ کما فی قولہ تعالیٰ قلنا اہبطوا منہا جمیعاً فاما یاتینکم منی ہدیً الآیۃ۔ اب اس معنی کرکے عہد کے ذکر سے جو تکرار لازم آتی ہے وہ تحقیق وتقریر کیلئے ہے۔ کما فی التعلیق والاشعۃ۔

الفصل الثالث

وفی حدیث ابی ہریرۃؓ قال اذہب بنعلی ہاتین۔ ابو ہریرہؓ کو نعلین مبارکین دینے کا فائدہ یہ ہے کہ لوگوں کو یہ معلوم ہو کہ حضرت ابو ہریرہؓ حضور صلے

بحث الامانۃ والعہد ۱۲

بحث حدیث النعلین ۱۲

ملاقات کرکے آرہے ہیں ان کے اخبار پر پورا اطمینان کریں تو زیادتی اوقع فی النفس کے لئے نعلین دیئے گئے اگرچہ ابو ہریرہ رضؓ کی خبر اس کے بغیر بھی مقبول ہے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت دینے کے قابل اور کوئی چیز نہ تھی اس لئے نعلین دیئے ہیں۔ یا نعلین دینے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اُمم سابقہ پر جو قیود تھی اس کو اٹھا کر اُمت محمدیہ پر تبشیر و تسہیل کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہے جو نعلین کھول دینے سے مستفاد ہوئی۔ یا ثبات بالقدم والاستقامۃ بعد الاقرار کی طرف اشارہ ہے کما فی قولہ علیہ السلام قل اٰمنت باللہ ثم استقم۔ ملا علی قاری نے کہا کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس مقام نوری میں تجلی طوری حاصل ہوئی اس لئے نعلین کھول کر دیدیا۔ جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کو مقام نوری میں جانے کے بعد فاخلع نعلیک کا حکم دیا تھا۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح ج۔ اسی مقام وحالت نوری وغلبۂ شان رحمت کے ماتحت ہونے کی بنا پر تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ من یشہد ان لا الٰہ الا اللہ مستیقناً بہا قلبہ فبشرہ بالجنۃ۔ محض توحید پر دخول جنت کی بشارت جو دوسری احادیث سے معارض ہے اس کے متعلق سترہ جوابات حدیث معاذ رضؓ وابی ذر رضؓ وعبادہ رضؓ کے ماتحت گذر چکے ہیں۔ فاختر ایہا شئت۔

فضرب عمر رضؓ بین ثدیی: حضرت عمر رضؓ نے حضرت ابو ہریرہ رضؓ کو مارنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی قسم کا اعتراض کرنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم رد کرنا مراد نہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ابو ہریرہ رضؓ کو اُمت کیلئے بشارت کی خبر لے کر بھیجا تھا لیکن عمر رضؓ نے دیکھا کہ لوگوں میں غفلت و تکاسل غالب ہے اس لئے علاج بالضد کے طور پر ان کیلئے کچھ غلبۂ خوف مناسب ہے۔ لہٰذا اس بشارت کا کتمان ہی مناسب ہوگا تاکہ لوگ اتکال واعتماد نہ کر بیٹھیں کما قالہ القاضی عیاض ع۔ یا جیسا کہ حمیت دینی کی بنا پر موسیٰ علیہ السلام سے القاء الواح ثابت ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے۔ کیونکہ اشدہم فی امر اللہ عمر رضؓ ہونا ثابت و مشہور ہے اور ابو ہریرہ رضؓ کا گر جانا۔ چونکہ عمر رضؓ نے ابو ہریرہ رضؓ سے کسی طریقہ سے عدم رجوع کے آثار نہ دیکھا اس لئے ضرب کو رجوع کیلئے وسیلہ قرار دیا۔ ابو ہریرہ رضؓ کو گرا کر تکلیف دینا مراد نہیں۔ یا ابلغ فی الزجر کے طور پر مارا ہے فلم یقصد بہ سقوطہ وایذائہ۔ کما فی فتح الملہم والبیضاوی والتعلیق۔ دراصل بات یہ ہے کہ حضرت عمر رضؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے معلوم ہوا تھا کہ یہ حکم ایجابی نہیں بلکہ مؤمنوں کی تطییب خاطر کیلئے ہے لیکن عمر رضؓ نے خیال کیا کہ لوگ تو اس بشارت سے اعتماد کر بیٹھیں گے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اُدع لی بنعلی کما فی حدیث معاذ رضؓ اس لئے عمر رضؓ نے ابو ہریرہ رضؓ کو روکدیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا، حضورؐ جو شان رحمت میں مستغرق تھے عمر رضؓ کے عرض کرنے سے وہ مصلحت یاد آئی اس لئے فرمایا کہ فخلّہم۔ اگر وہ حکم بطریق ایجاب ہوتا تو بشارت سے باز نہ رہتے۔ کما فی الاشعۃ۔

وفی حدیث عثمان رضؓ نجاۃ ہذا الامر:۔ علامہ طیبی رحؒ نے کہا کہ الامر سے مراد امر دین ہے یعنی دین کے اندر آتش دوزخ سے نجات وخلاصی کس چیز کے ذریعہ ہوگی۔ یا الامر سے مراد یہ کہ اکثر لوگ آجکل جو شیطان کے دھوکہ و دنیا کی محبت و میلان الی الشہوات وارتکاب معاصی میں مبتلا ہیں ان خطرناک امور سے ذریعہ نجات کیا ہے یا وسوسۂ شیطانی سے نجات مراد ہے جیسا کہ خود حدیث ہذا میں کادیعضہم یوسوس۔ قال عثمان وکنت منہم، کا جملہ بھی ہے۔ نیز محمد بن جبیر رضؓ کی روایت میں ہے کہ عثمان رضؓ نے کہا کہ میں نے یہ نہیں پوچھا کہ چہ نجات می دہد ما ازیں حدیث کہ می اندازد شیطان در نفسہائے ما الخ: جس سے وسوسہ مراد ہونا ثابت ہے۔ رواہ ابو یعلی فی مسندہ وقال البوصیری سندہ حسن کذا فی جمع الجوامع للسیوطی ع۔ چنانچہ حافظ حدیث علامہ ابن حجر مکی نے اس کی شرح میں یوسوس

بحث فی وجوہ اضرب عمر رضؓ بین ثدیی ابی ہریرۃ رضؓ ۱۲

بحث نجاۃ ہذا الامر ۱۲

کا لفظ لایا۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں صرف یہ نہیں فرمایا کہ باعث نجات کلمہ ہے بلکہ اطناب کرکے جواب دیا جسمیں حکمت یہ ہے کہ جو ابو طالب نے تمام عمر بحالت کفر ہی گذارا، ایک لمحہ کیلئے کلمہ کا اقرار نہیں کیا اگر ایسا شخص بھی صرف ایک ہی دفعہ صدق دل سے وہ کلمہ کہتا تو اس کی نجات کیلئے وسیلہ بنتا اور اس کو جہنم سے خلاص کرنے میں میرے لئے ایک حجت ہوتی، اگر وہ مؤمن جسکے رگ و ریشہ و لحم و شحم و گوشت و پوست میں کلمہ سرایت کرکے خلطاً رابطیاً اتحاداً یا ہوگیا ہے وہ مؤمن اگر کلمہ کہے تو اس کیلئے باعث و ذریعہ نجات کس طرح نہ ہوگا اگر کلمہ کو صراحۃً کہدیتے یہ حکمت و تفخیم حاصل نہ ہوتی۔ لہٰذا کلہ فی الاشعۃ والتعلیق الصبیح۔

وفی حدیث عمرو بن عبسۃ رضؓ قال حرٌ وعبد: مراد تمام لوگ ہیں خواہ آزاد ہو یا غلام کہ وہ سب اس امر دین کی موافقت کیلئے مامور ہیں اور آئندہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ سب مامور بالموافقت ہیں۔ یا حر سے ابو بکرؓ اور عبد سے زید بن حارثہؓ مراد ہیں۔ یا حر سے ابو بکرؓ اور عبد سے بلالؓ مراد ہیں۔ ویؤیدہٗ روایۃ مسلم ومعہ یومئذ ابو بکر و بلالؓ۔ حالانکہ ابتدائے اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ علیؓ و خدیجہؓ بھی تھیں لیکن علی کے صغیر السن و خدیجہؓ کے مستورات میں سے ہونے کی بنا پر شمار نہیں کیا ہو کمافی التعلیق والاشعۃ

ما الاسلام قال طیب الکلام و اطعام الطعام:۔ یہاں جواب ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اسلام کا سوال نہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ اسلام کے عمدہ خصائل و مکارم اخلاق کیا ہیں باقی ان دونوں خصلتوں پر اس لئے اکتفا کیا ای تواضع و سخاوت پر، کیونکہ ان دونوں کا اثر مخلوق میں ہے۔ یا دونوں سائل کی حالت کے زیادہ مناسب ہیں یا اس زمان و مکان کیساتھ ان دونوں کا زیادہ تعلق تھا۔ کما مرّ ہذا البحث مفصلاً۔ پھر یہاں دونوں میں سے اول تحلیہ کا مرتبہ ہے ثانی تخلیہ ای ازالۂ حب مال کے مرتبہ۔ اگرچہ وجود تخلیہ کی مرتبہ مقدم ہے۔ کما مرّ فی بحث الایمان مفصلاً لیکن یہاں خاص غرض کی بنا پر تواضع جو بمرتبہ تحلیہ ہے اس کو مقدم کیا۔ کمافی الاشعۃ والتعلیق عن الطیبیؒ۔

ما الایمان قال الصبر والسماحۃ:۔ ایمان کے مکارم اخلاق سے سوال کرنے پر ان دونوں کو اس لئے ذکر کیا کہ اول سے ترک منہیات کی طرف اشارہ ہے ثانی سے فعل مامورات کی طرف اشارہ ہے حیث قال الحسن البصریؒ الصبر عن معصیۃ اللہ والسماحۃ علی ادا فرائض اللہ پھر خلق حسن دونوں کو شامل ہے حیث قالت عائشۃؓ خلقہ القرآن ای خلقہ علیہ السلام ان یأتمر بما امرہ اللہ وینتہی عما نہی اللہ عنہ۔ چونکہ خلق جامع امر ہے اس لئے ای الایمان افضل کے جواب میں فرمایا گیا۔

ای الاسلام افضل قال من سلم الحدیث۔ ظاہراً سوال و جواب میں عدم تطبیق کا اشکال ہوتا ہے اس لئے بعض نے مقدر مانا کہ ای خصال الاسلام افضل۔ کمافی الاشعۃ۔ لیکن اس پر بھی اشکال یہ کہ سئل عن الخصال فاجاب بصاحب الخصلۃ۔ اس لئے حافظ الدنیا علامہ ابن حجرؒ نے کہا کہ تقدیر عبارت یہ ہے کہ ای ذوی الاسلام افضل ای صاحب اسلام۔ یعنی مسلمانوں میں سے کون افضل ہے۔ ویؤیدہٗ روایۃ مسلم ای المسلمین افضل کمافی فتح الباری۔ طول القنوت۔ قال ابن الانباری القنوت علی اربعۃ اقسام۔ الصلوٰۃ وطول القیام واقامۃ الطاعۃ والسکوت۔ ویجوز ان یراد ہہنا القیام والخشوع والسکوت۔ کمافی التعلیق وراشعۃ قنوت بمعانی متعددہ آمدہ۔ طاعت و خشوع، و صلوٰۃ و دعا و قیام، و سکوت۔ و مراد اینجا قیام است کما قالہ الشیخ المحدث الدہلویؒ۔

بحث قولہ لحر وعبد ۱۲

بحث افضل خصائل الایمان والاسلام ۱۲

بحث ای الاسلام افضل ۲

شوافع کے نزدیک افضل صلوٰۃ وہ ہے کہ جو کثرت رکوع وسجود پر مشتمل ہو۔ بدلیل اقرب ما یکون العبد من ربہ وہو ساجد۔ وفی روایۃ اعنی بکثرۃ السجود۔ یا اس وقت فرمایا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مرافقت فی الجنۃ کا سوال کیا گیا۔ وفی روایۃ الترمذی ما من عبد یسجد للہ سجدۃ الا رفع اللہ بہا درجۃ وحط عنہ بہا خطیئۃ۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ سجدہ ارکان صلوٰۃ میں سے اعلیٰ واشرف ہے فلیستحب تکثیرہا۔ لیکن احناف کے نزدیک طول قیام ہی افضل ہے جو شوافع کا ایک قول بھی ہے کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم۔ بدلیل حدیث مسلم والترمذی عن جابر رض قال قیل للنبی علیہ السلام ای الصلوٰۃ افضل قال طول القنوت۔ اور قنوت سے قیام مراد ہے۔ کیونکہ ترمذی خود اس حدیث کو باب طول القیام فی الصلوٰۃ میں لائے نیز قرأت مناجات مع اللہ ہونے کی بنا پر تسبیح سے افضل ہے وہ حالت قیام میں پائی جاتی ہے لہٰذا قیام افضل ہوگا۔ نیز قیام میں مشقت زیادہ ہو کر کثرت اجر بھی مرتب ہوگا لقولہ علیہ السلام اجرک علی قدر نصبک۔ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی طول قیام ثابت ہے کما فی الترمذی کذا وصف صلوٰۃ النبی علیہ السلام باللیل ووصف طول القیام ۱۲ **الجواب**: انہوں نے جو افضلیت سجدہ کی حدیث ذکر کیا وہ علی الراس والعین ہے اس سے تو سجدہ اجزاء ارکان صلوٰۃ میں سے افضل جزء ہونا ثابت ہوا جس کا احناف منکر نہیں اور یہاں گفتگو اس میں ہے کہ صلوات میں سے افضل صلوٰۃ کونسی ہے لہٰذا بحث فی افضلیۃ صلوٰۃ من الصلوٰۃ لا فی افضلیۃ جزء من اجزاء الصلوٰۃ۔ اب ان کی احادیث میں ایک جزء ای سجدہ کی افضلیت کا بیان ہے جس میں بحث نہیں اور ای الصلوٰۃ افضل کا جواب جو طول القیام وارد ہوا اس سے نمازوں میں سے طول قیام والی نماز افضل ہونا ثابت ہوا جو احناف کا مدعیٰ ہے اب احادیث میں بھی تعارض نہ ہوگا۔ یا بمقابلہ قیام سجدہ کو افضل نہیں بتایا گیا بلکہ مراد یہ کہ فی نفسہ وہ افضل ہے۔ یا کثرت سجود سے کثرت صلوٰۃ مراد ہے۔ اب انہوں کی احادیث میں کثرت صلوٰۃ کی طرف ترغیب دینی مقصد ہے اور حدیث احناف میں طول قیام والی نماز کو افضل بتانا مراد ہے جو حنفیہ کا مذہب بھی ہے۔ فلا تعارض۔ کما فی الترمذی والتعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات للشیخ الدہلوی رح وعرف الشذی من فیوضات الشاہ الانور، نور اللہ مضجعہ۔

ای الہجرۃ افضل: چونکہ ہجرت مختلف قسم کی ہے ایک ایذاء کفار سے بچنے کیلئے ہے کما وقعت للصحابۃ الی الحبشۃ۔ یا اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کما وقعت من مکۃ الی المدینۃ وفی معناہا الہجرۃ من دار الکفر الی دار الاسلام۔ وہجرۃ القبائل لتعلیم المسائل من النبی علیہ السلام۔ والہجرۃ عما نہا اللہ عنہ۔ اس لئے افضل کے متعلق سوال کیا گیا۔ کما فی التعلیق۔ ہذا آخر باب الایمان بتوفیق الحنان والمنان ذی الجود والاحسان۔ رب یسر ولا تعسر وتمم بالخیر، آمین۔

اللہم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ
ولاساتذتہ ولمن لہ حق علیہ۔

البحث فی افضلیۃ طول القنوت ۱۲

بَابُ الْكَبَائِرِ وعلامات النفاق

قاضی عیاضؒ نے نقل کیا کہ محققین کی رائے یہی ہے کہ کل شئی نہا اللہ عنہ فہو کبیرۃ وبہذا قال الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی الفقیہ الشافعی یدلیل قول ابن عباسؓ کل شئی نہا اللہ عنہ فہو کبیرۃ۔ نیز قیاس بھی یہی چاہتا ہے کہ ہر مخالفت حق تعالیٰ کی عظمت شان وجلالت برہان کی بنا پر کبیرہ ہو۔ اب محققین گناہ میں کبیرہ وصغیرہ ہونے کا انقسام نہیں کرتے۔ لیکن امت محمدیہ کے جمہور سلف وخلف کے نزدیک گناہ میں صغیرہ وکبیرہ ہونے کی تقسیم جاری ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ، ای کبائر الذنوب۔ نکفر عنکم سیئاتکم ای نغفر لکم صغائرکم کما فی البیضاوی وغیرہ۔ وقولہ تعالیٰ والذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم۔ واحادیث الباب ایضا تدل علی الانقسام بل تظاہر علی ذلک ودلائل من الکتاب والسنۃ واستعمال سلف الامۃ وخلفہا۔ کما قالہ الامام ابو حامد الغزالیؒ فی کتابہ البسیط انکار الفرق بین الصغیرۃ والکبیرۃ لایلیق بالفقہ۔ وکذا قالہ غیر واحد من الائمۃ الکرامؒ۔ **الجواب**: محققین نے جو انکار تقسیم کیلئے ابن عباسؓ کا قول لائے جواب یہ کہ ابن عباسؓ سے انقسام کا قول بھی مروی ہے اور انہوں نے جو قیاس کیا تھا کہ کل مخالفۃ بالنسبۃ الی جلال اللہ کبیرۃ، اس کا جواب یہ کہ معاصی کیلئے دو نسبت ہیں، ایک حق تعالیٰ کے اعتبار سے کہ ان کی حکم کی مخالفت ہے اس اعتبار سے اگرچہ ہر گناہ میں پوری قباحت ہے لیکن دوسری نسبت یہ ہے کہ گناہوں میں بھی بعض بعض سے اعظم ہیں کما یدل علیہ الحدیث الاول فی الباب عن ابن مسعودؓ حیث سال بقولہ ثم ای کما ہو ظاہر۔ اب ثانی نسبت کے اعتبار سے جمہور سلف وخلف انقسام کے قائل ہوئے۔

پھر جمہور کے اندر کبائر وصغائر کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے کہ جسمیں متعدد اقوال ہیں وہی ہذہ کہ جو معاصی نماز، روزہ، حج وغیرہ حسنات کی وجہ سے معاف نہیں ہوتے وہ کبیرہ ہیں اور جو گناہ اعمال حسنہ سے معاف ہوجائیں وہ صغیرہ ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ ان الحسنات یذہبن السیئات۔ اور سیئات بمعنے الصغائر ہونا بیضاوی سے نقل کیا گیا۔ ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ نے کہا کہ ہر وہ گناہ کہ جسکو خدائے تعالیٰ نے نار یا غضب یا لعنت یا عذاب اس قسم کے الفاظ کے ساتھ ختم کیا ہو وہ کبائر ہیں ورنہ صغائر۔ کما قال البیضاوی والاقرب ان الکبیرۃ کل ذنب رتب الشارع علیہ حدا او صرح بالوعید فیہ والا فصغیرۃ۔ امام غزالیؒ نے کہا کہ ہر وہ گناہ کہ جسپر آدمی بطور جرأت وتہاون واستخفاف ندامت وخوف کے بغیر پیش قدمی کرے وہ کبیرہ ہے اور اگر نفس یا زبان کی کسی لغزش کی بنا پر گناہ صادر ہو لیکن معاً ندامت بھی ہو تو صغیرہ ہے۔ شیخ ابو عمرو بن صلاح نے کہا کہ ہر وہ گناہ کہ جسپر اسم کبیرہ اطلاق کیا جائے اور علی الاطلاق علیم ہونیکے ساتھ موصوف کیا جائے وہ کبیرہ ہے جسکی علامت ایجاب الحد والایعاد علیہا بالنار ووصف فاعلہا بالفسق نصا واللعن وغیر ذلک ہے ورنہ صغیرہ۔ شیخ امام ابو محمد بن عبد السلام نے کہا کہ کسی گناہ کا مفسدہ وخرابی اگر کبائر منصوص علیہا میں سے جو اقل ہے اس کی خرابی سے بھی کم ہو تو وہ صغیرہ۔ اور اگر اس اقل کی خرابی کے برابر یا زیادہ ہو تو کبیرہ۔ بعض حنفیہ نے کہا کہ ہر وہ گناہ کہ جسکو فاحشہ کرکے نام رکھا کالزنا واللواطۃ ونکاح منکوحۃ الاب، یا جس گناہ کیلئے نص قطعی سے دنیوی یا اخروی عقوبت ثابت ہے وہ کبیرہ ہے ورنہ صغیرہ۔ شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا کہ ہر وہ گناہ جو مسلمانوں کے درمیان قبیح وشنیع ہو وفیہ ہتک حرمۃ اللہ ودینہ فہی کبیرۃ۔ کذا فی شرح الاحیاء۔

الجمع فی تعریف الکبیرۃ والصغیرۃ

بحث الاختلاف فی تقسیم المعاصی

غزالیؒ نے کہا کہ ہر گناہ اس کے مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہے اور مادون کے اعتبار سے کبیرہ۔ اب اجنبیہ سے ہمبستری نظر کرنے کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور زنا کے اعتبار سے صغیرہ ہے۔ سفیان ثوریؒ نے کہا کہ جس گناہ میں تیرے و دیگر عباد کے درمیان مظالم ہو تو وہ کبائر ہیں اور تیرے و حق تعالیٰ کے درمیان جو ہوگا وہ صغائر، لان اللہ کریم یعفو۔ کما فی حدیث انسؓ یقال یوم القیمۃ یا امۃ محمدؐ ان اللہ عزوجل قد غفر لکم جمیعکم فتوا ہبوا المظالم بینکم وادخلوا الجنۃ برحمتی۔ سفیان ثوریؒ کی مراد یہ ہے کہ جو گناہ بین العبد و بین اللہ ہے وہ استغفار و عفو و شفاعت سے معاف ہو سکتا ہے بخلاف مظالم عباد کے کہ وہ ایفاء و استیفاء کے بغیر معاف نہ ہوگا۔ وقال مالک بن مغول الکبائر ذنوب اہل البدع، والصغائر ذنوب اہل السنۃ والجماعۃ کما نقل عن بعض السلف البدعۃ احب الی ابلیس من المعصیۃ لان البدعۃ لا یتاب منہا والمعصیۃ یتاب منہا۔ مفسر سدیؒ نے کہا کہ کبائر تو وہ بڑے بڑے گناہ ہیں جن سے حق تعالیٰ نے منع کیا اور ان کبائر کے جو مقدمات ہیں وہ صغائر مثل النظرۃ واللمس والقبلۃ واشباہہا۔ لہٰذا اصلی کبیرہ ای زنا تو فرج سے ہے اور آنکھ وغیرہ مقدمات و توابع زنا کے کام کرنے سے ہیں کما قالہ ابن قیمؒ ولعل قول الحلیمیؒ ان الکبیرۃ کل محرم لعینہ منہی عنہ فی نفسہ اشارۃ الی ہذا المعنی فالصغائر من جنس المقدمات والکبائر من جنس المقاصد والغایات۔ یہی مذہب حضرت قاسم العلوم والخیرات مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ اور ان کے شاگرد رشید شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ کا بھی ہے۔ امام نوویؒ نے علماء کا قول نقل کیا ہے کہ صغیرہ جو کم درجہ کا گناہ ہے اس پر اصرار کرنے سے وہ صغیرہ کبیرہ بن جاتا ہے کما روی عن عمر وابن عباس رضہ لا کبیرۃ مع استغفار ولا صغیرۃ مع اصرار یعنی کبیرہ استغفار سے معاف ہو جاتا ہے اور صغیرہ پر اصرار کرنے سے کبیرہ بن جاتا ہے۔ شیخ ابو محمد بن عبد السلام نے اصرار کی حد یہ بیان کی ہے کہ صغیرہ اس طرح کثرات و مرات صادر ہو کہ جس سے قلت مبالاۃ فی الدین سمجھا جائے۔ شیخ ابن قیمؒ نے کہا کہ گناہ کا صغر و کبر باعتبار فاعل کے ہے گناہ کرنے والا جس مرتبہ کا ہے گناہ بھی اس درجہ کا ہوگا کما قالہ البیضاوی فی تفسیرہ الایری ان اللہ تعالیٰ عاتب نبیہ، علیہ السلام فی کثیر من خطراتہ التی لم تعد علی غیرہ خطیئۃ صغیرۃ کما یدل علیہ الحدیث فان الصحابۃ لعلو مرتبتہم عند اللہ کانوا یعدون تلک الاعمال موبقات ای مہلکات لکن من بعدہم لنقصان مرتبتہم صارت تلک الاعمال فی اعینہم ادق من الشعر ومن ہنا سمعت قولہم حسنات الابرار سیئات المقربین ؎ فکبائر الرجل الصغیر صغائر وصغائر الرجل الکبیر کبائر۔ بعض نے کہا کہ باعتبار حالات کے بھی گناہ میں تفاوت ہوتا ہے مثلاً بحالت اقامۃ فی المسجد جو گناہ ہوگا وہ بڑا ہے اس سے جو بحالت خارج عن المسجد ہو کما یدل علیہ قول البیضاویؒ وہذا مما یتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الخ۔ یہ بھی کہا گیا کہ جس گناہ کی حرمت دلیل قطعی سے معلوم ہوئی ہو وہ کبیرہ ہے ورنہ نہیں۔ امام ابو الحسن الواحدی وغیرہ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ حد الکبیرۃ غیر معروف بلکہ شریعت نے کچھ معاصی کو کبائر سے تعبیر کیا اور کتنے کو صغائر کہا اور کچھ گناہوں کے متعلق کچھ نہیں کہا کہ صغیرہ ہے یا کبیرہ۔ لیکن وہ بھی کسی ایک میں داخل ہے صغائر و کبائر پر مشتمل ہے۔ اور اس عدم بیان میں حکمت یہ ہے کہ بندہ ہر ایک گناہ کو کبیرہ سمجھ کر اس سے پرہیز کرے۔ وہذا شبیہ باخفاء لیلۃ القدر وساعۃ اجابۃ الدعاء فی الجمعۃ وفی اللیل وغیر ذلک۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح والبیضاویؒ۔

پھر کبائر کی تعداد میں اختلاف ہے کہ محقق دوانی نے شرح عقائد عضدیہ میں بعض اصحاب شافعیؒ سے ۷۰

نسخہ عدد الکبائر ۳

کو کبائر میں سے شمار کیا ہے کما فی اشعۃ اللمعات فراجعہ ان شئت التفصیل ولایسعہ ہذا المختصر۔ ایک حدیث میں ہے کہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الکبائر سبع، الاشراک باللہ وقتل النفس التی حرمہا اللہ تعالیٰ وقذف المحصنۃ واکل مال الیتیم والربوٰا والفرار من الزحف وعقوق الوالدین کما فی البیضاوی۔ اور علماء نے یہ بھی کہا کہ لا انحصار للکبائر فی عدد مخصوص۔ ابن عباس رضؓ سے سوال کیا گیا کہ کبائر کیا سات ہیں؟ فقال ہی سبعین وفی روایۃ الی سبع مائۃ اقرب کما فی فتح الملہم والبیضاوی اور آیت میں جو یہ ہے کہ کبائر سے بچنے پر صغائر معاف ہو جائیں گے کما فی قولہ تعالیٰ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم۔ اس کے متعلق مفسر سدی جن کی رائے فتح الملہم اور بیضاویؒ سے اب منقول ہوئی کہ عین اصل گناہ تو کبیرہ ہے اسکے مقدمات وتوابع صغائر ہیں اب کبائر سے اجتناب پر جو عفو صغائر کا وعدہ ہے وہاں ان صغائر کے عفو کا وعدہ کیا گیا جو اس کبیرہ کے مقدمہ ہیں مثلاً زنا سے اگر پرہیز کرے تو بوس وکنار جو مقدمہ ہیں سب معاف ہیں کما فی البیضاوی صراحۃً۔ اور امام بیضاوی کے نزدیک اجتناب عن الکبائر پر ہر قسم کے صغائر معاف ہونگے خواہ وہ صغائر اس کبائر کے لئے مقدمات وتوابع تھے یا نہ۔ گنہگار بندہ کے لئے بیضاوی کی توجیہ ہی زیادہ مفید ہے۔ کما فی تقریر علامہ الکاندھلویؒ صاحب التعلیق، سمعتہ اذنای ووعاہ قلبی وقلمی، باقی واللہ تعالیٰ اعلم۔

وفی حدیث عبد اللہ بن عمرؓ والکبائر الاشراک باللہ الحدیث۔ علامہ ابن قیمؒ نے مدارج السالکین میں لکھا کہ شرک کی دو قسم ہیں اول اکبر جسکو بغیر توبہ معاف نہیں کیا جائے گا وہو ان یتخذ من دون اللہ ندا یحبہ کما یحب اللہ۔ اسی شرک میں باطل معبودوں کو رب العالمین کے ساتھ برابر کرنا ہوتا ہے حیث قالوا لآلہتہم فی النار اذ نسویکم برب العالمین۔ دوم شرک اصغر جیسے کہ ریاء، سمعہ وتصنع للخلق والحلف بغیر اللہ کما فی روایۃ انہ علیہ السلام قال من حلف بغیر اللہ فقد اشرک وغیر ذلک کما فی فتح الملہم۔ یہاں اشراک باللہ سے مطلق کفر مراد ہونے کا بھی احتمال ہے لیکن شرک کا وجود عرب میں بکثرت ہونے کی بنا پر خاص کر کے ذکر کیا۔ یا مطلق کفر مراد نہیں بلکہ شرک ہی علی الخصوص مراد ہے لیکن احتمال ثانی پر اشکال یہ کہ بعض کفر تو اشراک سے بھی اکبر واعظم ہیں مثلاً کفر التعطیل لانہ نفی وانکار مطلق والاشراک اثبات مقید لہذا اشراک کو اکبر الکبائر کس طرح کہا گیا اس لئے احتمال اول ہی راجح ہے۔ کما فی فتح الملہم عن فتح الباری۔ وعقوق الوالدین ای ان دونوں کے حکم کی نافرمانی اور خدمت نہ کرنی۔ چونکہ حق تعالیٰ اور والدین ایجاد وامداد کیلئے سبب ہیں۔ اگرچہ حقیقۃً ہو وہ والدین ظاہراً وصورۃً۔ اس لئے عقوق الوالدین کو اشراک باللہ کے ساتھ اقتران کیا کما فی قولہ تعالیٰ واعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئاً وبالوالدین احسانا۔ وقولہ تعالیٰ ان اشکرلی ولوالدیک۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ اور جن کے علم کے بغیر امن من الہلاکۃ نہو ان کی طلب فرض عین ہے اگرچہ والدین منع کریں خواہ امور اعتقادیہ میں سے ہوں یا ان طاعات میں سے ہوں جو ظاہر کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں یا باطن کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں کالنیۃ والاخلاص۔ یا ان معاصی کے متعلق ہوں جو زبان سے تعلق رکھتے ہیں کشرب الخمر واکل الربوٰا۔ یا وہ معاصی ہوں جو فرج سے تعلق رکھتے ہوں کالزنا یا ہاتھ سے تعلق رکھتے ہوں کالسرقۃ۔ یا وہ معاصی ہوں جو باطن سے تعلق رکھتے ہوں کالحسد والکبر فان معرفۃ ہذہ الاشیاء فرض عین وان لم یاذن لہ ابواہ۔ وحاصلہ انہ یجب امتثال امرہما والانتہاء عن نہیہما مالم تکن معصیۃ علی الاطلاق۔ کما فی فتح الملہم لا طاعۃ للمخلوق فی معصیۃ الخالق۔ والیمین الغموس:۔ واضح رہے کہ یمین میں مواخذہ ہوگا یا۔ اگر مواخذہ نہ ہو تو

بحث الاشراک والعقوق مع کی اقسام الیمین ۱۲

یمین لغو یعنی امر ماضی یا حال پر اس گمان سے قسم کھائے کہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ کہتا ہے اس پر مواخذہ نہیں لقولہ تعالیٰ لایواخذکم باللغو فی ایمانکم۔ وعند الشوافع یمین لغو یہ ہے کہ سبقت لسانی کے طور پر ہر بات میں بلی واللہ یا لا واللہ زبان سے نکل جائے۔ کما فی البیضاوی۔ اول صورت یعنی اگر مواخذہ ہو تو یہ مواخذہ دنیوی ہے یا اخروی ای العقوبۃ فی الآخرۃ۔ اگر دنیوی مواخذہ ہے کفارہ دینا ہے تو یمین منعقدہ کہا جاتا ہے یعنی مستقبل کے متعلق قسم کھائے کہ ایسا ہی کریگا، اگر خلاف ہوا اسی قسم کے مطابق کام نہیں کیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ یمین غموس ولغو میں کفارہ نہیں اور اگر مواخذہ اخروی ہو ای العقوبۃ تو یمین غموس ہے یعنی امر ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھانا، بان یقول واللہ ما فعلت کذا وہو یعلم انہ فعلہ۔ وقیل الیمین الغموس ان یحلف الرجل کاذبا لیذہب بمال احد وسمی غموسا لانہ یغمس ای یدخل صاحبہ فی الاثم ثم فی النار، کما فی التعلیق والکنز وحاشیتہ والتفصیل فی الفقہ۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض السحر، حقیقت سحر کے متعلق اختلاف ہے کہ بقول ملا علی قاری معتزلہ وابو جعفر الاستر آبادی الشافعی، ایسے ہی ابو بکر رازی حنفی وابن حزم ظاہری وغیرہم کے نزدیک سحر کی کوئی حقیقت نہیں بلکہ وہ ایک خیالی امر ہے کما قالوا ہو تخییل فقط۔ کما فی قولہ تعالیٰ فاذا حبالہم وعصیہم یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعیٰ۔ وذلک انہم اودعوا ہا من الزیبق ما کانت تتحرک بسببہ وتضطرب بحیث یخیل للناظر انہا تسعیٰ کما فی تفسیر ابن کثیر ج۳ ص۱۵ لیکن امام نوویؒ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ سحر کیلئے ایک حقیقت ہے محض خیالی امر نہیں۔ یہی جمہور کا مذہب ہے۔ کما یدل علیہ الکتاب والسنۃ الصحیحۃ المشہورۃ ان السحر والعین حق عندنا خلافا للمعتزلہ، لقولہ علیہ السلام العین حق۔ وفی روایۃ السحر حق ویدل علیہ قولہ تعالیٰ وما انزل علی الملکین ببابل الآیۃ۔ وقولہ تعالیٰ ومن شر النفثت فی العقد۔ **الجواب**:۔ وہ جو تخییل کہا گیا وہ خاص قسم کے سحر کے متعلق ہے نہ مطلق کے متعلق۔ کما فی شرح فقہ اکبر ص۱۷۰ وتعریف السحر انہ استجلاب معاونۃ الشیطان بضرب من التقرب الیہ او ہو قوۃ تغییر الصور والطبائع تجعل الانسان حمارا۔ کما فی مفردات امام راغب ص۲۲۴۔

پھر سحر وکرامت ومعجزہ میں فرق یہ ہے کہ مازری نے کہا کہ سحر اقوال وافعال کی امداد سے ہوتا ہے اور کرامت اس کی طرف محتاج نہیں بلکہ بسا اوقات اتفاقاً واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن معجزہ وکرامت میں فرق یہ کہ معجزہ میں تحدی ای مقابلہ کیلئے دعوت دی جاتی ہے نہ کہ کرامت میں۔ نیز سحر میں ظاہری تعلیم وتعلم کا دخل ہوتا ہے تعلمون الناس السحر، نہ معجزہ وکرامت میں۔ نیز سحر کیلئے خاص زمان ومکان کی ضرورت ہے نہ کرامت ومعجزہ کیلئے۔ نیز سحر کا مقابلہ ومعارضہ ممکن ہے کہ جس سے اس کو باطل کر سکتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ ما جئتم بہ السحر ان اللہ سیبطلہ۔ بخلاف معجزہ وکرامت کے۔ نیز جس سے خرق عادات امور صادر ہوں وہ اگر شریعت کا پابند معاصی سے محترز ہو کر مدعی نبوت نہ ہو تو کرامت ہے۔ اگر مدعی نبوت ہو معجزہ۔ اور اگر پابند شرع نہ ہو تو اس سے جو خارق عادات صادر ہو وہ سحر ہے۔ احناف کا مذہب سحر کے متعلق یہ ہے کہ اس کا فعل فسق وتعلم حرام ہے کفر نہیں مگر یہ کہ اگر سحر میں کسی مخلوق کی عبادت یا اس طرح تعظیم ہو جو حق تعالیٰ کیلئے خاص ہے یا تاثیر بذاتہ کے اعتقاد پر مشتمل ہو تو کفر ہے کما فی فتح الملہم وغیرہ۔

وعنہ لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن الحدیث۔ یہی حدیث الباب ایسے ہی قولہ علیہ السلام من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر۔ اس قسم کی وہ احادیث جن میں معاصی پر کفر کا اطلاق کیا گیا۔ کقولہ علیہ السلام

بحث الطلاق الکفر علی المعاصی ۱۲ بحث تحقیق السحر والفرق بینہ وبین الکرامۃ والمعجزۃ ۱۲

اذا اکفر الرجل اخاہ فقد باء بہا احدہما۔ کقولہ علیہ السلام من رغب عن ابیہ کفر۔ وقولہ علیہ السلام وقتالہ کفر ولا ترجعوا بعدی کفارا۔ اس سے معتزلہ وخوارج استدلال کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر ہوکر مخلد فی النار ہے کما ہو عند الخوارج۔ یا فاسق ہوکر مخلد فی النار ہے کما ہو عند المعتزلہ۔ کیونکہ حدیث میں ایمان کی نفی کی گئی لیکن اہل سنت والجماعۃ اس قسم کی احادیث میں مختلف توجیہ کرتے ہیں کہ جس سے یہی ثابت ہو کہ مرتکب کبیرہ حقیقۃً کافر نہیں۔ چنانچہ تورپشتی نے کہا کہ یہاں زانی و سارق سے جو ایمان کی نفی کی گئی اس سے کمال ایمان کی نفی مراد ہے کیونکہ قاعدہ بھی ہے کہ نفی شئی سے کمال شئی کی نفی مراد ہوتی ہے کما یقال لا علم الا ما نفع ولا عیش الا عیش الآخرۃ۔ اب کمال ایمان کی نفی ہے کیونکہ وہ لوگ ایسے اوصاف سے متصف ہوئے جو مؤمن کی شان کے لائق نہیں۔ نیز تورپشتی نے کہا کہ یہ اگرچہ لفظاً خبر ہو لیکن معنیً انشاء ہے ای نہی عن الزنا والسرقہ مراد ہے۔ ویدل علیہ روایۃ لا یزنین علی صیغۃ النہی بحذف الیاء۔ ولا یشرب بالسکون علی صیغۃ النہی۔ اب آئندہ کلمات بھی علی صیغۃ النہی ہوں گے۔ اب کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی شرح المصابیح۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ اس قسم کی احادیث جن میں ایمان کی نفی ہے اس ایمان سے حیا مراد ہے کما فی قولہ علیہ السلام الحیاء شعبۃ من الایمان۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زانی زنا کرتے وقت مؤمن نہیں اے اللہ تعالیٰ سے حیا کرنیوالا نہیں اگر حیا کرتا تو اس فعل شنیع کا مرتکب ہی نہ ہوتا۔ لقولہ علیہ السلام الاستحیاء من اللہ حق الحیاء ان یحفظ الراس وما وعیٰ والبطن وما حوٰی۔ یا اس قسم کی احادیث من باب التغلیظ والتشدید والتہدید ہیں یعنی بطور تشدید وتہدید کفر یا عدم ایمان کا اطلاق کیا گیا۔ حسن بصریؒ و محمدؒ بن جریر طبری نے کہا کہ حق تعالیٰ نے جو اپنے اولیاء دو دوستوں کو ایک اعزازی نام دیا تھا یعنی مؤمن، وہ اعزازی نام سلب کرلیا جائیگا اس کو زانی و سارق و فاجر و فاسق کہا جائے گا۔ یہ مطلب نہیں کہ ایمان ہی سلب ہوجائے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ مراد ینزع عنہ نور الایمان ای ایمان کی وجہ سے جو ایک خاص بہجت ورونق ہوتی ہے وہ سلب ہوجائیگی وفیہ حدیث مرفوع۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ جب قلب پر بہیمیت وسبعیت کا عظیم پردہ پڑ کر ملکیت کأن لم تکن ہوجاتی ہے تو اس قسم کے افعال قبیح سرزد ہوتے ہیں تو اس وقت ملکیت کأن لم تکن ہونیکی وجہ سے ایمان کا نہ زائل کی مرتبہ میں ہوتا ہے نہ حقیقۃً زائل ہوتا ہے اور بعض علماء نے کہا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان زائل ہوکر اسوقت کافر بنجاتا ہے کہ جب کبائر کو حلال سمجھ کر ارتکاب کرے مع علمہ بتحریمہا۔ یا جیسا کہ باب الایمان میں گذرا کہ ایمان کی طرح کفر کے بھی اعلیٰ اوسط وادنیٰ مراتب ہیں تو کبائر پر جو عدم ایمان یا کفر کا اطلاق کیا گیا یہ کفر اوسط یا کفر ادنیٰ مراد ہے جو خارج عن الایمان نہیں کرتا ہے۔ اسی کو ابن تیمیہ نے کہا ای فقد کفر بکفر دون کفر فلم یکفر بکفر یوجب الخلود بل بکفر سلب عنہ حسن الاسلام کما فی فیض الباری۔ کیونکہ مشہور قاعدہ مسلمہ ہے کہ ضدین کا ملین کا اجتماع محال ہے بخلاف ضدین ناقصین کے۔ ایمان کامل تو وہ ہے جو متلبس بالمعاصی نہ ہو۔ اور زنا کامل وہ ہے جو حلال سمجھ کر کرتا ہو ان دونوں کا اجتماع محال ہے۔ لیکن ایمان ناقص ای جو مع المعاصی ہو اور زنا ناقص ای جو حلال سمجھکر نہ ہو یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا حدیث میں بھی زنا کی بناء پر مطلق ایمان کا سلب مراد نہیں بلکہ کمال ایمان کا۔

شیخ نجم الدین الکبریٰؒ نے کہا کہ وہ مؤمن سے مراد یہ کہ بوقت زنا وہ حاضر القلب نہیں اگر وہ حاضر القلب مع اللہ ہوتا تو گناہ کر ہی نہیں سکتا عدم ایمان مراد نہیں ہے۔ چنانچہ اہل کشف کا اجماع ہے کہ لا یصح لعارف ان یعصی اللہ تعالیٰ علی الکشف والشہود ابدًا۔ شیخ اکبرؒ نے فتوحات مکیہ میں لکھا کہ بوقت زنا وسرقہ وشرب الخمر ایمان صاحب ایمان سے نکل کر سائبان کی طرح ہوکر اس سے عذاب کو روکتا ہے فان الایمان لا یقاوم شیئًا کما فی قولہ علیہ السلام اذا زنی العبد خرج عنہ الایمان حتی یصیر علیہ کالظلۃ۔ فاذا اقلع رجع الیہ الایمان۔ اب بوقت زنا خروج ایمان اس لئے نہیں کہ اس مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار کردے۔ بلکہ اس کو عذاب سے بچانے کیلئے ہے۔ کذا فی الیواقیت للامام الشعرانیؒ ایضًا۔ یا مراد یہ کہ

جس شخص نے معاصی کا ارتکاب کیا اسے کافروں کی طرح کام کیا بعینہ کافر نہیں ہوا۔ کیونکہ کسی کے اندر کافروں کے فعل پائے جانے سے کافر ہو جانا لازم نہیں۔ کما فی البخاری انک امرء فیک جاہلیۃ۔ کہ جاہلیت ای کفر کا کام متحقق ہونے سے کافر بن جانا لازم نہیں اسی کے قریب ہے وہ تحقیق جو بحث کفران العشیر میں ابن تیمیہ سے گذری ہے۔ جیسا کہ تندرست آدمی میں بعض مرض اور مریض میں بعض اشیاء صحت موجود ہوتی ہیں ایسے ہی بعض مؤمن میں بعض خصلت کفر متحقق ہوتی ہے اور بعض کافر میں بعض خصلت ایمان ثابت ہوتی ہے لیکن مؤمن کا کافر ہو جانا اور کافر کا مؤمن ہو جانا لازم نہیں۔ فراجعہ ان شئت التفصیل۔ فتح الباری میں ہے کہ مراد یہ کہ اس قسم کے کبائر پر عمل کرتا ہوا یؤل امرہ الی ذہاب الایمان۔ کیونکہ جو شخص کبائر کا عادی ہو گیا اس کے قلب میں جرأۃ پیدا ہو کر یخشی علیہ ان یفضی بہ الی الکفر کقولہ علیہ السلام من یرتع حول الحمی یوشک ان یقع علیہ الحدیث۔ کما اشار الیہ الخطابی۔ ابن حزم نے کہا کہ اگرچہ اصل ایمان تصدیق قلبی ہے لیکن اقرار و عمل کا بھی اس میں بالاتفاق دخل ہے گو جہت دخل میں اختلاف ہو۔ اب جو مرتکب کبائر ہے اس کے اقرار و تصدیق میں کوئی خلل نہیں بلکہ صرف عمل و اطاعت میں خلل ہے لہٰذا مؤمن نہ ہونے سے مراد یہ کہ وہ مطیع نہیں۔ شیخ اکبر نے کہا کہ مؤمن نہ ہونے سے مصدق نہ ہونا مراد ہے۔ ای کبائر پر جو عقاب کی وعید ہے اس عقاب کی تصدیق نہیں ہے۔ کیونکہ اگر آگ جلا کر کسی کو کہا جائے کہ تم اس عورت سے زنا کرو ورنہ تم کو اس آگ میں جلا دوں لکنہ لا یزنی بہا قطع۔ تو گویا کہ ایمان تو ہے لیکن وہ اس کے قلب میں جاگزیں و راسخ ہو کر نہیں بیٹھا۔ یا ایمان جو لغۃً ماخوذ من الامن ہونا بیضاوی سے نقل کیا گیا وہی مراد ہے۔ اب معنی یہ کہ وہ صاحب امن نہ ہوگا۔ کیونکہ عذاب کا احتمال ہے۔ کما مر الآن۔ اب ان توجیہات سے یہی ثابت ہوا کہ مرتکب کبیرہ حقیقۃً کافر نہیں۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح وفیض الباری والاشعۃ کما ہو مذہبنا ان ترک الطاعات بالکلیۃ وارتکاب السیئات باسرہا لا یخرج المؤمن عن الایمان عند اہل السنۃ بخلاف الخوارج والمعتزلۃ کما فی شرح فقہ اکبر۔ وفی موضع آخر لا نکفر مسلما بذنب من الذنوب وان کانت کبیرۃ۔ ونسمی مرتکب الکبائر مؤمنا حقیقۃً لان الایمان ہو التصدیق والاقرار وہما باقیان۔ والعمل من کمال الایمان۔ ویجوز ان یکون الشخص مؤمنا ای بتصدیقہ واقرارہ فاسقا ای بعصیانہ واصرارہ غیر کافر ای لثباتہ فی مقام اعتبارہ۔ ہذا کلہ فی فقہ اکبر وشرحہ۔ ان متعدد توجیہات میں سے جو پسند ہو اختیار کر کے امید کہ ضبط کریں گے۔ آئندہ اعادہ میں دشواری ہوگی۔ سہولت کیلئے ہم نے ممکن متعدد توجیہات کو نقل کیا گیا۔ قاضی عیاض نے کہا کہ بعض علماء سے منقول ہے کہ اس حدیث میں علی وجہ المبالغۃ والتہدید والتحذیر ہر قسم کے گناہوں پر تنبیہ کی گئی ہے۔ کیونکہ زنا سے تمام قسم کے شہوات پر تنبیہ ہے اور سرقہ سے رغبت فی الدنیا و حرص علی الحرام پر تنبیہ ہے اور خمر سے ہر اس چیز پر تنبیہ ہے کہ جو حق تعالیٰ سے بُعد و غفلت پیدا کرتا ہو اور انتہاب و قتل سے بندگان خدا کو ہلکا سمجھنے اور ان کی توقیر کو ترک کرنے بلکہ خلاف شرع دنیا حاصل کرنے پر تنبیہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان امور کو خاص کر کے ذکر کیا۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض آیۃ المنافق ثلاث الحدیث۔ امام نووی نے کہا کہ اس قسم کی احادیث پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ علامت تو اس مؤمن میں بھی پائی جاتی ہے جس کے ایمان و عدم کفر پر اتفاق ہے۔ لیکن علماء نے اسکے متعدد جواب دیئے ہیں چنانچہ ابن تیمیہ کا قول دو مرتبہ گذر چکا کہ مریض میں جیسا کہ خصلت صحت و تندرست میں خصلت مرض پائی جاتی ہے ایسے ہی مؤمن میں بھی خصلت کفر و نفاق پائی جا سکتی ہے۔ لقولہ علیہ السلام من کانت فیہ خصلۃ منہن کانت فیہ خصلۃ من النفاق۔ وہذا القول یدل صراحۃً علی انہ یوجد فی المسلم اشیاء الکفر لیکن وہ مؤمن و مسلمان

بحث علامات النفاق مع دفع الاشکال الوارد علیہا

ہی باقی رہے گا۔ بعض نے جواب دیا کہ یہ علامات نفاق خاص کر حضورؐ کے زمانہ میں تھی کہ جس وقت منافقین بھی تھے۔ خطابیؒ نے کہا کہ حدیث مذکور سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسمیں یہ خصال ثلثہ ہوں وہ منافق ہو جائے گا۔ یہ مسلمانوں کو نفاق سے بچانے کیلئے انذار و تحذیر و تہدید کے طور پر کہا گیا ہے حقیقۃً منافق نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ترک صلوٰۃ سے بچانے کیلئے فقد کفر بطور وعید شدید کے کہا گیا ہے حقیقۃً کافر ہونا مراد نہیں۔ نیز خطابیؒ نے کہا کہ نفاق دو قسم کی ایک یہ کہ دین ایمان کو ظاہر کرکے باطن میں کفر رکھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا دوسرا یہ کہ امور دین پر علانیۃً مراعاۃً کرکے سراً ترک محافظت کرے یہ بھی نفاق تو ہے لیکن کفر دون کفر کی طرح نفاق دون نفاق ہے۔ لیکن اس سے خارج عن الاسلام نہیں ہوتا۔ امام نوویؒ نے کہا کہ نفاق سے نفاق کفری مراد ہے جو مخرج عن الاسلام ہوتا ہے۔ لیکن یہاں جو خصائل ثلثہ کی بنا پر منافق کہا مراد یہ کہ وہاں مجازاً منافق کہا گیا ای کالمنافق فی ہذہ الخصال و متخلق باخلاقہم کیونکہ نفاق اظہار خلاف ما ابطن ہے جو خصال ثلثہ کے صاحب میں موجود ہے۔ کما سیجئ فی بحث تخصیص ہذہ الخصال عن قریب۔ تو وہ منافق فی الاسلام ای مظہر للاسلام و مبطن للکفر نہیں ہے اور بعض روایت میں جو کان منافقاً خالصاً ہے مراد یہ کہ شدید الشبہ بالمنافقین ہے۔ امام ترمذیؒ نے علماء سے یہ معنی نقل کیا کہ یہاں نفاق عملی مراد ہے نہ نفاق اعتقادی۔ کما یدل علیہ قول عمرؓ لحذیفہؓ ہل تعلم فی شیئاً من النفاق۔ یہاں یقیناً نفاق عملی مراد ہے نہ نفاق اعتقادی کما فی فتح الملہم۔ خطابیؒ نے بعض علماء سے نقل کیا کہ یہ حدیث خاص ایک رجل معین کے بارے میں وارد ہوا لہٰذا حکم نفاق اس کیلئے خاص رہے گا۔ اب الف لام عہدی ہوگا لیکن حضورؐ خاص طور پر فلان منافق نہیں فرماتے تھے بلکہ اشارۃً یہ فرماتے کہ مابال اقوام یفعلون کذا۔ یہاں بھی خاص فرد مراد ہونے کے باوجود حکم عام کرکے کہدیا گیا۔ حرف اذا دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں بھی اذا ہے۔ لہٰذا منافق وہ ہوگا جسکے یہ خصال ثلثہ یا اربعہ دائماً و مستمراً بطور عادت و طبیعت ثانیہ کے ہوگیا ہو اور جسکو ایسا ہی ہو جائے گا وہ ایسا فاسد الاعتقاد شخص ہوگا کہ جو طبع علی قلبہ و ختم علی سمعہ و بصرہ کے مرتبہ میں پہونچ گیا ہو تو اس کو منافق حقیقۃً کہا جائے گا کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام کان منافقاً خالصاً۔ لیکن جو مؤمن ان خصال سے مقترن تو ہوتا ہے لیکن اس طرح عادی نہیں ہوتا بلکہ ان فعلہا مرۃ ترکہا احیاناً و ان اعتراہ زمان امتنع عنہا زماناً آخر و ان وجدت فیہ خصلۃ عدت عنہ اخری۔ اس لئے اس کو منافق نہیں کہا جائے گا کیونکہ رسوخ نہیں ہے کما قالہ الخطابیؒ۔ چنانچہ کرمانی کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ای حدث کے مفعول کا حذف بغرض تعمیم ہے ای اذا حدث فی کل شئی کذب فیہ ای عموماً اس کی یہ عادت ہے۔ حضرت شاہ انور کی رائے یہ ہے کہ علامت و علت میں فرق ہے۔ تحقق علت سے معلول کا تحقق تو لازمی ہے۔ لیکن تحقق علامت سے ذی علامت کا تحقق لازم نہیں۔ فمن تحققت فیہ ہذہ العلامات لا یحکم علیہ بالنفاق بل یقال ہکذا بان فیہ خصلۃ من النفاق۔ کما فی فیض الباری و فتح الملہم و التعلیق الصبیح۔ پھر اشکال یہ کہ یہاں تو علامات نفاق تین بتائی گئیں حالانکہ دوسری حدیث میں ہے کہ اربع من کن فیہ۔ الحدیث۔ قرطبیؒ نے جواب دیا کہ حضورؐ کو اولاً تین کا علم تھا پھر چار کا علم ہوا اس لئے اربع کہا۔ یا چونکہ عدد ناقص عدد زائد میں ہوتا ہے لہٰذا ایک دوسرے کے منافی نہیں ہے۔ یا تین سے تو خلوص نفاق ہے اور چوتھا اس خلوص نفاق میں کمال پیدا کرنے کیلئے ہے۔ کما فی فتح الباری و فتح الملہم۔ پھر مذکورہ تین پر اکتفاء و اقتصار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں سے ماسوی پر اطلاع ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل دیانت تین میں منحصر ہے ای قول و فعل و نیت میں اذا حدث کذب سے فساد قول پر آگاہی ہوتی اور اذا تمن خان سے فساد فعل پر تنبیہ ہے اور اذا وعد اخلف سے فساد نیت پر اطلاع ہے کیونکہ خلف وعد اس وقت مذموم ہے

کہ اگر بوقت وعدہ ہی عدم ایفاء ای خلف کی نیت ہو جو مکروہ تحریمی ہے لہٰذا خلف وعد علامت نفاق سے ہونا بھی فساد نیت کی وجہ سے ہے اس لئے فساد نیت پر اطلاع ہوئی۔ اور اگر بوقت وعدہ ایفاء کی نیت ہو پھر کوئی مانع درپیش ہو گیا تو وہ مکروہ نہیں نہ کہ اس میں قباحت ہے۔ کما فی روایۃ ابی داؤد والترمذی عن زید بن ارقم مرفوعاً انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال اذا وعد الرجل اخاہ ومن نیتہ ان یفی لہ فلم یف لہ ولم یجئ للمیعاد فلا اثم علیہ۔ ہذا کلہ فی فتح الباری وفیض الباری وحاشیتہ۔

الفصل الثانی

فی حدیث صفوان بن عسال رضؓ فسألاہ عن تسع آیات بینات: الحدیث

یہاں آیات سے یا تو معجزات تسع مراد ہیں ای العصا والید والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنون ونقص من الثمرات، اس صورت میں اصلی جواب جو معجزات تسع کا ذکر ہے اس کے بعد انذار وارشاد کے طور پر بطریق کلام مستانف ولا تشرکوا باللہ شیئاً۔ کو لائے لیکن اصلی جواب جو معجزات تسع کا بیان ہے راوی نے اسکو اس لئے حذف کر دیا کہ قرآن مجید وتفاسیر میں بکثرت بالتفصیل موجود ہے۔ یا جب انہوں نے آیات بینات کا سوال کیا تو حضورؐ نے بطرز اسلوب حکیم جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آیات تسع سے کیوں سوال کرتے ہو بلکہ احکام کے متعلق سوال کرو کیونکہ یہی اہم واتم واعظم ہے۔ اس صورت میں آیات سے احکام مراد نہیں بلکہ آیات سے معجزات ہی مراد ہیں جنکو ذکر نہیں کیا۔ حافظ تورپشتی رحمہ نے کہا کہ آیات سے وہ احکام مراد ہیں جن کے مطابق قوم موسےٰ عبادت کرتے تھے ان ہی احکام کے متعلق حضورؐ سے سوال بھی کیا اور ان ہی احکام سے جواب بھی دیا۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ یہود کے پاس جو دس آیات منصوصہ تھی جن میں سے نو تو یہود ومسلمان کے درمیان متفقہ تھیں اور ایک یہود کے لئے مختص تھی تو یہود نے متفقہ جو نو ہے اُن کے سوال کیا اور حضورؐ کے امتحان کیلئے جو اُن کے ساتھ مختص ہے اس کو پوشیدہ رکھدیا۔ انہوں نے جو سوال کیا اور جو پوشیدہ رکھا دونوں کا جواب حضورؐ نے دیدیا لیکون دلیلا علی معجزتہ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بوسہ بھی دیا یا آیات سے جو احکام کہ تعبد بہا قوم موسیٰؑ ہو خاص کردہ مراد نہیں کما قال تورپشتی رح بلکہ وہ احکام مراد ہیں جو ہر ملت ثابتہ فی کل الشرائع کو عام وشامل ہوں۔ اب اُن احکام کو آیات کر کے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرع بھی عامل بالاحکام کی سعادت وغیر عامل کی شقاوت پر علامت ہے۔ اور قولہ علیہ السلام وعلیکم خاصۃ یحکم متاخر زائد علی الجواب ہے اس لئے سیاق میں متغیر کر دیا گیا۔ اب سوال کردہ آیات سے احکام مراد ہونے کی دلیل یہ کہ انہ علیہ السلام اجاب بتسع من احکام۔ نیز دلیل یہ کہ امام ترمذیؒ حدیث ہذا کو اس طرح لائے کہ ان الیہودیین سألا النبی علیہ السلام عن قولہ تعالیٰ ولقد اٰتینا موسیٰ تسع آیات۔ اور حضورؐ نے ان تسع سے جواب دیا جو احکام ہیں، معلوم ہوا کہ ان تسع سے سوال ہی نہ تھا جو معجزات ہیں بلکہ سوال عن الاحکام التسع تھا۔ بہرحال آیات میں ان معجزات تسع کو لائے جنکو فرعون واہل مصر نے مشاہدہ کیا ورنہ ضرب البحر بالعصا وخروج الماء وتظلیل الغمام وانزال المن والسلوی وغیرہ اور بھی بہت سے معجزات تھے۔ کما فی التعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات۔

الفصل الثالث

عن حذیفۃ رضؓ قال انما النفاق علی عہد النبی علیہ السلام الحدیث

یعنی منافقین کا یہ حکم کہ اُن کو باقی رکھ کر اُن پر مسلمانوں کے احکام جاری کئے جائیں۔ یہ خاص حکم خاص حکمت ومصالح کی بنا پر حضورؐ کے زمانہ کیساتھ مخصوص تھا۔ امّا الآن آں حکم نماند اگر فرضاً ظاہر شود وثابت گردد کہ یکے نفاق میکند وپنہاں کفر می دارد اورا قتل کردہ شود واحکام کفر بروے جاری کردہ آید۔ فاما الیوم فانما ہو الکفر والایمان۔ اب منافقین کے ابقاء ارواح واجراء احکام المسلمین علیہم کے مصالح میں سے ایک یہ ہے کہ اگر

بحث الآیات البینات ۱۲

بحث قتل المنافقین ۱۲

منافقین کے حال و معاملہ کو مستور رکھا جائے تو کفار ان منافقین کو بھی من جملۃ المسلمین گمان کرکے زیادتی عدد کی بنا پر مرعوب ہوں گے۔ ولذا قال علیہ السلام ان اللہ لیؤید ھذا الدین باقوام لاخلاق لھم۔ یا کفار کو جب یہ معلوم ہوگا کہ مسلمانوں باہم آپس میں متنازع و مخالف ہیں تو کفار کو اسلام سے نفرت ہوگی۔ یا جو شخص حضور کے اپنے مخالف منافقین کے ساتھ اس حسن خلق کو دیکھے گا وہ صحبت میں رغبت کرکے دین اسلام میں داخل ہوگا۔ کما فی التعلیق والاشعۃ۔ غفرانک ربنا والیک المصیر:۔

بَابُ فِی الْوَسْوَسَۃ

عن ابی ھریرۃ رض ان اللہ تعالیٰ تجاوز عن امتی، الحدیث۔ الوسوسۃ الصوت الخفی۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جو خواطر و خیالات قلب میں ظاہر ہوں اگر وہ رذائل و معاصی کی طرف داعی ہوں تو ان کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر طاعات کیطرف داعی ہوں تو الہام کہا جاتا ہے۔ پھر وسوسہ دو قسم پر ہے۔ ضروریہ و اختیاریہ۔ ضروریہ وہ ہے کہ جو سینہ میں ابتداءً آوے ولایقدر الانسان علیٰ دفعہ۔ یہ تمام امتوں سے معاف کردیا گیا لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ اور اختیاریہ وہ ہے کہ جو قلب میں جاری ہوتا ہے اور دائمًا رہ جاتا ہے اور وہ شخص اس خیال سے لذت حاصل کرتا ہے۔ جیسا کہ کسی عورت کی محبت قلب میں اس طرح جاگزیں ہو کہ وہ اس سے لذت بھی حاصل کرتا ہو ویقصد الاصول الیھا۔ لیکن کوئی کام فعلیہ میں نہیں یا صرف خیال ہی خیال ہے۔ تو یہ قسم ای اختیاریہ امت محمدیہ سے خاص کرکے معاف کردیا گیا تشریفا لنبینا و تکریمًا لہ، ولامتہ والیہ یشیر فی قولہ تعالیٰ ولا تحمل علینا اصرًا کما حملتہ علی الذین من قبلنا۔ لیکن عقائد فاسدہ و اخلاق ذمیمہ ہرگز اس وسوسہ میں داخل نہیں۔ ہٰکذا قالہ الطیبی والتورپشتی۔ کما فی التعلیق الصبیح عن شرح المصابیح۔ پھر ما یقع فی النفس من الخواطر کی تقسیم دو طرح سے منقول ہے۔ اول ثلیثیا یعنی وہ خیال اتنا ضعیف ہے کہ دل میں گذرتے ہی زائل ہوجائے وھذا من الوسوسۃ معفوعنھا۔ اس کے اوپر کا درجہ یہ ہے کہ اس خیال میں اس طرح تردد ہو کہ اس کا قصد کرے پھر رکتا ہوا چھوڑ دے پھر قصد کرے پھر چھوڑ دے اپنے قصد پر مستمر نہ رہے ھذا ہو التردد فیعفی عنہ ایضا۔ اس کے اوپر کا درجہ یہ ہے کہ اس خیال کی طرف مائل ہووے اور اس سے نہ رکے بلکہ اس کو کرنے پر پکا ارادہ ہووے یہی عزم ہے۔ اور تقسیم ثانی تخمینًا ہے ای ہاجس و خاطر و حدیث النفس و ہم و عزم۔ پس کوئی شئی جب قلب میں ابتداءً واقع ہوا ور گذر جائے تو ہاجس ہے۔ اور وہ خیال دل میں ابتداءً واقع ہوکر ٹھہرتا رہا لیکن فعل عدم فعل کی کوئی بات پیدا نہیں ہوئی تو وہ خاطر ہے۔ اور اگر اس کا نفس اس خیال کی بنا پر کرنے یا نہ کرنے کی بات کو پیدا تو کردیا لیکن من غیر ترجیح احدہما علی الآخر تو یہ حدیث النفس ہے۔ یہ تینوں اگر کسی شر سے متعلق ہو تو عقاب نہیں۔ اور اگر خیر سے متعلق ہو تو ثواب نہیں جبتک کام نہ کرلے۔ اور اگر اس کا نفس فعل و عدم فعل کی بات کو پیدا کرکے جانب فعل کو ترجیح تو دیدیا لیکن وہ ترجیح قوی نہیں بلکہ وہم کی طرح مرجوح ہے تو ہم کہا جاتا ہے۔ فھذا الہم یثاب علیہ ان کان فی الخیر ولایعاقب علیہ ان کان فی الشر۔ اور جس جانب فعل کو ترجیح دیا وہ ترجیح قوی ہو کہ اس جزم مصمم ای پختہ ارادہ تک پہنچا کہ لایقدر علی الترک۔ تو یہی عزم ہے۔ فھذا یثاب علیہ ان کان فی الخیر ویعاقب علیہ ان کان فی الشر ہے

مراتب القصد خمس ہاجس ذکروا، فخاطر فحدیث النفس فاستمعا؛ یلیہ ہم فعزم کلہا رفعت ۔ سوی الاخیر ففیہ الاخذ قد وقعا۔

پھر عزم دو قسم پر ہے۔ اول عزم ان اعمال قلوب کے متعلق ہو جو مفضی الی الکفر ہے کالشک فی الوحدانیۃ والنبوۃ فھذا کفر ویعاقب علیہ جزمًا۔ یا عزم ان اعمال قلوب کے متعلق ہو جو مفضی الی الکفر نہیں کالکبر والریاء والسمعۃ والعجب،

بحث الوسوسۃ مع ذکر اقسامہا ۱۲

والحسد، یہ کفر کے درجہ میں نہیں لیکن معصیت کے مرتبہ میں ہے کما ہو عند الجمہور۔ اور حسن بصریؒ اس میں سے بعض ای سوء الظن بالمسلم والحسد کے بارے میں کہا کہ اسپر گناہ نہیں بلکہ معفو عنہ کے مرتبہ میں ہے لانہما مما لا یقدر علی دفعہ۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ مجاہدہ بالنفس کرکے چھوڑنا پڑیگا۔ قسم ثانی وہ عزم جو اعمال جوارح کے متعلق ہو کالزنا والسرقۃ۔ اس میں اختلاف ہے کہ بعض علماء چنانچہ شافعیؒ سے بھی منقول ہے کہ زنا و سرقہ کا صرف عزم کرنے پر کوئی مواخذہ نہیں کما فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال تجاوز اللہ عن امتی ما وسوست بہ صدورہا مالم تعمل او تتکلم۔ اکثر علماء مثلاً سفیان ثوریؒ و ابن مبارکؒ وغیرہم کے نزدیک عزم بالجزم کرنے پر مواخذہ ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔ **الجواب**:۔ حدیث ابوہریرۃ رضہ میں جو تجاوز کرنے کا ذکر ہے وہ عزم کے قبل جو مراتب ہیں ان کے متعلق ہے۔ کما فی فتح الملہم و تعلیق الصبیح۔ مالم تعمل او تتکلم، بعض اہل علم نے تو کہا کہ حدیث النفس اور ہم پر عدم مواخذہ عدم تکلم و عدم عمل کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر عمل کرلیا تو اس حدیث النفس اور ہم پر بھی مواخذہ ہوگا۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ اگر بصوت عمل یا تکلم فعلیہ میں لے آیا تو اس پر مواخذہ ہوگا اس کے ماقبل جو حدیث النفس و ہم کا مرتبہ ہے اسپر مواخذہ نہ ہوگا تو یہ استثناء منقطع کی طرح ہوا کما فی التعلیق عن شرح الجامع۔ قال الکرمانیؒ فیہ ایماء الی ان الوجود الذہنی لا اثر لہ وانما الاعتبار بالوجود القولی فی القولیات والوجود العملی فی العملیات۔ کذا فی فتح الملہم عن فتح الباری۔

وعنہ قال ذاک صریح الایمان:۔ تورپشتیؒ نے کہا کہ حدیث میں جو یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں ایسی اشیاء قبیحہ ای من خلق اللہ وکیف ہو ومن ای شیء ہو۔ اس قسم کے خیالات جو آتے ہیں انکو وہ حضرات زبان پر جاری کرنے کو بھی قبیح و عظیم سمجھتے تھے چہ جائیکہ اعتقاد کریں۔ اس استقباح و استعظام وامتناع النفس واللسان عن التکلم کی طرف ذاک کا اشارہ ہے لہٰذا جلالۃ وجیاء وحشیۃ خداوندی کی بناء پر جو ان خیالات فاسدہ کے تکلم کو بھی عظیم سمجھا، یہی خالص ایمان ہے وسوسہ کی طرف اشارہ نہیں۔ فافہم۔ یا بات یہ ہے کہ شیطان کافروں کو کھلونے کی طرح بناکر ان پر قبضہ کامل کرتے ہوئے ہمیشہ انکے ساتھ کھیلتا رہتا ہے کفار میں صرف وسوسہ ڈالنے پر اکتفا نہیں بل تیلاعب بہم کیف ارادہ۔ اور مومنوں کو اس مرتبہ میں لیجانے سے ناامید ہونیکی بناء پر قبضہ کامل تو نہیں کرسکا۔ لہٰذا وسوسہ ڈالتا ہے۔ اب وسوسہ کا سبب محض الایمان یا وسوسہ علامت محض الایمان ہے۔ اگر ایمان نہ ہوتا بلکہ کافروں کیطرح ہوتے تو فقط وسوسہ ڈالنے پر اکتفاء نہ کرتا۔ جیسا کہ ملا علی قاریؒ نے کہا کہ چور اس گھر میں داخل نہیں ہوتا ہے کہ جو خالی ہو۔ لہٰذا کافروں سے تو وہ فارغ الذمہ ہوگیا بلکہ مومنوں کی فکر میں ہے۔ ولہذا روی عن علی رضہ ان الصلوٰۃ التی لا وسوسۃ فیہا انما ہی صلوٰۃ الیہود والنصاریٰ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم

وعنہ فلیستعذ باللہ ولینتہ، یعنی اس قسم کا کلام جاری رکھنے سے استعاذہ کرتا ہوا باز رہے چنانچہ خطابیؒ نے کہا کہ شیطان جب وسوسہ ڈالتا ہے اگر بندہ بارگاہ خداوندی کی طرف پناہ پکڑتا ہوا اطالۃ کلام سے رک جائے تو وہ وسوسہ مندفع ہوجائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر کوئی آدمی اس کے درپے ہو فلا یمکن قطعہ بالجزم والبرہان فان الکلام بالسوال والجواب مع الآدمی محصور۔ واما الشیطان فلیس لوسوستہ انتہاء بل کلما الزم الجزم مال الی غیرہا الی ان یفضی بالمرء الی الحیرۃ۔ اسیوجہ سے حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا تھانوی قدس سرہ کے ملفوظات میں بکثرت موجود ہے فرماتے ہیں کہ وساوس کی طرف بالکل التفات وخیال ہی نہ کرے نہ جلباً و نہ سلباً۔ جیسا کہ الکٹرک بجلی کے تار کو نہ جلباً پکڑ سکتا ہے اور نہ سلباً بلکہ بالکل الگ ہی ہے اگرچہ حضورؐ کے قرین کے متعلق ابن مسعودؓ سے ہے کہ فاسلم صیغۃ ماضی از اسلام ای مسلمان ہوگیا۔ یا صیغۃ متکلم از مضارع من السلامۃ۔ لیکن تمام لوگوں کے ساتھ شیطان ہمیشہ لگا ہوا ہے چنانچہ ہر مولود کو مس شیطان جو حقیقۃً مس کرتا ہے۔ کما قالہ الطیبیؒ۔ یا اصابۃ المولود بما یؤذیہ ہے۔ کما قالہ التورپشتیؒ

بحث صورۃ الایمان ۱۲

بحث صورۃ الاستعاذۃ ۱۲

یا ایقاع الوسوسۃ والغفلۃ فی صدرہ کہ جس سے بچہ عادی نہ ہونے کی بنا پر رو تا ہے کما قالہ المظہر۔ اس مس کا ذکر حدیث میں ہے اگرچہ امرأۃ عمران کی دعا۔ انی اعیذھا بک وذریتھا من الشیطان الرجیم سے مریم وعیسیٰ علیہما السلام کو بچایا گیا۔ اس جزئی فضیلت سے حضورؐ پر افضل نہ ہوں گے۔ یا متکلم ما من بنی آدم الا یمسہ کے کلام سے خارج ہے۔ ہذا کلہ فی التعلیق

وعنہ ان الشیطان قد ایس : نورپشتی رحؒ نے کہا کہ عبادت سے کفر وارتداد اور مصلین سے المؤمنین الذین یقیمون الصلوٰۃ مراد ہے کہ شیطان کے ایاس کے باوجود حضورؐ کے بعد لوگ مسیلمہ واسود عنسی کی اُمت ہو کر مرتد کیسے ہوئے ؟ جواب یہ کہ حضورؐ نے صرف اس بات کی خبر دی ہے کہ وہ شیطان اسلام کی شان وشوکت دیکھکر ناامید ہو گیا کسیکے عدم ارتداد کی اطلاع نہیں دی، ولیکن باوجود ناامیدی وہی واقعۂ ارتداد واقع شد۔ اور طیبیؒ نے کہا نہ مصلی سے مؤمن وعبادت شیطان سے عبادت اصنام مراد ہے۔ اگرچہ اصحاب مسیلمہ واسودؐ براہ ارتداد رفتند امّا عبادت اصنام نکردند جس سے وہ شیطان ناامید ہوئے وہ واقع نہیں ہوا۔ یا اس حدیث سے مراد یہ کہ دین اسلام کو بالکل تبدیل وقاعدۂ اسلام کو منہدم کرکے شرک کو علی الاستمرار غالب نہیں کرسکے گا ولا ینافی ارتداد من ارتد ولو عبد الاصنام ایضاً۔ وخصل لعرب لان الدین لم یتبعد عنہا بو مئذ۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۶۵ والاشعۃ ج۱ ص۸۹

بَابُ الْاِیْمَانِ بِالْقَدَرِ

القدر تعیین کل مخلوق بمرتبۃ التی توجد من حسن وقبح ونفع وضر کما فی شرح الفقہ الاکبر ص۱۵۰ آپکو معلوم ہوگا کہ ایمان بالقدر کے متعلق بالتفصیل بحث حدیث جبریل کے اس لفظ وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ کے ماتحت گذر چکی ہے جس کا اجمال یہ ہے کہ الفرق بین القضاء والقدر ان القضاء ہو الحکم الکلی الاجمالی فی الازل والقدر جزئیات ذلک الحکم۔ وتفاصیلہ کما قال تعالیٰ وان من شئ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم۔ کذا فی فتح الباری وعمدۃ القاری۔ بعض عارفین نے کہا کہ قدر تو یہ ہے جیسا کہ نقاش اپنے ذہن میں صورۃ کو منقش کرے اور قضا اس صورت ذہنیہ کو کسیکے سامنے سیاہی کے بغیر تفصیلاً منقش کر دینا ہے اور اسی نقش تفصیلی میں اسی نقش کے اتباعاً سیاہی بھر دینا ہی کسب واختیار ہے۔ اب سیاہی بھرنے کا کام تو بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ لیکن نقاش کے نقش کا اتباع کرنا ہوگا۔ لہٰذا من وجہ اختیار ہوا اور من وجہ نہ بھی ہوا۔ یہی بندہ کی حالت ہے کہ لا جبر ولا تفویض ولا اکراہ ولا تسلیط بل امر بین الامرین۔ اسی درمیانی حالت کو اشاعرہ کسب سے تعبیر کرتے ہیں لکونہ مخلوق اللہ۔ اور ماتریدیہ اسکو اختیار سے تعبیر کرتے ہیں لما فیہ اشارۃ الی قدرۃ العبد من وجہ۔ پھر یہاں مذاہب یہ ہیں کما مر مفصلاً بالدلائل والاجوبۃ۔ کہ جہمیہ جو پکے جبریہ ہیں ان کے نزدیک لا قدرۃ للعبد اصلاً بل ہو کالجماد۔ لکنہ ہذا القول باطل بداہۃً۔ لان افعالنا کالاکل والشرب والمشی والجماع لیست کہبوب الریاح ومیل الحجر الی الاسفل ولانہ لا یثبت الفرق بین الحرکۃ الاختیاریہ وحرکۃ الرعشۃ۔ اور معتزلہ کے نزدیک للعبد قدرۃ مؤثرۃ فی جمیع افعالہم وہم محوس ہذہ الامۃ۔ کما ورد فی الحدیث ان القدریۃ ای المعتزلۃ مجوس ہذہ الامۃ۔ وایضاً ان قدرۃ العبد ممکنۃ من الممکنات والممکن لیس من شانہ افادۃ الوجود ای لیس من شانہ الایجاد۔ ومن اضاف الفعل الی نفسہ فقد کفر۔ کما فی البیہقی عن وہب۔ وعند اہل السنۃ والجماعۃ ان اللہ تعالیٰ ہو الخالق المرید لجمیع الکائنات من خیر وشر وایمان وکفر، کقولہ تعالیٰ اللہ خالق کل شئ۔ وللعبد عند اہل السنۃ قدرۃ کاسبۃ لا خالقۃ۔ لان الکسب امر لا یستقل بہ الکاسب او الکسب ما وقع بآلۃ والخلق امر یستقل بہ الخالق ویقع بغیر آلۃ۔ کما مر الفرق ایضاً۔

بحث ایاس الشیطان ۱۲

پھر اشاعرہ اور ماتریدیہ میں اس قدرۃ کاسبہ کے اندر اختلاف ہے۔ چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ بندہ کے اندر فعل کے ساتھ ساتھ ایک قدرۃ متوہمہ موجود ہوتی ہے ای ایسی قدرۃ جسکو بندہ قدرۃ خیال کرے۔ یعنی تخیلہا العبد قدرۃ۔ لیکن اس قدرۃ کا کوئی دخل نہیں۔ وقالت الاشاعرہ ذلک القدرۃ المتوہمۃ المتخیلۃ کافیۃ للتکلیف علامہ بہاری صاحب مسلم الثبوت کی رائے یہ ہے کہ واحق انہ کفو للجبر لانہ لاقدرۃ للعبد حقیقۃ۔ اور قدرۃ کاسبہ کے معنی عند الماتریدیہ یہی ہیں کہ جس قدرۃ کو حق تعالیٰ نے بندہ کے اندر پیدا کردیا اسی قدرۃ مخلوقہ کے ذریعہ فعل کیلئے جو عزم بالجزم و قصد مصمم ہوتا ہے اس قصد مصمم کو پیدا کرتا ہے فلہا تاثیر فی القصد المذکور۔ اب ماتریدیہ پر بھی اشکال ہوگا کہ جب بندہ کی قدرۃ قصد مصمم کیلئے خالق ہوئی تو اللہ خالق کل شئی کہاں باقی رہا۔ جواب یہ ہے کہ دلائل عقلیہ کی بنا پر قصد مصمم کو عموم نص سے تخصیص کرکے خارج کرتا ہوا کہا جائے گا کہ قصد مصمم کا خالق حق تعالیٰ نہیں بلکہ قدرۃ عبد خالق ہے وہ دلائل عقلیہ یہ ہیں کہ جب ایک قدرۃ حق تعالیٰ نے بندہ کے اندر دیا اگر اس سے کوئی کام نہ ہو تو وہ بے سود ثابت ہوگی ہذا اولی ما یتحقق بہ فائدۃ خلق القدرۃ۔ نیز قصد مصمم کو قدرۃ عبد سے مخلوق ماننے کی بنا پر بندہ کو اپنے قصد میں پورا اختیار و قدرۃ ہوئی۔ لہٰذا بندہ کو مکلف بھی بنایا جاویگا۔ اب مذہب ماتریدیہ بندہ باعتبار قصد مختار ہوا و باعتبار الافعال غیر مختار۔ اب واسطہ بین الجبر والتفویض و الامر بین البین والامر بین الامرین جو اکابر سے ثابت ہے ماتریدیہ کے مذہب کی صورۃ میں منطبق ہوتا ہے۔ اب ہر اشیاء کا خالق حق تعالیٰ ہی ہوا کیونکہ خدا تعالیٰ کے اندر لطف و قہر دو قسم کی صفت ہے اور دونوں اوصاف کمال میں سے ہیں۔ اب ہر ایک وصف کیلئے ایک مظہر ہونا چاہیئے چنانچہ ملائکہ اور اس جیسے تمام اخیار صفت لطف کے مظاہر ہیں اور شیاطین و تمام اشرار صفت قہر کے مظاہر لہٰذا ہر قسم کی چیز خدا تعالیٰ ہی کیطرف منسوب ہے اور ہر چیز کی ضرورت بھی ہے ع دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد۔ باقی یہ بات کہ لطف و قہر دو قسم کی صفت ہی کیوں متحقق ہوئی۔ جواب یہ کہ اگر درد و الم نہ ہوتا تو لذت کی کیفیت معلوم نہ ہوتی اور اگر بھوک و پیاس نہ ہوتی تو سیرابی و آسودگی کی لذت حاصل نہ ہوتی۔ کما قیل ؎ وبضدہا تتبین الاشیاء لہٰذا حق یہی ہے جیسا کہ مجازی دنیوی بادشاہ کیسکو وزیر اعظم اور کیسکو بھنگی وجمادروب کش مقرر کرے پر اس لئے اشکال نہیں ہوتا ہے کہ یہ سب ضروریات مملکت میں سے ہیں ایسے ہی اگر حق تعالیٰ کیسکو کسی صفت سے خاص کرے اسمیں حق تعالیٰ پر کیا اشکال ہے ایسے ہی جس بندہ سے وہ صفت صادر ہو رہی ہے اسکو بھی مجبور نہیں کہا جائے گا کیونکہ شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ بندہ کے اندر ایک ایسی صفت اختیار ہے جو منجانب اللہ بلا اختیار بندہ میں حاصل ہے۔ اب جس فعل کو کریگے متعلق تقدیر میں ہے وہاں یہ بھی ہے کہ اس فعل کو صفت اختیار سے کریگا۔ جس صفت اختیار میں کرنے کا بھی حق و طاقت رہتی ہے لہٰذا سب کام اختیاری ہوا۔ کما فی تعلیق الصبیح والملہم ومسلم الثبوت و شرحہ۔

فی حدیث عبد اللہ بن عمرو رض کتب اللہ: قلم کو جاری کرکے لوح محفوظ میں مقادیر کو ثابت کرنا مراد ہے یا بعض فرشتوں کو لکھنے کا حکم دیا ہو۔ یا لکھنے سے تعیین مقادیر مراد ہے چنانچہ خلاف آں نرود، لکن ظاہر از نوشتن اثبات حروف و نقوش در لوح وغیرہ است۔ اور خمسین الف سنۃ سے مدت طویل مراد ہے کیونکہ تعیین مقادیر جس ازل میں ہوئی وہاں تعیین زمان مخصوص نہ تھا یا تاویل کے بغیر کما جاء کہ تقدیر در ازل باشد و کتابت در لایزال قبل آسمان و زمین۔

کان عرشہ علی الماء: بیضاوی نے کہا کہ مراد یہ کہ پانی و عرش کے درمیان کوئی چیز حائل نہ تھی پانی سے متصل ہونا مراد نہیں او العرش علی الماء والماء علی الریح والریح علی القدرۃ۔ ابن حجر رح گفتہ کہ مراد باب آب دریا نیست بلکہ این آبے است زیر عرش چنانکہ وحی تعالیٰ خواست۔ یا آب دریا مراد ہے یا بودن عرش بر آب کنایہ از قدرۃ است۔ کما قال فی الاشعۃ ص۹۵ والتعلیق ص۲۶

بحث کتابۃ القلم وکون عرشہ علی الماء ۱۲

بحث السجدۃ لآدمؑ وغلبتہ علی موسیٰؑ ۱۲

وفی حدیث ابی ھریرۃؓ احتج آدم موسیٰ : یہ مناظرہ جو آدمؑ و موسیٰ علیہما السلام کے درمیان واقع ہوا یہ عالم ارواح میں ہوا تھا ای فی العالم العلوی عند ملتقی الارواح کما یدل علیہ قولہ عندربھما۔ یا موسیٰؑ کے زمانہ میں آدم علیہ السلام کی روح کو دنیا میں بھیجا گیا تھا یا حضورؐ جب معراج میں تشریف لے گئے تھے یہ مناظرہ اس وقت کا ہے۔ یا موسیٰؑ کی روح کو اس عالم قدس میں منجذب کر کے لے گئے تھے جہاں آدم علیہ السلام تھے۔ کما قال الشاہ ولی اللہؒ روح موسیٰ علیہ السلام انجذبت الی حظیرۃ القدس فوافت ھناک آدمؑ کما فی التعلیق والاشعۃ۔

واسجدلک ملئکتہ :۔ چونکہ عبادۃ لغیر اللہ جمیع ادیان و ازمان میں شرک محرم ہے اس لئے سجدہ سے معنی لغوی ای بطور تعظیم آدم علیہ السلام کے سامنے تواضع کرنا مراد ہے۔ یا آدم علیہ السلام کا معاش و کمال جس چیز پر موقوف ہے کوشش کر کے اس کو حاصل کرنے میں انقیاد و اطاعت مراد ہے۔ اور اگر سجدہ کے معنی شرعی ای وضع الجبہۃ علی الارض بقصد العبادۃ مراد ہو یہ کسی کیلئے سوائے خدا تعالیٰ کے جائز نہیں لہٰذا کہا جائے گا کہ مسجود لہ حقیقۃً حق تعالیٰ ہی ہیں آدم علیہ السلام کی تعظیم شان کیلئے صرف انکو قبلۂ سجود بنا دیا گیا جیسا کہ قبلہ کیطرف ہو کر ہم جو سجدہ کرتے ہیں اصل سجدہ خدا تعالیٰ ہی کیلئے ہے۔ یا چونکہ خدا تعالیٰ نے آدم کو تمام مخلوق کا نمونہ و خلاصہ اور ملائکہ کی تحصیل کمالات علمی کے لئے ذریعہ کے طور پر بنایا اس لئے آدم علیہ السلام میں خدا کی عظیم قدرۃ و باہر آیات جو ملائکہ نے دیکھا اسی سبب سے بطور تذلل و شکر یہ سجدہ کا حکم دیا تو آدم علیہ السلام وجوب سجدہ کیلئے سبب ہیں جیسا کہ بیت اللہ وجوب حج کیلئے سبب ہے دراصل حج تو خدا تعالیٰ ہی کیلئے ہوتا ہے۔ یہاں درحقیقت سجدہ خدا کیلئے ہے۔ اب آدم جو قرآن میں ہے وہ لام للسبب ہے کما فی قولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس۔ یا اس زمانہ میں سجدہ تعظیمی ای سجدہ تحیہ غیر خدا کیلئے بھی شاید جائز ہو کما فی البیضاوی وغیرہ۔ فحج آدم موسیٰ۔ ای آدم علیہ السلام یہ فرما کر کہ جو کچھ مجھ سے ہوا ہے یہ سب تقدیر الٰہی میں فیصل شدہ امر تھا۔ ماکنت مستقلا بہ وممکنا من ترکہ غالب ہوا۔ اب اشکال یہ کہ ہر عاصی و گنہگار بھی تو یہ کہہ سکتا ہے کہ جو کچھ مجھ سے گناہ صادر ہوا وہ تقدیری معاملہ ہے میں مستقل نہیں ہوں۔ جواب یہ کہ یہ مناظرہ اس عالم دار التکلیف میں نہیں کہ جہاں وسائط و امر و نہی سے قطع نظر کرنا جائز نہیں ہوتا بلکہ یہ مناظرہ اس عالم علوی میں ہوا ہے عند ملتقی الارواح تو یہ مناظرہ اسباب کسب و احکام تکلیف کے ارتفاع کے بعد ہوا ہے لہٰذا دار التکلیف میں رہ کر یہ عذر کرنا کہ میرے گناہ تقدیری معاملہ ہے بالکل عذر لنگ بلکہ عذر گناہ بدتر از گناہ کے قبیل سے ہوگا کیونکہ خود آدم نے بھی دار التکلیف میں رہتے وقت بہت دن تک ربنا ظلمنا انفسنا کہتا ہوا گریہ و زاری کیا۔ نیز حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ موسیٰؑ نے آدمؑ کو اس مصیبت کی بنا پر ملامت کیا تھا کہ جو مصیبت آدم کے خروج عن الجنۃ کی وجہ سے ذریۃ کو پہونچی ہے کما فی روایۃ۔ قال موسیٰ لما ذا اخرجتنا ونفسک من الجنۃ۔ اب آدم علیہ السلام نے اس مصیبت کے معاملہ کو تقدیر کے حوالہ کیا۔ وقال ان ھذہ المصیبۃ انما نالت الذریۃ بسبب خطیئتی کانت مکتوبۃ علیّ بقدرہ قبل خلقی۔ لہٰذا مصائب کو تقدیر کے حوالہ کرنے سے یہ عذر نہیں چلے گا کہ معاصی کا حوالہ بھی تقدیر کی طرف ہوگا کیونکہ ابھی گذرا ہے کہ جن فعل کو کرنیکے متعلق تقدیر میں نوشتہ ہے اس میں یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ فلاں بندہ یہ کام اپنے اختیار سے کریگا۔ لہٰذا ہر کام اختیاری ہوا۔ مجبوری کسی کام میں نہیں۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ لہٰذا اختیار اس صفت کا نام ہے کہ جسمیں یہ طاقت رہتی ہے کہ اگر چاہے کام کرے اگر چاہے نکرے۔ کیونکہ اختیار اسی کو کہا جاتا ہے۔ اب جو کام کسی کی تقدیر میں ہے جب اسمیں یہ بھی ہے کہ وہ اختیار سے وہ کام کریگا لہٰذا یہی ثابت ہوا کہ اس کام میں مجبور نہیں کیونکہ اختیار کے معنی یہی تھے کہ اگر چاہے کرے اگر چاہے نکرے اب ابوجہل کا کفر جو مقدر ہے صرف وہ کفر مقدر نہیں بلکہ کفر بالاختیار تقدیر میں لکھا ہوا ہے اس لئے وہ کفر میں مجبور نہیں۔ اب

ارسال رسل کا فائدہ متحقق ہوگا اور یہ عذر نہیں چلے گا کہ جب اعمال مکتوب و مقدر ہیں ہم کوشش کیا کریں۔ کتاب الایمان بالقدر کی اکثر احادیث کیلئے شاید شاہ ولی اللہؒ کی یہ تقریر کافی ہوگی۔ ہر ہر حدیث میں بحث کرنا اس مختصر کے طرز کے خلاف ہوگا۔

وفی حدیث عائشۃ رض او غیر ذلک، یہاں ہمزۂ استفہام یا واو مفتوح عاطفہ معطوف علیہ محذوف ای اوقع ہذا والحال غیر ذلک واقع۔ یا اولیکون الواو التی لاحد الامرین ای لواقع ہذا او غیر ذلک۔ کذا فی الفائق،،۔ یا اَو بمعنی بل کے ہو کقولہ تعالیٰ وارسلناہ الی مائۃ الف او یزیدون، معنی یہ ہیں کہ نہ بلکہ واقع غیر آن ست کہ تو می گوئی۔ کما فی التعلیق والاشعۃ۔ اشکال یہ کہ اطفال مشرکین کے بارے اگرچہ اجمالاً تین اقوال ہیں کہ وہ دوزخ میں رہیں گے یا بہشت میں۔ واں قول صحیح ترست زیرا کہ ازدین معلوم شدہ کہ حق تعالیٰ بے گناہ ہیچ کس را عذاب نکند۔ یا توقف لیکن بنص کتاب وسنت واجماع امت معلوم ہوا ہے کہ اطفال مومنین بہشت میں رہیں گے۔ تاہم عائشہ رضؓ نے جو عصفور الجنۃ کہا حضورؐ نے انکار کیوں کیا۔ جواب یہ کہ تورپشتی رحؒ نے کہا کہ حضورؐ کا یہ قول اس حکم کے نزول سے پہلے تھا کہ جس حکم میں کہا گیا کہ اطفال المومنین بہشتی ہیں۔ یا احتمال یہ ہے کہ چونکہ اطفال والدین کے تابع ہونگے اور والدین کا ایمان حتمی وقطعی طور پر معلوم نہیں اس لئے اس بچہ کو قطعاً عصفور الجنۃ کہنے پر انکار ہے۔ نوویؒ سے ہے کہ امور مبہمہ پر جو مسارعۃ الی القطع کیا اسپر انکار ہے نہ کہ بہشتی ہونے پر۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض کتب علی ابن آدم حظہ من الزنا الحدیث۔ مطلب یہ ہے کما قالہ التورپشتی رحؒ کہ بنی آدم کے اندر وہ حواس دیئے گئے جن سے وہ زنا کی لذت محسوس کرے اور ایسی قوت عطا ہوئی جس سے وہ فعل زنا پر قادر ہو۔ چنانچہ آنکھ اور اس میں جو قوۃ باصرہ ہے اس سے لذت نظر کو حاصل کرتا ہے ایسا ہی اور اعضاء بھی، یہ مطلب نہیں کہ اسکو زنا پر مجبور کیا گیا بلکہ مراد یہ کہ اسکی جبلت وفطرۃ میں شہوات مرکوز ہیں۔ ثم انہ تعالیٰ یعصم من یشاء بفضلہ تعالیٰ ورحمتہ۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ کتب بمعنی اثبت ای اثبت فیہ الشہوات والمیل الی النساء وخلق فیہ العینین والاذن والقلب والفرج التی تجد لذۃ الزنا بہا۔ یا کتب بمعنی قدر کا بھی احتمال ہے ای قدر فی الازل ان یجری علی ابن آدم الزنا۔ اس تقدیر ازلی کے اعتبار سے تو اسکو حاصل کرنا بھی ہوگا لیکن بکراہت ومرارت گذر چکا کہ تقدیر میں جو مکتوب ہے وہ مع الاختیار کرنیکے متعلق لکھا ہوا ہے۔ لہٰذا اس سے مجبور ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وفی حدیث عبداللہ بن عمر رض وان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع۔ حق تعالیٰ پر اصبع کا اطلاق ان متشابہات میں سے ہے کہ جو متشابہات دو قسم پر منقسم ہیں۔ اول وہ جسکے معنی لغوی معلوم ہے کقولہ تعالیٰ ید اللہ فوق ایدیہم۔ الرحمن علی العرش استوی۔ وقولہ من اصابع الرحمن۔ اس قسم کے متعلق دو مذہب ہیں۔ متقدمین کے نزدیک، ثابت کما ہو ولا نعلم کیفیتہ ای اصبع ویدوغیرہ جو ثابت کئے گئے ثابت تو ہیں لیکن کس کیفیت پر وہ ہیں معلوم نہیں۔ فما ذکر اللہ فی القرآن من الوجہ والید والنفس والاستواء فہو ای جمیع ما ذکرہ تعالیٰ صفات ای متشابہات بلا کیف وغضبہ ورضائہ صفتان من صفاتہ بلا کیف علی ما ذہب الیہ الامام رح تبعاً لجمہور السلف واقتدی بہ جمیع من الخلف۔ وقال الشمس الائمۃ السرخسی رحؒ واہل السنۃ اثبتوا ما ہو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فی الکیفیۃ کما فی الفقہ الاکبر وشرحہ ص۱۰۴۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جو معانی شان باری تعالیٰ کے مناسب ہوں ان معانی کے ساتھ مؤول ہیں۔ یہ تاویل عوام کے ایمان کی حفاظت کیلئے ہے ورنہ وہ لوگ اشتباہ میں پڑجاویں گے کالید بمعنی القوۃ واستوی بمعنی غلب۔ ایسے ہی یہاں بھی اصابع الرحمن کہا گیا۔ اس میں تاویل یہ کہ یہاں اصبع سے قوۃ مراد ہے ای تقلیب القلوب فی قدرتہ یسیر۔ کما یقال فلان فی کفی ای فی قدرتی وقبضتی۔ حقیقۃً فی

بحث عصفور بالجنۃ ۱۲

بحث الخط من الزنا ۱۲

بحث المتشابہات ۱۲

فی کفی ہونا مراد نہیں ہوتا۔ یا اصبعین سے خدا تعالیٰ کی دو قسم کی صفت مراد ہے۔ ای صفت جلالی و صفت جمالی اوّل سے فجور کا القاء اور ثانی سے تقوی کا الہام ہوتا ہے۔ یا اصبعین سے دو اثر مراد ہیں ای اثر رحمت و اثر غضب وقہر ای قادر ان یقلبہا من حال الی حال۔ اور قسم ثانی وہ متشابہات جن کے معنی لغوی بھی کسی کو معلوم نہیں۔ ومنہ المقطعات التی انیط فی ابتداء السور۔ شاہ ولی اللہ سے ہے کہ مرکبات میں معانی ہونے کیلئے اوّلاً ان مفردات کے اندر معنی ہونے پڑیں گے جن مفردات سے مرکبات کی ترکیب ہے اور ترکیب بالمفردات جہاں تک کم ہوگی اسی مقدار سے معنی بھی کم ہو جائیں گے اور حروف المقطعات اشد فی درجۃ البساطۃ لا ترکیب فیہا اصلاً۔ اب ظاہر نظر میں معنی بھی حاصل نہ ہوں گے والامام الراغب قد حصل لہ نبذ من المعانی۔ ان ہی حروف مقطعات کے متعلق متعدد مذاہب ہیں جو بیضاوی کی ابتدا سورۂ بقرہ میں ہیں۔ فراجعہ ان شئت۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ۔ فطرۃ کے معنی کے متعلق متعدد اقوال میں سے مشہور قول یہ ہے کہ فطرۃ بمعنی اسلام ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ ہو المعروف عند عامۃ السلف اور آیۃ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا۔ اس میں بھی باجماع اہل علم فطرۃ بمعنی اسلام ہے۔ کما فی حدیث عیاض بن حمار عن النبی علیہ السلام فیما یرویہ عن ربہ انی خلقت عبادی حنفاء مسلمین اور محمد بن نصر نے بھی امام احمد کا آخری قول نقل کیا کہ ان کے نزدیک فطرۃ بمعنے اسلام ہے۔ چنانچہ ابن قیم نے بھی شفاء العلیل نامی کتاب میں فطرۃ بمعنی اسلام پر جزم کیا۔ وادعی انہ ہو عرف القرآن والحدیث۔ فحینئذ حاصل الحدیث، ان کل مولود ولو کان فی بیت کافر فہو محکوم علیہ بالاسلام عندہ حتی یتکلم او یبلغ الحنث۔ چنانچہ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا لا تبدیل لخلق اللہ ذلک الدین القیم، میں فطرۃ کو دین قرار دیا اور دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔ ان الدین عند اللہ الاسلام۔ لہٰذا فطرۃ بمعنی اسلام ہوگا۔ لیکن اشکال یہ کہ جب ہر مولود فطرۃ بمعنی اسلام پر پیدا ہوتا ہے تو اطفال مشرکین بھی تو مسلمان ہیں بعد الموت جنازہ کیوں نہیں پڑھا جاتا ہے۔ جواب یہ کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ کی حدیث نجات وعدم نجات جو اخروی امر ہے۔ اس معاملہ اخروی میں نازل ہوا اس لئے نماز جنازہ جو دنیوی حکم ہے یہ اس پر جاری نہ ہوگا۔ علامہ طیبی و قرطبی و محلی و مظہر و تورپشتی وغیرہم کے نزدیک فطرۃ سے مراد یہ کہ جیسا کہ آنکھ میں دیکھنے کی ایک قوۃ ہوتی ہے اور کان میں سننے کی طاقت ہوتی ہے۔ جبتک وہ قوۃ بصر و قوۃ سمع باقی رہی گی دیکھنا و سننا بھی واقع ہوگا ایسے ہی قبول ہدایت و امتیاز بین الشر و الخیر و بین الحق و الباطل کیلئے ایک استعداد و طاقت و آمادگی انسان کی اصل خلقۃ و جبلۃ و اصل پیدائش میں دیجاتی ہے وہی استعداد و قابلیت و اہلیت جو اصل خلقت میں دی گئی فطرۃ ہے۔ اب یہی استعداد قبول اسلام ہی مراد ہوا کقولہ تعالیٰ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا، چونکہ یہ نفس استعداد و قابلیت اس کے مقتضی کے خلاف چلنے سے بھی نہیں بدلتی ہے اس لئے کہا گیا لا تبدیل لخلق اللہ۔ اور یہ ای فطرۃ بمعنی تہیو و استعداد و قابلیت اسلام لینا اس لئے راجح ہے کہ اگر فطرۃ بمعنی اسلام لیا جائے تو کل مولود یولد علی الفطرۃ ای علی الاسلام ہو کر وہ حکماً مسلمان ہی ہوگا تو پھر شرع اسکو مشرک والدین کا تابع نہ بناتی حالانکہ شرع نے اولاد مشرکین پر مشرکین کا حکم لگایا۔ کما فی شرح المصابیح۔ نیز اس غلام کے متعلق جسکو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا صحیح حدیث میں ہے کہ طبع یوم طبع کافراً لیکن اگر فطرۃ بمعنی استعداد و قابلیت ہو تو اشکال نہ ہوگا لانہ مع کونہ مطبوعاً علی الکفر متمکن و قادر علی اختیار دین الاسلام لو نظر نظراً صحیحاً۔ اسی کے قریب حضرت شاہ انور رحمہ اللہ نے کہا کہ فطرۃ مقدمات اسلام میں سے ہے نہ کہ عین اسلام بلکہ وہ فطرۃ انسان میں اس مادہ کا نام ہے جو کفر و برائیگختگی سے خالی ہو ہی عبارۃ عن خلو مادتہ عما یحثہ علی الکفر۔ اب ہر بچہ کی اصل خلقت و مادہ میں کفر

کا کوئی جز نہیں۔ اگر موانع درپیش نہ ہوئیں تو وہ اقرب الی الایمان ہو کر صحیح وسالم باقی رہے گا جیسا کہ قارورہ کو اگر موانع ای تصادم سے محفوظ رکھا جائے تو وہ ہمیشہ سالم رہے گا اگر مانع درپیش ہو یعنی کوئی صدمہ لگے تو ٹوٹ جائے گا۔

ے کجرہ تکسر من صدمۃٍ ٭ والا فتبقی مدی ذاھدہ۔

اور بعض نے فطرۃ بمعنی عقل سلیم وفہم مستقیم کے لیا ہے یعنی ہر بچہ عقل سلیم وصحیح فہم پر پیدا کیا جاتا ہے اور اسی پر رہتا ہے اگر مانع نہ آئے۔ یا حق تعالیٰ نے جو تمام ذریات آدم کو پشت آدم سے نکال کر بھی کہا تھا کہ الست بربکم انہوں نے جواب دیا تھا کہ بلیٰ، اب بلیٰ کہنے کو فطرۃ سے تعبیر کیا یعنی وہاں جو اقرار کیا اس اقرار پر ہر مولود کی خلقت وپیدائش ہے۔ یا حضرت شاہ ولی اللہؒ سے منقول ہے کہ جیسا کہ حیوانات کے ہر نوع کو خاص خاص قسم کا علم وادراک دیا گیا جیسا کہ شہد مکھی کو یہ خاص علم دیا گیا کہ اس کے مناسب درخت وپھول پر بیٹھکر اس سے رس حاصل کر کے خاص قسم کا گھر بنا کر وہ شہد اس میں رکھتی ہے اور کبوتر کو یہ خاص علم دیا گیا کہ کس طرح آشیانہ بنائے اور کس طرح اپنے بچہ کو دانہ کھلائے اور کس طرح اڑائے وغیر ذلک ایسے ہی نوع انسانی کے اندر بھی ایک خاص قسم کا علم وادراک دیا گیا جس سے حق تعالیٰ اور ان کی طاعات کی شناخت ہو اور جس سے اپنے معاش میں بھی ترقی کر سکے۔ یہی خاص قسم کا علم وادراک جو نوع انسانی کو دیا گیا وہی فطرۃ ہے اگر کوئی مانع مثلاً اضلال الابوین وغیرہ حائل نہ ہو تو وہ اسی علم خاص پر بڑا ہوگا۔ اگر مانع درپیش ہو تو وہ علم متبدل بہ جہل ہو جائے گا۔ ہذا کلہ فی التعلیق الصبیح وفیض الباری وحاشیتہ وغیر ذلک۔

وعنہ سئل النبیؐ عن ذراری المشرکین، ملا علی قاریؒ نے کہا کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ عند البعض ہم من اہل النار تبعًا للابوین۔ وقیل انہم من اہل الجنۃ باعتبار اصل الفطرۃ۔ کیونکہ ابھی فطرۃ کے معانی میں گذرا ہے کہ ہر بچہ فطرۃ بمعنی اسلام پر یا استعداد اسلام پر یا ایسی خلقت پر پیدا ہوتا ہے جو خلو عن الکفر ہو وغیر ذلک من المعانی لہٰذا اس اعتبار سے وہ ذراری المشرکین من اہل الجنۃ ہوں گے۔ چنانچہ حافظ الدنیا علامہ ابن حجرؒ نے بھی کہا کہ حضورؐ نے جو اللہ کے علم کی طرف محول کیا یہ قبل ان ینزل فیہم بشیٔ فلا بنافی ان الاصح انہم من اہل الجنۃ۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ذراری المشرکین علی الاستقلال جنت میں نہیں جائیں گے بلکہ جیسا کہ شاہی بالاخانوں میں بادشاہوں کیلئے خدام ہوتے ہیں یہ ذراری بھی اہل جنت کے خادم ہو کر جنت میں جاویں گے۔ وقیل انہم یکونون بین الجنۃ والنار لا معذبین ولا منعمین۔ اور بعض نے کہا کہ مشرکین کے جس بچہ کے متعلق حق تعالیٰ کو یہ علم ہے کہ اگر وہ زندہ رہے گا تو کفر اختیار کریگا تو اسکو جہنم میں داخل کریں گے۔ اور اکثر اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ ذراری المشرکین کے بارے میں توقف کیا جائے وعدم القطع بشیٔ فیہم کا معاملہ اختیار کیا جائے۔ زیرا کہ جزم ویقین بدون وصول خبر صحیح از جانب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم درست نباشد وصحت قطعی دریں باب ورود نیافتہ وہر چہ گفتہ اند از روئے قیاس وراے گفتہ اند یا از اخبار ضعیفہ گرفتہ اند پس توقف واجب است ہکذا نقل عن التورپشتی۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود والتعلیق الصبیح۔

واللہ اعلم بما کانوا عاملین، خطابی رحمہ نے کہا کہ ظاہر کلام سے تو یہ وہم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے ذراری المشرکین کو من المسلمین یا من الکافرین قرار دینے کے بغیر رد الامر الی علم اللہ تعالیٰ ولم یجب السائل۔ لیکن دراصل مطلب یہ کہ وہ ذراری کفار ہیں یلحقون فی الکفر بآبائہم۔ کیونکہ حق تعالیٰ کو یہ علم ہے کہ وہ ذراری اگر زندہ باقی رہیں گے تو عمل کفر اختیار کریں گے۔ اور مولانا محمد یحییٰ مرحوم نے شیخ قطب الارشاد حضرت مولانا گنگوہیؒ سے نقل کیا کہ دخول جنت دو طرح کا ہے۔ ایک تو اعمال کی بنا پر داخل ہوتا ہے۔ دوسرے دخول الجنۃ بغیر ذلک من العوارض۔ اور یہاں سوال اس دخول کے متعلق ہے کہ جو مرتب علی الاعمال ہو لہٰذا جواب یہ دیا گیا کہ ان ذراری کو تو ایسا کوئی عمل نہیں کہ جس سے دخول جنت ہو سکے۔

بحث ذراری المشرکین والمؤمنین ۱۲

لیکن مطلق دخول المتحقق فی النوع الثانی فلم یتعرض لہ ولم ینکرہ عنہم بلکہ اسی مطلق دخول جو ثانی صورت سے ہوتا ہے اس کو ثابت کر دیا بقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ۔ اور جب وہ ذراری فطرۃ پر پیدا ہوئے اور حالت صغر میں جو اُن سے صادر ہوئے اس کا کوئی اعتبار نہیں لہٰذا کانوا مسلمین قبل الولادۃ اور یہ ظاہر ہے کہ وہ ذراری قبل الولادۃ لم یکونوا فی النار فلا یکونون فیہا بعد الولادۃ ایضاً اذاً ماتوا صغاراً۔ اب حاصل یہ ہے کہ مؤمنین کے اعمال حسنہ نے اُن کو جنت میں داخل کیا (یعنی اعمال ظاہری اسباب ہیں اگرچہ دخول جنت حقیقۃً رحمت وفضل خداوندی پر موقوف ہے) اور مشرکین کے اعمال سیئہ نے ان کو جہنم میں داخل کیا۔ لیکن مؤمنین ومشرکین کی اولاد صغار کے پاس چونکہ کوئی عمل نہیں لہٰذا اعمال کی بنا پر دخول جنت وجہنم مرتب نہ ہوگا۔ لیکن دخول بغیر عمل کے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔ لہٰذا دوسرے نصوص کی طرف دیکھنا چاہیئے چنانچہ قولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ۔ اور قولہ تعالیٰ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً۔ اس قسم کے نصوص دونوں قسم کی اولاد سے عذاب کو نفی کرتے ہیں لہٰذا ذراری المشرکین داخل فی النار نہ ہوں گے۔ ایسا ہی مؤمنین کی اولاد صغار اگر مر جائیں تو عند البعض مستقلاً بہشتی ہوں گی۔ وعند البعض اعراف میں رہیں گی، عند البعض والدین کے تابع ہو کر بہشتی ہوں گے وعند البعض اصل جنت کے خادم ہو کر بہشتی ہوں گے امام اعظم رح نے یہاں بھی توقف کیا۔ کما فی البذل وانوار المحمود وغیرہ

الفصل الثانی

فی حدیث مُسلم بن یسار واذا خذ ربک من بنی آدم الآیۃ۔ اس میں متعدد مباحث ہیں۔ چنانچہ اس میں اختلاف ہے کہ ذریۃ آدم کو کہاں نکالا گیا۔ عند البعض عالم ارواح میں نکالا گیا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ آدم کو دنیا میں بھیجنے کے بعد نکالا گیا بعض نے کہا کہ عرفہ کے مقام نعمان میں نکالا ہے کما فی حدیث ابن عباس رض انہ علیہ السلام قال اخذ اللہ المیثاق بنعمان۔ یعنی عرفہ۔ پھر صورۃ اخراج میں بحث ثانی ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی نے فرمایا کہ بعض کی رائے یہ ہے کہ آدم کی پیٹھ میں شگاف دیکر نکالا گیا۔ اور بعض نے کہا کہ آدم ع کے سر کے بال کی جڑ میں جو سوراخ ہے اس سے نکالا گیا۔ اور اقرب یہ ہے کہ کما قالہ الشیخ ابوطاہر القزوینی رح حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ میں جو بال ہے اس کی جڑ میں جو سوراخ ہے اس سے نکالا گیا جیسا کہ اس سوراخ سے پسینہ نکلتا رہتا ہے۔ پھر بحث ثالث واشہدہم علی انفسہم کے متعلق ہے کہ اشہاد سے کیا مطلب۔ چنانچہ بعض اہل تاویل کی رائے یہ ہے کما قالہ البیضاوی فی تفسیرہ وفی شرح للمصابیح کہ اشہاد سے بطور تمثیل وتصویر مراد یہ کہ حق تعالیٰ نے ان کیلئے دلائل ربوبیت کو قائم کیا اور ان کی عقول میں وہ مادہ پیدا کر دیا جو اُن کو اقرار الی التوحید کی طرف داعی ہو یہاں تک کہ وہ لوگ اس اقامت دلائل ربوبیت کے بعد اُن لوگوں کے منزلہ میں ہو گئے جن کو الست بربکم کہنے پر انبیاء نے بلی سے جواب دیا ہو تو اب علم ربوبیت پر اُن کو قادر بنانے پر جو وہ لوگ قادر ہوئے اسکو بطور تمثیل اشہاد واعتراف کے قائم مقام کر دیا۔ حقیقۃً کوئی اشہاد واعتراف نہیں بلکہ تمثیلی معاملہ ہے۔ لیکن تمام محدثین وصوفیہ کرام واہل حق کے نزدیک حق یہی ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمام بندوں کو نکال کر اُن سے قولاً وعدہ ربوبیت لیا ہے لہٰذا یہ اشہاد حقیقۃً ہوا ہے نہ مجازاً وتمثیلاً کما فی حدیث ابن عباس رض انہ قال اخذ اللہ المیثاق من ظہر آدم فاخرج من صلبہ کل ذریۃ فنشرہم بین یدیہ ثم کلمہم قبلاً (ای آمنا سامنا کلام کیا) قال الست بربکم قالوا بلی شہدنا الخ کما اخرجہ النسائی فی صحیحہ۔ اب جبکہ صحیح حدیث سے اشہاد کی صورت معلوم ہوئی لہٰذا کہنا پڑے گا کہ حقیقۃً قولی اشہاد ہوا ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ یہی وجہ ہے کہ اس ازلی وخدائی تعلیم کے اثر سے آدم ع کی اولاد ہر قرن وہر گوشہ میں خدا کی ربوبیت عامہ کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اگرچہ چند معدود افراد کسی عقلی ورو حانی مرض کی وجہ سے منکر ہوئے جیسا کہ کسی انشاء پرداز کو یقین ہے کہ ضرور اسکو ابتدائے عمر میں کسی نے الفاظ وحروف سکھلائے جس سے ترقی کر کے وہ اس مرتبہ

المباحث الاربعۃ فی تحقیق علی الست ۱۲

میں پہونچا ہے گو اولاً لفظ سکھلانیوالا اور اس کے زمان و مکان و دیگر خصوصیات مقامی بلکہ نفس سکھلانا بھی یاد نہیں رہتا ہے تاہم اس کی موجودہ انشار پردازی سے یقین ہے کہ تعلیم واقع ہوئی ہے ایسے ہی افراد انسانی عقیدۂ ربوبیت پر متفق ہونا اس بات کی ظاہر دکھلی شہادت ہے کہ ابتدائے فطرت میں کسی معلم کے ذریعہ اس عقیدۂ ربوبیت کی تعلیم ہوئی ہے۔ اگرچہ تعلیمی خصوصیات و مکان و زمان تعلیم کے احوال محفوظ نہیں۔ شاید اس بدیہی مثال کے بعد آپکا علمی شوق رکھنے والا قلب جوش مارتا ہوگا کہ یہ کس کے فیوضات میں سے ہے۔ فاقول ہذا من فیوض القاسم النانوتوی رح کما نقلہ العلامۃ العثمانی رح فی حاشیتہ ترجمہ شیخ الہند رح من تقریر دلپذیر۔

اب بحث رابع میں جو کچھ اشکالات ہیں ان میں سے اول اشکال یہ کہ اگر وہ اشہاد واقع ہوتا تو ہم کو یاد کیوں نہیں اس کا جواب بخوبی واضح ہوگیا کہ فراموشی کے باوجود بھی یقیناً ماننا پڑتا ہے کہ وہ اشہاد واقع ہوا ہے۔ کما مر مفصلاً۔ نیز جواب یہ کہ اس اقرار و اشہاد کے بعد انسان پر بہت سے اطوار و ادوار و ازمان گذرے جو نسیان کو واجب کرتے ہیں اس لئے فراموشی ہوئی اس فراموشی سے عدم اشہاد لازم نہیں آتا حالانکہ بعض ایسے حضرات بھی ہیں کہ ؎

اَلَسْتُ از ازل ہمچناں شان بگوش ؎ بفریاد قالوا بلیٰ در خروش

کما قال علی رضی الا ذکر العہد الذی عہد الی ربی واعرف من کان ہناک عن یمینی وعن شمالی۔ اور ایسا ہی سہل بن عبد اللہ التستری نے کہا کہ مجھے روز الست کی شاگردی یاد ہے۔ کذا فی الیواقیت والجواہر۔ اور ذوالنون مصری رح سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیا تو کہا کہ کانہ الآن فی اذنی۔ اور بعض نے تو اسکو قریب سمجھکر کہا کہ وہ کل ہی کا واقعہ ہے۔ (عن روح المعانی) اگر یہ اشکال کیا جائے کہ انہوں نے جواب کس طرح دیا وہ لوگ زندہ و عاقل تھے یا بلسان الحال جواب دیئے ہیں۔ جواب یہ کہ وہ لوگ بحالت حیوٰۃ بلسان النطق قولاً جواب دیئے ہیں کیونکہ عقلاً کوئی محال نہیں کہ حق تعالیٰ ان کے اندر حیوٰۃ و عقل و قوت گویائی دی ہو اگرچہ اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں۔ پھر اشکال یہ کہ جب تمام لوگوں نے بلیٰ کہکر اقرار کیا تو پھر بعض نے یہاں آکر انکار کیوں کر دیا تو جواب یہ کہ کما قالہ الحکیم الترمذی رح کہ حق تعالیٰ نے کافروں پر ہیبت و رعب کی تجلی ڈالی اس لیے وہ لوگ خوف کی وجہ سے بلیٰ کہا ہے فلم یکن بفہم ایمانہم کما لا ینفع ایمان المنافقین۔ اور مؤمنین پر رحمت کی تجلی ڈالی اس لئے ان لوگوں نے خوشی سے بلیٰ کہا۔ ففہم ایمانہم۔ پھر اشکال کہ کافر پر صفت جلالی کا اثر کیوں ڈالا اس کا جواب ماسبق میں گذرا ہے کہ دونوں صفت ای جلالی و جمالی کیلئے مظہر چاہئے۔ باقی کسی خاص آدمیوں پر ڈالنا یہ مالک کے اختیار میں ہے کہ جس طرح چاہے اپنے مملوک میں تصرف کرے۔ لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون۔ کیونکہ ؎ وہو الحکیم بحرمان واعطاء ؎ فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ۔ پھر مشہور اشکال یہ کہ جب حدیث و آیت میں تعارض ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ذریات کو بنی آدم کی پیٹھ سے نکالا گیا حیث قال تعالیٰ من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکالا گیا لقولہ علیہ السلام ثم مسح ظہرہ بیمینہ فاستخرج منہ ذریۃ۔ اس تعارض کا جواب یہ کہ دراصل اخراج ذریۃ کی صورت یہ ہوئی کہ آدم علیہ السلام کی پشت سے ان کی بلا واسطہ جو اولاد ہیں ای ہابیل و قابیل وغیرہ کو نکالا۔ پھر ہابیل و قابیل کی پشت سے ان کی صلبی اولاد کو نکالا پھر اسی صلبی اولاد سے ان کی اولاد کو اس سلسلہ و ترتیب کے ساتھ نکالا گیا۔ قیامت تک اسی سلسلہ و ترتیب کے ساتھ نکلتا رہے گا لیکن ابتداء اخراج آدم ع سے ہوا ہے۔ اب آیت میں ان وسائط کو بھی ذکر کیا گیا اور حدیث میں وسائط کا ذکر نہیں کیا گیا۔ بلکہ سلسلہ کی ابتداء جس آدم سے ہوئی اسکے ذکر پر اکتفا کیا گیا فلا تعارض۔ کذا فی حجۃ اللہ البالغۃ شاہ ولی اللہ رح۔ وفی الیواقیت والجواہر ہذا اکا

بحث مسح الظهر بالیمین ۱۲

ثم مسح ظهره بيمينه :- یہاں مسح کرنیوالا وہی اللہ تعالیٰ ہے لیکن مسح من باب التصویر والتمثیل ہے۔ یا مسح کرنیوالا فرشتہ ہے جسکے ذمہ میں تصویر اجنہ اور بچہ کے نقش ونگار کرنے کا کام ہے لیکن اللہ کی طرف نسبت للتشریف والتعظیم ہے۔ یا چونکہ آمر ومتصرف حق تعالیٰ ہی ہیں اس لئے خدا تعالیٰ کی طرف نسبت کی گئی کما فی قولہ تعالیٰ اللہ یتوفی الانفس۔ یا مسح اللہ تعالیٰ ہو کر مسح ماخوذ من المساحۃ بمعنی التقدیر ہو، کانہ قال مسح ای قدر ما فی ظہرہ من الذریۃ۔

فائدہ :- یہاں اہل جنت کے بارے میں کہا کہ ثم مسح ظہرہ بیمینہ، تو وہاں یمین کا لفظ لائے کیونکہ خیر یمین کی طرف منسوب ہوتی ہے اور اہل نار کے حق میں لفظ بیدہ لایا تاکہ دونوں فریق میں فرق ہو اور اہل نار کی جانب میں شمال کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ اس میں من وجہ سوء ادب ہے۔ کما ورد فی الحدیث کلتا یدی الرحمٰن یمین۔ یا شمال کے اطلاق کرنے سے کمزوری کی نسبت ہو گی کیونکہ وہ ہاتھ نسبتہً کمزور ہوتا ہے عن الاشرف والطیبی۔ ہذا کلہ، فی التعلیق الصبیح وغیرہ۔

بحث الکتابین ۱۲

وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ انہ خرج وفی یدہ کتابان :- اہل تاویل کی رائے تو یہ ہے کہ یہ حقیقۃً کوئی کتاب نہیں بلکہ جیسا کہ کوئی معنی دقیق وخفی کو سمجھانے کیلئے اور مبالغہ فی التحقیق والتیقن کیلئے اسکو ظاہری صورت سے مصور ومنقش کرتا ہے اور محسوس کیطرف جیسا کہ اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے۔ اس معنی دقیق کی طرف بھی ایسا ہی اشارہ کیا جاتا ہے ایسا ہی یہاں بھی جب جنتی وجہنمی کا معاملہ اور ان کے اسماء حضورؐ کے سامنے اس طرح بخوبی منکشف ہو گئے کہ مابقی فیہا شک ولا شبہۃ۔ لہٰذا وہ معانی جو حضورؐ کے قلب میں حاضر تھے اُن کو اس طرح مصور ومنقش کیا گویا کہ حضورؐ کے ہاتھ میں ہیں وانہ لیس فی الخارج کتاب ولا مکتوب۔ لیکن اہل باطن وارباب مکاشفہ کا قول یہی ہے کہ وجود الکتاب الحقیقی حق وہو محمول علی الحقیقۃ من دون شائبۃ المجاز والتاویل۔ چنانچہ ایام غزالیؒ نے کیمیائے سعادت میں لکھا کہ خواص کا امتیاز عوام سے دو طرح ہے۔ اوّل یہ کہ عوام کو جو علوم کسب وتعلم سے حاصل ہوتے ہیں وہ خواص کو بغیر کسب وتعلم کے منجانب اللہ حاصل ہوتے ہیں جسکو علم لدنی کہا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وعلمناہ من لدنا علما۔ دوم یہ کہ عوام جس چیز کو خواب میں دیکھتے ہیں اس عجیب وغریب چیز کو خواص بیداری میں دیکھ سکتے ہیں۔ جب خواص اُمت محمدیہؐ کی یہ حالت ہے کہ عجائب وغرائب کو بیداری میں دیکھ لیتے ہیں تو سید المرسلینؐ کے ہاتھ میں اگر یہ عجیب وغریب کتاب آجائے تعجب واستبعاد کیا ہے بلکہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ حضورؐ نے یہ کتاب صحابہ کو بھی دکھلایا۔ فقال المشائخ من لا یعتقد ذلک فہو لیس بمؤمن بحقیقۃ النبوۃ (عن اللمعات) وقال النوربخشی رح نحن لا نستبعد اطلاق ذلک علی الحقیقۃ۔ فان اللہ قادر علی کل شئ والنبی علیہ السلام مستعد لادراکہ کما فی حدیث صحیح وفی یدہ علیہ السلام کتابان مطویان وہو قابض بیدہ علی کتاب اللہ۔ یہ طی وقبض حسی کتاب پر دال ہے کما فی التعلیق۔

بحث وجہ غضب النبی ۱۲

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض فغضب حتی احمر وجہہ۔ چونکہ تقدیر کا معاملہ خداوندی راز ہے اور راز خداوندی کی طلب کرنا منع ہے کیونکہ جو اس میں واقع ہو گا کامل احتیاط سے کام لینا پڑے گا جو ہر ایک کا کام نہیں اس لئے قدریہ یا جبریہ کی طرف مائل ہو جانے کا خوف ہے۔ حالانکہ بندہ پر حکم یہ ہے کہ وہ اوامر پر عمل کرے ونواہی سے بچے اس لئے حضورؐ ناراض ہوئے۔ باقی مخالفین کے دفع اعتراض کیلئے نصرۃ دین کی خاطر کلام کرنا منع نہ ہو گا۔ کما فی التعلیق وغیرہ۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ ۔ اس قسم کی روایات کو روایۃ الابناء عن الآباء کہا جاتا ہے، ان عمرو بن شعیب کا نسب نامہ یہ ہے :۔ عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص انمیں سے عبداللہ اور عمرو دونوں تو صحابی ہیں اور محمد تابعی۔ قاعدہ یہ ہے کہ سند کی ضمیر اوّل اسم کیطرف راجع ہوتی ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ عمرو نے اپنے باپ شعیب سے روایت کی اور شعیب نے عمرو کے دادا محمد جو تابعی ہیں ان سے روایت کی۔ اب اَبیہ وجدّہ کی دونوں ضمیر عمرو جو اسم اوّل ہے اس کی طرف راجع ہوئی لیکن مزا بی یہ ہے کہ جس محمد سے شعیب نے روایت کی وہ محمد تابعی ہیں اب یہ حدیث مرسل ہو جاے ۔ حالانکہ حدیث مرفوع ہے کیونکہ بعض روایت میں سمعت النبی علیہ السلام کا جملہ ہے اس لئے بعض نے جواب دیا کہ جدّہ کی ضمیر عمرو کیطرف نہیں بلکہ شعیب کیطرف راجع ہے۔ اب معنیٰ یہ ہوں گے کہ عمرو نے اپنے باپ شعیب سے روایت کی اور شعیب نے عمرو کے دادا سے نہیں بلکہ شعیب نے اپنے دادا عبداللہ صحابی سے روایت کی۔ اب حدیث مرفوع تو ہوگی لیکن انتشار ضمیر کا اشکال وارد ہوگا جب جدّہ کی ضمیر عمرو یا شعیب کی طرف راجع کرنے سے اشکال ہوتا ہے۔ لہٰذا مناسب یہ کہ دونوں ضمیر اسم اول ای عمرو کیطرف راجع ہو فلا انتشار۔ لیکن عمرو کے دادا سے محمد تابعی مراد نہیں بلکہ محمد جو دادا ہے اس کے باپ عبداللہ مراد ہونگے کیونکہ دادا کے باپ کو بھی دادا کہا جاتا ہے۔ اب عبداللہ سے جب روایت ہوگی حدیث مرفوع ہونا ثابت ہوگا جیسا کہ بعض روایت میں سمعت کا لفظ بھی ہے اور انتشار ضمیر بھی نہ ہوا۔ کما فی البذل وغیرہ۔

وفی حدیث ابن عمر رضہ یکون فی اُمتی خسف ومسخ :۔ الخسف ہو الغیبوبۃ فی الارض والمسخ تحویل صورۃ الی ما ہو اقبح منہا۔ اشکال یہ کہ حضور ؐ کی دعا سے تو اس اُمت مرحومہ سے خسف ومسخ کا عذاب دور ہوگیا۔ پھر مکذّبین بالقدر کیلئے کیسے ثابت کیا گیا۔ جواب یہ کہ کما قال الاشرف کہ یہاں معنیٰ جملہ شرطیہ ہے یعنی اگر اس اُمت میں خسف ومسخ ہوتا تو یہ مکذّبین ہی قابل تھے لہٰذا ان پر ہوتا۔ یا تورپشتی نے کہا کہ یہ من باب التغلیظ والتہدید ہے۔ فلا حاجۃ الی تقدیر الشرط۔ یا خطابی رحمہ نے کہا کہ حضور ؐ کی دعا سے ظاہری وصوری خسف ومسخ تو اُٹھ گیا۔ یہاں جو ثابت کیا گیا وہ معنوی خسف ومسخ ہے ای باعتبار قلوب کے ہے فلا تعارض کما ذکرہ فی اعلام السنن۔ یا بتحقیق واقع شدہ است حدیث بوقوع آں در آخر زماں۔ کما فی الاشعۃ وتعلیق الصبیح۔

وفی حدیث ابن مسعود رضہ الوائدۃ والمؤودۃ فی النار :۔ وائدہ سے زندہ درگور کرنے والی ماں مراد ہے اور مؤودۃ سے وہ لڑکی مراد جسکو زندہ درگور کیا گیا۔ کما ہو عادۃ الجاہلیۃ یدفنون البنات حیّۃ۔ اب وائدہ تو اپنے کفر کی بنا پر ناری ہے اور مؤودۃ اپنے والدین کے تابع ہوکر ناری ہوگی۔ ففی الحدیث دلیل علیٰ تعذیب اطفال المشرکین۔ یا وائدہ سے دایہ مراد ہے اور مؤودہ سے مؤودۃ لہا ای لڑکی کی ماں مراد دونوں کیلئے اس لئے نار ثابت ہے کہ دونوں زندہ درگور کرنے میں شریک ہیں کیونکہ دایہ بحکم مادر بنت لڑکی کو قبر میں دیا یا آں مؤودہ بحد بلوغ رسیدہ وکفر ورزیدہ باشد۔ یہ تمام توجیہات اس لئے لابدی ہیں کہ وائدہ تو کفر کی وجہ سے نار میں ہے۔ اما مؤودہ کہ طفل است وہیچ گناہ نکردہ وکفر نورزیدہ چگونہ در آتش باشد۔ اس اشکال سے بچنے کیلئے یہ توجیہات متعددہ ہیں۔ کما فی الاشعۃ والتعلیق۔

الفصل الثالث

وفی حدیث نافع قال الترمذی حدیث حسن صحیح غریب۔ حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے قوت المغتذی میں کہا کہ ابن صلاح سے منقول ہے

بحث روایۃ الابناء عن الآباء ۱۲

بحث الخسف والمسخ ۱۲

بحث الوائدۃ والمؤودۃ ۱۲

بحث قول الترمذی حدیث حسن صحیح غریب ۱۲

کہ ترمذی کے اس قول پر اشکال یہ ہے کہ غریب حسن سے قاصر ہے پھر حسن صحیح سے قاصر۔ یہ سب جمع کس طرح ہوا۔ لان فی الجمع بینہما فی حدیث واحد جمع بین نفی ذلک التصور واثباتہ۔ جواب یہ کہ یہ دو قسم کا حکم باعتبار دو اسناد کے ہے کہ حدیث واحد جب دو اسناد سے مروی ہو ایک اسناد حسن ہے دوسری اسناد صحیح۔ تو وہاں حدیث حسن صحیح کہنا بجا ہوگا۔ بعض نے کہا کہ یہاں دونوں سے اصطلاحی معنی مراد نہیں کہ جس سے تعارض ہو بلکہ حسن سے معنی لغوی ای ما تمیل الیہ النفس ولا یأباہ العقل مراد ہے۔ اور صحیح سے معنی اصطلاحی مراد ای الصحیح ہو الحدیث الذی یرویہ متصل الاسناد من اولہ الی منتہاہ بنقل العدل الضابط عن مثلہ ولا یکون شاذا ولا علۃ۔ یا راوی میں مختلف درجہ کی صفات متحقق ہوتی ہیں بعضہا فوق بعض۔ اب ادنی درجہ کی صفات جو صدق وغیرہ ہے اس کے اعتبار سے حسن کہا اور اعلی صفات جو حفظ واتقان ہے اس کے اعتبار سے صحیح کہا ہو۔ فلا تعارض۔ حافظ عماد الدین ابن کثیر نے کہا کہ بعض حدیث جو اعلی ہے وہ صحیح اور جو ادنی درجہ کی ہے وہ حسن۔ اور بعض وہ ہے جس میں حسن وصحت دونوں کا اعتبار ہے اسکو حسن وصحیح کہا گیا جب کہ حلاوۃ وحموضۃ مل کر ایک ثالث کیفیت ای مرۃ ہوتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ دونوں لفظ مرادف ہے لفظ ثانی کو تاکید کیلئے لایا گیا۔ کما یقال صحیح ثابت۔ یا دو حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے مثلا ایک مروی عنہ سے ایک دفعہ اس وقت سنا جب اس کی حالت کمزور تھی پھر جب عدالت وغیرہ کے اعتبار سے اس کی حالت مرتفع ہوگئی اس وقت بھی سنا اس لئے حسن صحیح کہدیا۔ یا ترمذی کے اجتہاد کے اعتبار سے وہ حسن ہو اور ان کے غیر کے نزدیک وہ صحیح ہو۔ یا برعکس ہو اس لئے جمع کردیا۔ یا باعتبار صدق الوصفین علی الحدیث بالنسبۃ الی احوال راویہ ای بعض راوی حسن کے ہیں اور بعض صحیح کے۔ یا باعتبار اسناد کے حسن کہا اور باعتبار حکم کے صحیح کہا ہو۔ یا چونکہ اس حدیث کے ناقلین میں ائمہ حدیث متردد ہیں کہ حسن ہے یا صحیح اس لئے حسن وصحیح کہا اگرچہ حرف تردد ائ او کو لانا چاہئے تھا۔ لیکن اس کو حذف کردیا گیا۔ یا مراد یہ کہ حسن لذاتہ اور صحیح لغیرہ ہے اب بھی کوئی تعارض نہیں۔ یا مراد یہ کہ حسن باعتبار اسنادہ وصحیح ای انہ اصح شئی ورد فی الباب۔ اور غریب بھی دو قسم ہے غریب من جہۃ المتن وغریب من جہۃ الاسناد فحسب المتن حسن او صحیح وحسب الاسناد غریب فالمراد ہہنا ہو القسم الثانی من الغریب۔ ہذا کلہ فی مقدمۃ فتح الملہم من قولہ المتعدد

وفی حدیث ابی الدرداء رض اذا سمعتم برجل تغیر عن خلقہ فلا تصدقوا بہ۔ اشکال یہ کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیائے کرام ریاضات ومجاہدات کے ذریعہ اخلاق رذیلہ میں تغیر نہیں واقع کرسکتے۔ لہذا ان حضرات کا کام سب بیکار ہوا۔ جواب یہ کہ تقدیر دو قسم ہے ایک مبرم جسمیں تغیر وتبدل نہیں۔ دوسری تقدیر معلق یعنی اگر ریاضات کرے تو اس کی تقدیر میں ہے کہ حسن اخلاق اس میں پیدا ہوجائے گا۔ صوفیائے کرام اس تقدیر کے مطابق کام کرتے ہیں۔ یا مراد یہ کہ صوفیائے کرام بھی کسی کی خصلت میں تغیر وتبدل کرکے زائل نہیں کرسکتے بلکہ توجہ کو ہٹا کر بھلائی کیطرف مائل کردیتے ہیں جسکو حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہ العزیز نے اس طرح تعبیر کیا کہ ازالہ نہیں بلکہ امالہ ہے ولللہ درہ۔ مثلا کسی کے اندر وصف شجاعت ہے اس کو قتل مسلم سے ہٹا کر قتل کافر کی طرف مائل کردیا۔ یا مادۂ محبت کو دنیا ومافیہا سے ہٹا کر اللہ ورسول کی طرف مائل کردیا۔ کما فی الملفوظات۔ یا عدم تغیر اس خلق کے متعلق ہے جسپر مجبول ومخلوق ہوا ہے لیکن ریاضات ومجاہدات ومصاحبت وتجربہ وغیرہ سے جو صفت پیدا ہوئی آں نازیں قبیل ست کما فی اشعۃ اللمعات۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم واغفر لنا ما وقع من الخطاء والزلل وما لا ترضی بہ من العمل۔ آمین۔

☆ ☆ ☆

باب اثبات عذاب القبر

واضح ہو کہ عالم مجموعی طور پر تین ہیں اوّل عالم دنیا جس میں عذاب و راحت اولاً بلا واسطہ بدن پر ہوتی ہے اور ارواح بدن کے تابع ہیں اس لئے احکام شرع بھی اعضاء و جوارح کے ظاہری حرکات پر مرتب ہوتے ہیں وان اضرت النفوس خلافہ دوم عالم برزخ شیخ محدث دہلوی نے کہا کہ قبر سے مراد عالم برزخ ہے قال تعالیٰ ومن ورائہم برزخ الی یوم یبعثون۔ اور یہ برزخ دنیا و آخرت کا درمیانی عالم ہے جسکا دونوں سے تعلق ہے قبر سے وہ گڑھا مراد نہیں جس میں دفن کیا جاتا ہے کیونکہ بہت سی میت کا غریق و الحریق والماکول فی بطن الحیوانات کو دفن تو نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ وہ معذب و منعم ہیں اب اس عالم برزخ میں عذاب و راحت کا تعلق اولاً بلا واسطہ ارواح سے ہے اور بدن اس کے تابع ہے، سوم عالم آخرت جو قیامت سے شروع ہوگی وہاں عذاب و راحت بدن و روح میں سے ہر ایک پر بلا واسطہ جاری ہوگی" ہٰکذا قالہ العارف الجامی کما فی فیض الباری۔ اب اگرچہ فرقۂ مبتدعہ میں سے خوارج و اکثر معتزلہ و بعض روافض عذاب قبر کے منکر ہوئے لیکن آیات و احادیث مشہورہ سے عذاب قبر روز روشن کیطرح ثابت ہے کقولہ تعالیٰ الیوم تجزون عذاب الھون الآیۃ میں الیوم سے عالم برزخ میں عذاب قبر مراد ہے اختتام دنیا کے بعد جو عذاب اخروی ہے اگر وہ مراد ہوتا تو الیوم سے تعبیر نہ کرتے و قولہ تعالیٰ وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار یعرضون علیہا غدوا وعشیا۔ یہاں برزخی عذاب مراد ہے کیونکہ اس کے بعد اخروی عذاب کو بیان کیا گیا بقولہ تعالیٰ یوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب، اور اس باب کی تمام احادیث سے بھی عذاب قبر ثابت ہے اس لئے صحابہ و تابعین و سلف صالحین و ائمہ مجتہدین و عامۃ المسلمین کا بھی یہی مذہب ہے کہ عذاب قبر ثابت ہے جس کیلئے حضرت مؤلف نے مستقل باب قائم کیا لیکن اسمیں اختلاف ہے کہ عذاب کس کیفیت سے ہوتا ہے کیا میت کو زندہ کر کے یا اسکی روح کو بمقابلہ عذاب رکھکر یا بنوع دیگر، چنانچہ حق یہی ہے کہ مردہ کو زندہ کر کے عذاب دیا جاتا ہے کما یدل علیہ ظاہر الاحادیث یہ بھی کہا گیا کہ حیات و روح تمام بدن میں دیجاتی ہے جیسا کہ دنیا میں روح کا تعلق تمام بدن سے تھا یا مردہ کے کسی جزو سے تعلق کر دیا جاتا ہے، شوافع گفتہ کہ پروردگار تعالیٰ در مردہ حالتے پیدا کند کہ بداں چیزے از الم و راحت دریابد پھر یہاں مشہور اشکال یہ ہے کہ شاید کہ جسکی بنا پر اکثر معتزلہ و بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار ہی کر دیا وہ یہ ہے کہ ہم تو بسا اوقات کافروں کو قبریں دیکھتے ہیں حالانکہ نہ حیات ہے نہ اور کسی قسم کی سگ اور سانپ بچھو وغیرہ اور نہ کسی قسم کی راحت و آرام جو مومن کیلئے ہونا چاہئے۔ اب بالکل مشاہدہ کے خلاف کیسے تصدیق کی جائے **الجواب** یہ کہ ابھی تین قسم کے عالم کے متعلق بالتفصیل گذر چکا ہے چنانچہ عالم برزخ کے متعلق کہا گیا کہ اس میں عذاب و راحت اولاً بلا واسطہ روح کو ہوتا ہے بدن اسکا تابع ہے عالم دنیا میں تو ابدان جو کالقبور ہیں وہ تو ظاہر اور ارواح مخفی ہیں لیکن عالم برزخ میں معاملہ برعکس ہے اے ارواح ظاہر و ابدان مخفی جیسا کہ دنیا میں عذاب و راحت بدن سے سرایت کر کے روح تک جاتی ہے ایسے ہی برزخ میں عذاب و راحت روح سے سرایت کر کے بدن تک جاتی ہے تو چونکہ وہ عذاب و راحت دراصل روح پر ہے اسلئے مرئی نہ ہوئی جیسا کہ دنیا ہی کے اندر اس کی مثال یہ ہے کہ نائم بوقت نوم خواب ہی میں معذب و منعم ہوتا ہے یہ عذاب و راحت دراصل اسکی روح پر جاری ہوتا ہے بدن اس کے تابع کبھی وہ عذاب و راحت قوی ہو کر اس کے آثار بدن پر بھی نمایاں ہو جاتے ہیں کہ کوئی خواب میں دیکھ رہا ہے کہ کوئی اس کو مار رہا ہے تو وہ نائم چیخنے لگتا ہے اور بالکل تھکا ماندہ سو کر پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے تو اصل میں سب کچھ روح پر گذرا بدن پر بھی آثار ظاہر ہوئے لیکن اس نائم کے پاس جو بیٹھا ہوا اسی کی طرف دیکھ رہا

بحث الاقسام التسعۃ للعالم

بحث دفع الاشکال عن منکری عذاب القبر

اس کو بالکل کوئی پتہ نہیں کہ کون اس کو مار رہا ہے اور کس قسم کے سانپ یا شیر وغیرہ اس کو دوڑا رہے ہیں تو دیکھنے والا نہ سانپ کو دیکھتا ہے نہ مارنے والا کو۔ ایسے ہی عذاب قبر بھی جو دراصل روح پر ہوتا ہے وہ اگر نظر میں آوے تو تعجب کیا۔ ہٰذا من فیوضات الشاہ ولی اللہؒ۔ یا جیسا کہ بیدار آدمی کسی خاص قسم کی فکر سے لذت حاصل کرتا ہے حالانکہ اس کے جلیس کو خبر نہیں۔ اور جیسا کہ جبریل علیہ السلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر ان کو وحی پہونچاتے لیکن حاضرین میں سے کوئی نہیں دیکھتا تھا۔ لہٰذا ہمارے نہ دیکھنے کے باوجود قبر میں سانپ بچھو وغیرہ کے ذریعہ سے عذاب ہونا امر محقق ہے کوئی خیالی بات نہیں۔ نیز جواب یہ کہ حق تعالیٰ نے اپنی کمال حکمت کی بنا پر مؤمنین بالغیب کو غیر سے امتیاز کرنے کیلئے امر آخرت اور اس کے متعلقہ چیزوں کو نظر سے غائب کر دیا۔ اس غائب کرنے سے اس کا عدم لازم نہیں آتا۔ چنانچہ اس معاملۂ آخرت کا اول معاملہ یہ ہے کہ ملائکہ جنت یا جہنم سے کفن وحنوط لیکر قریب الموت کے پاس آکر اس کے قریب بیٹھتے ہیں اور بات چیت بھی کرتے ہیں اور کبھی اس قریب الموت پر سلام دیتے ہیں اور وہ ان کو بلفظہٖ یا باشارت یا بقلبہٖ جواب دیتا ہے۔ کما روی عن بعض المحتضرین یقول علیک السلام ہٰہنا فاجلس وقال محمد بن واسع عند موتہٖ مرحبًا بملائکۃ ربی۔ کما فی قولہ تعالیٰ فلولا اذا بلغت الحلقوم وانتم حینئذٍ تنظرون۔ اب یہ تمام واقعات جو اسی دنیا میں رونما ہونیکے باوجود ہم نہیں دیکھتے کیا ہماری عدم رؤیت سے ان واقعات ہی کا عدم لازم آئے گا ایسے ہی عذاب قبر اگرچہ ہماری نظر و مشاہدہ میں نہ آئے لیکن اس سے عدم ثبوت لازم نہیں۔ نیز جیسا کہ دنیا کے اندر بہت سے ایسے ممالک ہیں جو ہماری نظر سے اوجھل و غائب ہیں اور نہ کسی قسم کے حواس سے معلوم ہیں صرف کسی مخبر صادق کے کہنے پر ہم یقین کر لیتے ہیں، ایسے ہی عذاب قبر اگر ہماری نظر میں نہ آئے تو کیا الصادق المصدوق کی خبر بلکہ آیات قرآنیہ اس کے اثبات کیلئے کافی نہیں ہو سکتی؟ دراصل ہمارے ہی سوء فہم وقلت علم کی بنا پر انکار ہے اور اگر درندہ یا مچھلی وغیرہ کے کھانے کی وجہ سے میت کے اجزاء متفرق ہو گئے ہوں، تاہم ان اجزاء متفرقہ میں حیات دیکر روحانی طور پر عذاب دینا خدا کیلئے کوئی مشکل نہیں۔ ہٰذا کلہٗ فی التعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات وشرح المسلم للنووی۔

پھر قبر کے سوال کے متعلق سیوطیؒ نے ابن عبد البر سے نقل کیا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ سوال مؤمن سے ہوگا اور اس منافق سے ہوگا جو ظاہری شہادت سے منسوب الی الاسلام تھا۔ کافر سے سوال نہ ہوگا کیونکہ یہ سوال تو امتیاز کیلئے ہے کافر مجاہر میں التباس ہی نہیں امتیاز کی کیا ضرورت؟ وکلام ابن القیم مشعرٌ بان السوال مخصوص بالمنافق فقط اور حسن احادیث میں کافر سے سوال کے متعلق آیا ہے سیوطیؒ نے کہا کہ وہاں کافر سے منافق مراد ہے۔ لیکن شاہ انورؒ و بعض محققین کے نزدیک کافر سے بھی سوال ہوگا لقولہ تعالیٰ ویثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت۔ اس کے مقابلہ میں ویضل اللہ الظالمین کو لایا گیا۔ والظالم یعم الکافر والمنافق۔ وقد اخرج الطبرانی بسند حسن وابن حبان فی صحیحہ مرفوعًا واما الکافر فیقال لہٗ آہ آہ واخرج احمد بسند رجالہ رجال الصحیح الحاکم عن براء رفعہٗ وان العبد الکافر الی قولہٖ ویاتیہ ملکان الحدیث۔ اس قسم کی بہت سی آیات واحادیث سے ثابت ہے کہ کافر بھی سوال ہوگا۔ **الجواب**: سوال قبر صرف امتیاز کیلئے نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اظہار شرافت بھی مقصود ہے اور الزام بھی مراد ہو سکتا ہے پھر سوال جسد مع الروح سے ہوگا۔ کما قالہ الشاہ الانورؒ وعند الصوفیۃ انہ بالجسد الثانی دون الترابی۔ ہٰذا فی فیض الباری وحاشیتہ۔

ماکنت تقول فی ہذا الرجل:۔ اس معاملہ کی شہرت اور حضورؐ کے وجود فی الذہن ہونے کی بنا پر اشارہ کیا۔ یا حضورؐ کی صورت مثالیہ قبر میں لاکر اشارہ کیا۔ یا تمام حجاب اٹھا کر اشارہ کیا جاوے۔ کما فی الاشعۃ۔

بحث السوال من الکافر ہذا الرجل ما کنت تقول فی

وفی حدیث عائشۃ رض فقال نعم عذاب القبر حق :- اس حدیث میں تو یہودی عورت نے جو عذاب قبر کے متعلق کہا تھا اس کو برقرار رکھا اور مسلم و احمد کی روایت میں ہے کہ حضور ص نے انکار کر دیا حیث قال کذب یہود لا عذاب دون عذاب القیامۃ - جواب یہ کہ نووی رح نے تبعاً للطیبی رح فرمایا ہے کہ یہاں دو مختلف قصے ہیں کہ اول مرتبہ جو یہودیہ آئی تھی حضور ص نے اپنے عدم علم کی بنا پر انکار فرمایا تھا پھر حضور ص کو اطلاع دی گئی لیکن عائشہ رض کو وہ معلوم نہ تھا پھر وہ یہودیہ جب ثانی مرتبہ آئی تو عائشہ رض نے انکاری جواب دیا ہے تب حضور ص نے عائشہ رض سے فرمایا کہ بان الوحی نزل باثباتہ ، جب اقرار و انکار دو واقعہ کے متعلق ہے فلا تعارض - اور حافظ ابن حجر رح سے یہ جواب منقول ہے کہ حضور ص نے اولاً وقوع عذاب القبر علی الموحدین کا انکار فرمایا تھا پھر جب اطلاع ملی کہ قد یقع عذاب القبر علی من یشاء اللہ منہم - تو حضور ص کو جزم آیا لہٰذا استعفار بھی کرتے تھے - کما قال التورپشتی رح روی الطحاوی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع یہودیۃ فی بیت عائشۃ رض تقول انکم تفتنون فی القبور فقال النبی صلعم انما تفتن الیہود قالت عائشۃ رض فلبثت لیالی ثم قال النبی علیہ السلام لشعرت انہ اوحی الی انکم تفتنون فی القبور - عن شرح المصابیح - کما فی التعلیق -

وفی حدیث زید بن ثابت رض فلولا ان لا تدافنوا - الحدیث ، اشکال یہ ہوتا ہے کہ عذاب قبر تو دفن پر موقوف نہیں جیسا کہ بالتفصیل گذر چکا کہ عالم برزخ کا عذاب بعد الموت قبل القیامۃ میت جہاں بھی ہو جس کیفیت میں بھی ہو ، فی بطون الارض او فی بطون الحیوانات او البحار ، اینما تکونوا یدرککم عذاب القبر - لہٰذا یہاں کس طرح کہا گیا کہ عذاب کو اگر تم سنتے تو دفن نہ کرتے کما ہو الحاصل ہنا جس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ عذاب دفن ہی پر موقوف ہے - جواب یہ کہ مراد یہ ہے کہ اگر تم عذاب قبر کو سنتے تو تم کو ایسا خوف دہشت و تحیر لاحق ہوتا کہ تم بیہوش و بے عقل ہو کر دفن پر قوت و دفن کی فرصت ہی نہ پاتے - چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ میت کی چیخ و پکار کو سب سنتے ہیں سوائے جن و انسان کے ورنہ کارخانہ معیشت درہم و برہم ہو کر معطل و منقطع ہو جاتا - پس ترک دفن نہ از جہت خوف عذاب است زیرا کہ خوف عذاب بر دفن موقوف نیست بہر جا کہ میت بہر کیف کہ باشد عذاب قبر لاحق شود بلکہ ترک دفن بسبب فوات عقل و ہوش ست بحیثیکہ نزدیک میت نمی توانید آمد تا بجہیز و تکفین کردہ دفن کند - یا مراد یہ کہ مقابر میں زیارت کیلئے لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے اب اگر عذاب قبر کو سنا جاتا تو لوگ اپنے مردوں کو مکانوں سے دور کسی صحرا میں ڈالتے تاکہ آنجا نرود و نشنود عذاب ایشاں را و مطلع نگردد بر عیب ایشاں - زیرا کہ طبائع زندگاں مجبول ست بر پوشیدن عیب مردہائے خود - کما ورد فی الشرع ایضاً انہ علیہ السلام قال اذکروا موتاکم بالخیر - یا مراد یہ کہ اگر تم عذاب قبر کو سنتے تو تمہارا حال نفسی نفسی کا ہوتا پھر دوسروں کا کام حتی کہ دفن کے کام کو بھی چھوڑ دیتے - لہٰذا کذا فی التعلیق الصبیح والاشعۃ

الفصل الثانی

وعنہ ثم سلوا اللہ لہ بالتثبیت فانہ الان یسأل - یعنی مراد یہ کہ تم یہ دعا پڑھو :- ثبت اللہ بالقول الثابت - چنانچہ بعد دفن یہ دعا و طلب تثبیت میت کے سرہانے میں کھڑے ہو کر پڑھنا اکثر شوافع و بعض احناف کے نزدیک مستحب ہے جسکے الفاظ یہ ہیں :- یا فلان بن فلان اذکر العہد الذی خرجت علیہ من الدنیا شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وان محمداً عبدہ ورسولہ وان الساعۃ آتیۃ لا ریب فیہا وان اللہ یبعث من فی القبور فلن رضیت باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد نبیا ورسولا وبالکعبۃ قبلۃ وبالقرآن اماما وبالمسلمین اخوانا فان اللہ لا الہ الا ہو رب العرش العظیم - چنانچہ اس کے متعلق ایک حدیث بھی ابو امامہ رض سے مروی ہے اگرچہ وہ قائم الاسناد نہ ہو - لیکن دیگر شواہد احادیث کی بنا پر اہل شام اس پر زمانہ قدیم

ہی سے عمل کرتے چلے آئے ہیں۔ ہٰذا الکلام علی ما قالہ النووی۔ خواندن ابتدائے سورہ بقرہ الی قولہ تعالیٰ وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ اور اخیر سورۂ بقرہ اٰمَنَ الرَّسُوْلُ سے اخیر تک یہ بھی وارد ہوا ہے۔ کما فی سنن البیہقی ان ابن عمر استحب ان یقرأ علی القبر بعد الدفن اول سورۃ البقرۃ وخاتمتہا۔ اگرچہ قبرستان میں قرآن مجید بجہر پڑھنے میں سوء ادب ہے لیکن مختار یہ ہے کہ خواندن قرآن بر سر قبر مکروہ نیست خلافاً لبعضہم۔ کذا قالہ الشیخ ابن الہمام صاحب فتح القدیر۔ ہٰذا کلہ فی التعلیق الصبیح والاشعۃ وغیرہ والتفصیل فی الفقہ لیس ہٰذا موقعہ۔

وفی حدیث ابی سعید رض یُسَلَّطُ علی الکافر تسعۃ وتسعون تنیناً۔ وہو نوع من الحیات کثیرۃ السم وکبیرۃ الجثۃ یعنی اژدہا۔ اور یہاں جو ننانوے ۹۹ کی عدد اور ترمذی میں ستر کی عدد ہے یہ سب مبالغہ کیلئے ہیں اس عدد کا خاص فائدہ صرف شارع سے معلوم ہو سکتا ہے نیز یہ بھی احتمال ہے کما قالہ الطیبی رح فی شرحہ کہ حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے ایک سو رحمت پیدا کی ہے اس سے صرف ایک کو دنیا میں بھیجا جس سے دنیا میں ایک دوسرے کو محبت کرتے ہیں اور ننانوے ۹۹ رحمت آخرت کیلئے جمع کر رکھا ہے۔ اور کافر بے خدا کے اوامر و نواہی کے مطابق کام نہیں کیا تو آخرت کیلئے جو ننانوے ۹۹ رحمت ہیں ہر رحمت کے بدلہ میں ایک ایک سانپ اسکو ڈستا رہے گا۔ نیز احتمال یہ کہ خدائے تعالیٰ کیلئے ننانوے اسمائے حسنیٰ ہیں ہر ایک پر ایمان لانا چاہیئے لیکن کافر جب ہر ایک کا انکار کر دیا تو ہر ایک کے مقابلہ میں ایک ایک اژدہا اس پر مسلط کر دیا جائے گا۔ امام غزالی رح نے کہا کہ دنیا عالم صورت ہے اور آخرت عالم معنے اور دنیا میں انسان کے اندر اخلاق ذمیمہ باعتبار اصول ممکن ہے کہ علم شارع میں ننانوے ہوں جن کو بعد التداخل والادغام ستر بھی بنا سکتا ہے اس لئے اس عدد کو ذکر کیا گیا۔ یہ نفس عدد کے متعلق بحث ہے۔ پھر عدد میں جو دو قسم کی عدد وارد ہوئی قال الترمذی سبعون بدل تسعۃ وتسعون۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے جو ابھی امام غزالی رح سے منقول ہوئی کہ اصول اخلاق ذمیمہ مفصلاً ننانوے ہیں اور اجمالاً ستر ہیں اس لئے دو عدد وارد ہوئی۔ یا دونوں سے بیان کثرت مراد ہے۔ کما مر تحت قولہ علیہ السلام الایمان بضع وسبعون شعبۃ او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ لہٰذا دونوں عدد میں کوئی تنافی نہیں یا معذبین ای کافرین کے اختلاف احوال کی بنا پر مختلف عدد وارد ہوئی فان الامام الغزالی رح صرح بان عذاب الکافر الفقیر اہون من عذاب الکافر الغنی۔ کذا فی المرقاۃ۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کما قالہ العلامۃ الکاندھلوی رح انہ ورد فی الحدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ فالکافر لما کفر بجمیع شعبہ سلط علیہ سبعون تنیناً بعدد شعب الایمان۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ ہٰذا کلہ فی التعلیق الصبیح والاشعۃ واللمعات وغیرہ۔ اللّٰھم انی اعوذ بک من عذاب القبر۔

بحث فی حکمۃ تسعۃ وتسعون او سبعون تنیناً ۱۲

بَابُ الْاِعْتِصَامِ بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ

بحث تحریف السنۃ والبدعۃ وترکہا الاقسام ۱۲

الاعتصام چنگ زدن۔ کما فی الصراح ای الاستمساک کما فی قولہ تعالیٰ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ای تمسکوا بالقرآن والسنۃ (عن الطیبی) واعتصام بکتاب وسنت اعتقاد آوردن بحقیقت آں وعمل کردن ست بآنکہ دراں واقع شدہ ودور بودن از بدعت ومذاہب باطلہ۔ اور کتاب سے تو قرآن مجید مراد ہے اور سنت بمعنی سیرت وطریقہ مسلوکہ دریں آمدہ وبمعنی آنچہ مواظبت کردہ بر آں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدون وجوب آں۔ اور مراد یہاں وہ اوامر ونواہی ہیں جو غیر قرآن میں ہیں کیونکہ سنت بمقابلہ کتاب لائی گئی کما فی الاشعۃ۔ او المراد بالسنۃ اقوالہ وافعالہ واحوالہ المعبر عنہا بالشریعۃ والطریقۃ والحقیقۃ (عن المرقاۃ) پھر ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ ما تلقی الینا من الاوامر والنواہی والوعد والوعید سمی شریعۃ والتخلق بہا یسمی طریقۃ۔ ای اوامر ونواہی کا عادی وخوگر بن جانا طریقت ہے تم الفوز

بالمقصد الاسنی المآرب الاعلی السنی حقیقتہ۔ کما فی فیض الباری جب یہاں سنت کے متعدد معانی بیان ہوئے لہٰذا اس کے بالمقابل بدعت کے معانی بھی جاننا چاہئے کہ البدعۃ ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن النبی علیہ السلام من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ او استحسان وجعل دینا قویما وصراطا مستقیما۔ کما فی البحر الرائق وردالمحتار۔ وقیل البدعۃ السیئۃ ہی التی لیس لہا من الکتاب والسنۃ اصل وسند ظاہرا وخفی ملفوظا او مستنبط۔ کما فی مجالس الابرار ص۱۳۱۔ وقیل البدعۃ لہا معنیان احدہما لغوی وہو عام ای المحدث مطلقا۔ والثانی شرعی خاص ای الزیادۃ فی الدین او النقصان منہ بعد الصحابۃ بغیر اذن من الشارع لا قولا ولا فعلا ولا امر بہا ولا اشارۃ۔ کما فی مجالس الابرار ص۱۳۲ قال النووی رح البدعۃ کل شیء عمل علی غیر مثال سبق وفی الشرع البدعۃ احداث مالم یکن فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما فی حاشیۃ المشکوۃ عن المرقاۃ۔ اس منقول عن النووی رح کے معنے کر کے حدیث میں جو کل بدعۃ ضلالۃ فرمایا گیا وہ عام مخصوص منہ البعض ہے۔ چنانچہ بعض کے کلام سے بدعت کی دو قسم ہونی ثابت ہے کما قال الجزاری فی النہایۃ۔ البدعۃ بدعتان بدعۃ ہدیٰ وبدعۃ ضلالۃ۔ فما کان فی خلاف امر اللہ ورسولہ فہو فی حیز الذم والانکار وما کان واقعا تحت عموم ما ندب اللہ الیہ وحض اللہ ورسولہ فہو فی حیز المدح کما فی النہایۃ ص۹۶۔ وکما قال الشافعی رح ما احدث مما یخالف الکتاب او السنۃ او الاثر او الاجماع فہو ضلالۃ وما احدث من الخیر ولا یخالف شیئا من ذلک فلیس بمذموم۔ کما فی حاشیۃ المشکوۃ عن المرقاۃ۔ از شیخ محدث دہلوی رح منقول ست، بدانکہ ہر چہ پیدا شدہ بعد از پیغمبر بدعت ست واز آنچہ موافق اصول وقواعد سنت اوست وقیاس کردہ شدہ است بران، آن را بدعت حسنہ گویند وآنچہ مخالف آں باشد بدعت سیئہ خوانند وکلیت کل بدعۃ ضلالۃ محمول بریں ست ای بر بدعت سیئہ کما فی الاشعۃ۔ ومن ہہنا سمعت قول عمر رض فی قیام رمضان نعمۃ البدعۃ ہذہ کما فی بعض حواشی المشکوۃ عن المرقاۃ۔ وقال الشیخ عز الدین ابن عبد السلام فی آخر کتاب القواعد، البدعۃ خمسۃ اقسام۔ اما واجبۃ کہ بداں معرفت آیات واحادیث حاصل گردد وحفظ غرائب کتاب وسنت ودیگر چیزہائے کہ حفظ دین وملت بداں موقوف بود کالاشتغال بالنحو والصرف اللذان یفہم بہما کلام اللہ ورسولہ لان حفظ الشریعۃ واجب ولا یتاتی الا بذلک فیکون من مقدمۃ الواجب، ومنہا تدوین اصول الفقہ والکلام واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجیۃ والمجسمۃ، والرد علی ہؤلاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ۔ واما مندوبۃ ای کل احسان لم یعہد عینہ فی عہد النبی ع کالاجتماع علی التراویح وبناء المدارس الدینیۃ والرباط والکلام فی التصوف المحمود۔ واما مباحۃ کالتوسع فی لذائذ المآکل والمشارب والمساکن۔ واما مکروہۃ کزخرفۃ المساجد (ای للفخر والمباہات) اب بدعت جو خاص اصطلاح شرع کے موافق ہے کما فی البحر الرائق وردالمحتار ہی ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن النبی علیہ السلام الخ اس کے کل افراد بدعت سیئہ وضلالہ ہیں۔ وہذہ البدعۃ ہی المراد فی الحدیث۔ اور بدعت بمعنی لغوی ای احداث مالم یکن فی عہد رسول اللہ ص۔ یہ بدعت عام ہے اور اقسام مذکورہ کی طرف منقسم ہے۔ کما قالہ صاحب مجالس الابرار۔ اب اشتباہ نہ ہونا چاہئے کہ حدیث میں کون سی بدعت مراد ہے واقسام کس بدعت کے ہیں ہذا کلہ فی المجالس والتعلیق والاشعۃ وحاشیۃ المشکوۃ۔ فحاصل الکلام فی البدعۃ من ہذہ الاقوال ان ما احدث بعد الازمنۃ الثلثۃ المشہود لہا بالخیر اذا لم یکن لہ اصل فی الشرع وجعلہ الناس عبادۃ فہو بدعۃ سیئۃ قبیحۃ۔ ثم المراد من الاصل ہو الدلیل الخاص من الادلۃ الاربعۃ من الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس وہو لم یوجد فی ہذا الاصل صراحۃ او اشارۃ او دلالۃ او اقتضاء او استنباطا یعنی جو قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد محدث ہوا ہو جس کیلئے شرع میں کوئی اصل نہ ہو یعنی شریعت کی کسی دلیل سے صورۃ مذکورہ میں سے کسی صورت سے ثابت نہ ہو وہ بدعت ہے۔ اب اسی ازمنۂ ثلثہ میں جو امر اس لئے نہیں پایا گیا کہ اسی زمانہ میں اس امر کا سبب ہی متحقق نہیں ہوا تھا۔ پھر اسی ازمنہ کے بعد تحقق سبب کیوجہ سے

وہ امر حادث ہو یا یہ بدعت مندوبہ ہے کنصب الدلائل علی الفرق الضالۃ للرد علیہم ولحفظ الدین وکالاذکار المخصوصۃ المعروفۃ بین مشائخ الصوفیۃ لتزکیۃ الباطن۔ یہ سب بدعت مندوبہ میں شامل ہیں۔ کیونکہ اسی ازمنۂ ثلثہ میں وہ فرق ضالہ نہیں تھے کہ رد کرنا پڑے بعد میں جب پیدا ہوئے تو رد کیا گیا۔ اور اسی زمانہ میں وہ حضرات ببرکۃ صحبۃ النبی ﷺ مزکی تھے اس لئے ان اشغال کی ضرورت نہ تھی۔ جب بعد ہوتا گیا ضرورت ہوتی گئی کیونکہ حفظ دین من الفرق الضالۃ وتزکیہ باطن واجبی امر ہے ومقدمۃ الواجب واجب۔ کما فی مسلم الثبوت وغیرہ

وفی حدیث النسائی وقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر:۔ یہاں عصمت انبیاء کی بحث ہے وحقیقۃ العصمۃ ان لا یخلق اللہ الذنب فی العبد مع بقاء القدرۃ والاختیار علیہ لانہا خاضعۃ فی نفس الشخص ویدیہ ولسانہ ویمتنع بسببہا صدور الذنب عنہ کما قیل لانہ لو کان الذنب ممتنعا لما صح تکلیف ترک الذنب کالاعمی لا ینہی عن النظر۔ اس وجہ سے کہ حقیقۃ عصمۃ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اگرچہ اسکو گناہ پر قدرت واختیار رہتا ہے، اس لئے امام ابو منصور رح نے کہا کہ عصمت مکلف ہونے کو زائل نہیں کر دیتی بلکہ وہ معصوم ہونے کے باوجود مکلف رہتا ہے۔ کما فی شرح الفقہ الاکبر ص۱۸۱ اب اس میں مذاہب یہ ہیں کما قالہ العلامۃ التفتازانی کہ انبیاء کرام قبل النبوۃ وبعد النبوۃ کفر سے تو بالاجماع معصوم ہوتے ہیں۔ واما الصغائر فیجوز صدورہا عمدا عند الجمہور ویجوز سہوا بالاتفاق الا ما یدل علی الخسۃ۔ ہذا کلہ بعد الوحی کما فی حاشیۃ فیض الباری عن العلامۃ۔ لیکن فیض الباری میں ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک انبیاء کرام سے وقوع صغائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ سہوا جائز ہے بلکہ عمدا بھی۔ اور ماتریدیہ مطلقا نفی کرتے ہیں کما فی حاشیۃ عن عقیدۃ السفارینی کما منعہ الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائینی والقاضی عیاض۔ واختارہ تقی الدین السبکی۔ یہ تو صغائر کے متعلق ہے اور کبائر کے متعلق علامہ تفتازانی نے کہا کہ اما قبل الوحی فلا دلیل علی امتناع صدور الکبیرۃ۔ اور بعد الوحی کے متعلق علامہ نے کہا کہ فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیائے کرام تعمد کبائر سے معصوم نہیں۔ بدلیل قصۂ آدم علیہ السلام حیث ارتکب المنہی عنہ ای اکل الشجرۃ والمرتکب لمعاص، نیز حضور ﷺ کے لئے کہا گیا کہ غفر لک ما تقدم من ذنبک وما تأخر۔ اور مغفرت ذنوب وجوب ذنوب کا تقاضا کرتا ہے لہذا معصوم نہیں۔ لیکن عند جمہور اہل السنۃ ان الانبیاء معصومون عن تعمد الکبائر۔ ورنہ اگر امت کی طرح وہ حضرات بھی تعمد کبائر سے معصوم نہوں تو امتیازی شان کیا ہوگی۔ **الجواب** حشویہ نے جو قصۂ آدم ع کی آیت قرآنیہ پیش کی جواب یہ کہ اگرچہ وہ قطعی الثبوت ہے لیکن ظنی الدلالۃ ہے ای الدلالۃ علی عدم العصمۃ ظنیۃ۔ کیونکہ ان آیات کیلئے محمل آخر نکالنے کی گنجائش ہے کہ آدم علیہ السلام سے وہ اکل شجرہ کا کام اس وقت صادر ہوا جبکہ وہ نبی نہ تھے یا نبی تو تھے لیکن وہ نہی تنزیہی تھی۔ اب مرتکب تنزیہی کو جو بعض آیات میں ظالم وخاسر کہا گیا واستادغی وعصیان کہا گیا یہ سب اس بنا پر ہے کہ حسنات الابرار سیئات المقربین، ومقربان را بیش بود حیرانی۔ اس قاعدہ کی بنا پر تمام انبیاء سے جو بعض کام صادر ہونے پر ملامت کی گئی جسکو حشویہ دلیل میں پیش کرتے ہیں، سب کا جواب اجمالا ہو گیا کہ دراصل بات یہ ہے کہ حسنات الابرار سیئات للمقربین۔ یا اگر مان لیا جائے کہ نہی للتحریم تھی لیکن یہ اکل شجرہ نسیانا تھا لقولہ تعالیٰ فنسی ولم نجد لہ عزما یا اگر تسلیم کیا جائے کہ اکل شجرہ نسیانا نہیں تھا بلکہ قصدا تھا تو جواب یہ کہ آدم ع کے اجتہاد میں خطا واقع ہوئی بانہ ظن ان النہی للتنزیہ۔ یا یہ گمان کیا کہ خداوند تعالیٰ نے خاص معین درخت سے منع کیا تو آدم ع اس نوع کے دوسرے درخت سے کھایا ہو حالانکہ منع نوع درخت سے تھا۔ ہذا کلہ فی البیضاوی فراجعہ ان شئت التفصیل۔ اور حشویہ نے جو قد غفر لک ما تقدم من ذنبک وما تأخر کو لایا، جواب یہ کہ کما قال الشاہ الانور رح کہ معصیت اور ذنب میں فرق ہے وہنا مراتب بعضہا فوق بعض ووضع لکل لفظ، فالمعصیۃ عدول عن الحکم والخلاف عن الطاعۃ ومخالفۃ فی الامر، فہذا اشد المراتب۔ وترجمتہ،

عصمت انبیاء والاختلاف فیہا

فی الہندیۃ نافرمانی، ثم الخطاء ہو ضد الصواب وترجمتہ فی الہندیۃ نادرست۔ ثم الذنب ہو اخف المراتب معناہ العیب اب اشکال ہی نہ ہوگا کیونکہ مغفرت ذنوب کا ذکر ہے اور ذنوب بھی حضورؐ کے۔ لہٰذا حضورؐ کی ذات شریف وشان رفیع کے اعتبار سے جو عیوب ہوئے اس کی مغفرت کا ذکر ہے۔ لہٰذا یہ حسنات الابرار سیئات المقربین کے قبیل سے ہوگا کہ حضورؐ کی ذات شریف کے اعتبار سے عیب شمار کیا گیا ہے ورنہ فی نفسہٖ حسنات ہیں۔ اب اس آیت میں صغائر وکبائر کا ذکر ہی نہیں کیونکہ وہ دونوں معصیت کی قسمیں ہیں۔ کما فی فیض الباری۔ پھر یہاں دو اشکال ہیں۔ اوّل یہ کہ انبیاء کرام تو سب معصوم ہیں حضورؐ کی تخصیص کیوں کی گئی۔ جواب یہ کہ نفس مغفرت جو ہر نبی کیلئے عام ہے اس کو یہاں حضورؐ کیلئے خاص نہیں کیا گیا۔ ہاں اعلان مغفرت حضورؐ کیلئے خاص کرکے واقع ہوا ہے۔ اب اعلان مغفرت کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ کیلئے کچھ خصوصیات ہیں ای شفاعت کبریٰ ومقام محمود وغیرہ۔ اگر اعلان نہ کرتے تو دیگر انبیاء کی طرح اپنے ذنوب کو یاد کرکے قلبی گھبراہٹ کیوجہ سے اپنے خصوصی حق کیطرف پیش قدمی نہ کرتے۔ اب اعلان کرکے حضورؐ کو مطمئن بنا دیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب دیگر انبیاء کرام پر شفاعت کبریٰ کو پیش کیا جائے گا تو فرمادیں گے کہ ایتوا محمداً فانہ قد غفر لہٗ ما تقدم من ذنبہٖ وما تأخر۔ کما فی الفیض۔ اشکال دوم یہ کہ مغفرت ماتاخر کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے۔ کیونکہ مغفرت کیلئے تو اوّلاً ذنوب متحقق ہونا چاہئے۔ جواب یہ کہ کما ارتضاہ علامۃ التوربشتی رح فی شرح المصابیح کہ مغفرت اوّلاً وجود ذنب کا تقاضا نہیں کرتا ہے بل المغفرۃ علی ما یاتی بمعنی ان صدر عنک ذنبٌ لن نواخذہ منک فالمغفرۃ بمعنی عدم المواخذۃ۔ یا جواب یہ کہ ذنوب ماتاخر اگرچہ خارج میں وجود نہیں لیکن علم خداوندی میں تو سب موجود ہے فصحت المغفرۃ علی الجمیع دفعۃً۔ یا جواب یہ کہ مغفرت تو اُخروی معاملہ ہے۔ اور آخرت میں جاکر تو تمام چیزوں ماضیہ بنجاتی ہیں وان کان فی الدنیا بعضہا ماضیۃ وبعضہا مستقبلۃ۔ اور شاہ انور رح نے حضرت شاہ ولی اللہ رح سے نقل کیا کہ وعدۂ مغفرت کا مقتضیٰ عدم عمل وترک احتیاط نہیں بلکہ زیادتی عمل واحتیاط اس کا مقتضیٰ ہے وکذا قال النبی علیہ السلام حین سُئل عن عبادتہ مع مغفرتہ، افلا اکون عبداً شکوراً۔ فمقتضی المغفرۃ ہو الازدیاد فی العمل شکراً کما قیل فی البدریین اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم۔ یہاں ایضاً مقتضی المغفرۃ ہو الازدیاد فی العمل لاسقوط التکلیف عنہم۔ کما فی فیض الباری۔

کان العبد مادام عاقلاً بالغاً لا یصل الی مقام یسقط عنہ الامر والنہی۔ لقولہ تعالیٰ واعبد ربک حتی یأتیک الیقین۔ فقد اجمع المفسرون علی ان المراد بالیقین ہو الموت فلا یسقط امر العبادۃ الی الموت۔ وذہب بعض اہل الاباحۃ الی ان العبد اذا بلغ غایۃ المحبۃ وصفا قلبہ من الغفلۃ واختار الایمان علی الکفر سقط عنہ الامر والنہی ولا یدخل النار بارتکاب الکبائر۔ وذہب بعضہم الی انہ یسقط عنہ العبادات الظاہرۃ ویکون عبادتہ التفکر وتحسین الاخلاق الباطنیۃ لقولہ علیہ السلام اذا احب اللہ عبداً لم یضرہ ذنبٌ لکن ہذا کلہ کفر وزندقۃ وضلالۃ لانہ مخالف للآیات والاحادیث والاجماع والقیاس فقال الغزالی رح قتل ہذا اولی من قتل مائۃ کافر۔ **الجواب**: حدیث کے معنے یہ ہیں کہ خدائے تعالیٰ اسکو گناہوں سے بچاوے گا فلم یلحقہ عار العیوب ووفقہ التوبۃ بعد المعاصی۔ اور بعض صوفیہ نے جو کہا کہ سالک جب مقام معرفت میں پہنچتا ہے تو اس سے تکلیف عبادۃ ساقط ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ تکلیف کلفۃ بمعنی مشقت سے ماخوذ ہے عارف سالک کو عبادت میں وہ مشقت نہیں رہتی بلکہ لذت آتی ہے۔ کما فی شرح الفقہ الاکبر ص۱۴۹

وفی حدیث ابی موسیٰ رض فکانت منہا طائفۃ طیبۃ قبلت الماء: الحدیث۔ اشکال یہ کہ کما ہو مروی عن المنظر کہ زمین تو تین قسم کی ذکر کی۔ قبلت الماء، وامسکت الماء، وقیعان لا تمسک الماء۔ اور لوگوں میں سے صرف دو قسم کا ذکر ہے، من فقہ فی دین اللہ الخ اور من ابی ولم یرفع بذلک رأساً تجرد لتقبل التلقین۔ اب مثال اور

مثل لہٗ میں بظاہر مناسبت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ زمین کا اوّل اور ثانی قسم منتفع بہ ہونے کی حیثیت سے ایک قسم کیطرح ہے لہٰذا زمین مجموعی طور پر دو قسم کی ہوئی منتفع بہ و غیر منتفع بہ ایسے ہی لوگ بھی دو قسم پر ہیں احدہما ممّا ینتفع بہ والثانی لا ینتفع بہ یا جواب یہ کہ دراصل لوگ بھی تین قسم پر ہیں۔ اوّل جو اس قدر علم دین قبول کرتے ہیں کہ جس سے خود عمل کر سکے۔ لیکن وہ فتویٰ و تدریس کے قابل نہیں ہوتے ہیں۔ ثانی جو فتویٰ و تدریس و تعلیم کے بھی قابل ہیں۔ ثالث جو علم دین کو قبول ہی نہ کرے۔ کما فی التعلیق۔ اور شیخ دھلوی نے کہا کہ قلت المارفانت الکلار والعشب الکثیر سے فقہائے مجتہدین و علمائے متقنین و محققین مراد ہیں جن کے اجتہاد و نظر و فکر کے مسائل سے تمام دنیا سیراب ہے۔ اور امکث المارفنفع اللہ بہا الناس سے وہ محدثین و حفاظ حدیث مراد ہیں جنہوں نے احادیث جمع و ضبط کر کے اُمت تک پہنچا دی ہیں۔ اور قیعان سے وہ لوگ مراد ہیں کہ جو نہ جامع احادیث ہیں اور نہ مستنبط و مجتہد۔ کما فی اشعۃ اللمعات۔

وفی حدیث المقداد رض فلہ ان یعقلہم بمثل قراہ۔ یہ حکم اُس مضطر کیلئے ہے کہ اگر نگیرد خوف ہلاک دارد۔ یا حضورؐ جو لشکر بھیجتے تھے بوادی میں بازار نہ ہونے کی وجہ سے وہ حزید کرنہ کھا سکتے تھے ان غازیوں کی مہمانی کے متعلق سختی کا حکم دیا گیا۔ شاید یہ اُن عقوبات میں سے ہے کہ جو مال کے متعلق بطور زجر دیے گئے تھے پھر منسوخ ہو گئے کالامر بتحریق متاع الغال واخذ نصف المال من مانعی الزکوٰۃ۔ یا یہ حکم اُن اہل ذمہ پر ہے کہ جن پر اُن مسلمانوں کی ضیافت مشروط تھی جو اُن کے پاس ہو کر گذرے۔ کما فی الاشعۃ والتعلیق وحاشیۃ المشکوٰۃ۔

الفصل الثانی

وعنہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین۔ تورپشتی رح نے کہا کہ خلفائے راشدین سے خلفائے اربعہ مراد ہیں جن کی ترتیب یہ ہے کہ افضل الناس بعد رسول اللہ صلعم ابو بکر الصدیق رض ثم عمر بن الخطاب رض ثم عثمان بن عفان ثم علی بن ابی طالب رض۔ وہٰذا الترتیب ہو ما علیہ اکثر اہل السنۃ، وجمیع الروافض واکثر المعتزلۃ یفضلون علیاً علی ابی بکر رض وروی عن ابی حنیفۃ رض تفضیل علی رض علی عثمان رض والصحیح ما علیہ جمہور اہل السنۃ وہو الظاہر من قول ابی حنیفۃ رض علی ما رتّب ہہنا۔ وفی شرح العقائد، علی ہذا الترتیب وجدنا السلف کما فی الفقہ الاکبر وشرحہ ص۔ اور تورپشتی رح نے جو کہا کہ یہاں خلفائے اربعہ مراد ہیں۔ دلیل یہ کہ دوسری حدیث میں ہے، الخلافۃ بعدی ثلثون سنۃ۔ اور یہ ثلثون سنۃ خلافت علی رض پر ختم ہے لہٰذا یہاں خلفاء اربعہ مراد ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان خلفائے اربعہ کے علاوہ اور کسی کے اندر خلافت ہی متحقق نہ ہوگی۔ لانہ ورد فی الحدیث انہ علیہ السلام قال یکون فی امتی اثنا عشر خلیفۃ۔ اب یہاں جو چار کو خاص طور پر خلفاء کہا گیا اس کی وجہ اُن کی تعظیم شان و تصویب رائے و تفوق کو بیان کرنا ہے۔ اسی وجہ سے تو راشدین المہدیین" کی خاص صفت لائے اب اُن خلفاء اربعہ کی سنت حضورؐ کی سنت کے مقابلہ میں ذکر کرنے کی دو وجہ ہیں۔ اوّل یہ کہ حضورؐ کو معلوم تھا کہ یہ خلفاء اربعہ حضورؐ کی سنت سے استنباط کر کے جو اجتہاد کریں گے اس میں خطا نہیں کریں گے۔ ومن ہذا الباب قال ابی بکر رض بمانعی الزکوٰۃ۔ دوم یہ کہ حضورؐ کو معلوم تھا کہ حضورؐ کی بعض سنت حضورؐ کے زمانہ مبارکہ میں اتنی شائع نہیں ہوگی جسقدر اُن کے زمانہ میں ہوگی۔ ومن ہذا الباب منع عمر رض عن بیع امہات الاولاد۔ کما فی التعلیق الصبیح، والاشعۃ۔

وفی حدیث عبد اللہ بن عمر رض لا یؤمن احدکم حتی یکون ہواہ تبعاً لما جئت بہ۔ قال المظہر یجوز ان یحمل ہذا علی نفی اصل الایمان ای منافقین کی طرح اکراہ و خوف تلوار کی بنا پر نہیں۔ بلکہ اعتقاد کامل کے ساتھ، اگر ما جئت بہ کا تابع و مقتدی نہ ہوگا وہ مؤمن بھی نہیں۔ لہٰذا اصل ایمان کی نفی ہوئی ہے۔ اور تورپشتی رح نے کہا کہ الحدیث محمول علی نفی کمال الایمان اتساعاً کما فی قولہ علیہ السلام لا یؤمن حتی یأمن جارہ بوائقہ۔ اس نفی کو کمال پر

محمول کرنے کی دو وجہ ہیں: اوّل یہ کہ اپنی مالوفات کے ساتھ موافقت کے ساتھ ماجئت بہ کی موافقت و متابعت اس وقت ہوگی کہ جب انسان کدورت نفس سے پاک ہو کر صفات نورانیہ و قوت روحانیہ کے ساتھ آراستہ ہو اور یہ حالت بہت ہی نادر الوقوع ہے الّا فی المحفوظین من اولیاء اللہ تعالیٰ۔ چونکہ حدیث میں جو تابع ہونے کا مرتبہ بتایا گیا جب وہ ایک صفت کمال ای نورانی و روحانی قوت پر موقوف ہے تو جسکو وہ صفت کمال نہ ہونے کی وجہ سے حدیث کا وہ مرتبہ بھی حاصل نہ ہوگا تو وہ کامل الایمان نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ انسان جب میّال الی الشہوات واستیغار اللذات پر مجبول و مخلوق ہے لہٰذا اس کو دبانے کیلئے نفس میں جاذبۂ قویہ و ایمان کامل کی ضرورت ہے جسکے بغیر ایمان کامل نہ ہوگا۔ اور ھو لا یتعاکہا ذکرہ ھو تابع لہٗ کیونکہ قرآن سے ہوا معبود ہونا اور حدیث تعس عبد الدینار سے ہوا مالک ہونا سمجھا گیا تو اس مالک و معبود کو تابع بنانے کے متعلق جو کہا گیا اس میں مبالغہ زیادہ ہے کما لایخفی۔ کما فی التعلیق الصبیح۔ نیز ہوا ای خواہش کو ماجئت بہ کے تابع ہونے کے متعلق تو کہا بالکل معدوم وزائل ہونے کے متعلق نہیں کہا کیونکہ وہ ممکن نہیں اور نہ ہمیں کوئی کمال ہے۔ کما فی الاشعۃ۔

وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو رض وتفترق امتی علی ثلث وسبعین:۔ فرق مبتدعہ کے اصول چھ ہیں خوارج و شیعہ و معتزلہ و جبریہ و مرجیہ و مشبہہ۔ پھر ہر فریق میں متعدد شاخیں ہیں۔ چنانچہ خوارج کے ماتحت پندرہ فریق ہیں اور شیعہ کے ماتحت تیئیس فریق اور معتزلہ کے ماتحت بارہ فریق اور جبریہ کے ماتحت تین فریق اور مرجیہ کے ماتحت پانچ فریق اور مشبہہ کے ماتحت پانچ فریق، ان کے مجموعہ بہتر ہیں۔ ایک فریق ناجیہ ای اہل سنت والجماعۃ ہیں اب تہتر فریق ہوئے کما فی التعلیق الصبیح ص۱۳ ج۱ عن خلاصۃ المفاتیح۔ اور شیخ دہلوی نے مواقف کتاب سے نقل کیا کہ کبار فرق اسلامیہ آٹھ ہیں۔ معتزلہ و شیعہ و خوارج و مرجیہ و بخاریہ و جبریہ و مشبہہ و ناجیہ۔ پھر معتزلہ کے بیس فریق و شیعہ کے بائیس و خوارج کے بیس و مرجیہ کے پانچ و بخاریہ کے تین و جبریہ کے ایک فریق و مشبہہ کے ایک فریق و ناجیہ کے ایک ای اہل سنت، مجموعہ تہتر ہوں گے۔ کما فی اشعۃ اللمعات ص۱۵۱ ج۱ اب اشکال کہ فرقہ ناجیہ اہل سنت ہی ہیں یہ کس طرح معلوم ہوا حالانکہ ہر فریق اپنے کو ناجیہ کہتا ہے۔ جواب یہ کہ یہ صرف دعوی اور عقلی دلیل و استدلال سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ تواتر اخبار و تتبع و تفحص احادیث و آثار سے بھی معلوم ہوا کہ اہل سنت والجماعۃ جن عقیدے پر ہیں یہ وہ عقیدے ہیں کہ جن پر صحابہ و تابعین تھے۔ لہٰذا اہل سنت ہی فرقہ ناجیہ ہیں کیونکہ دوسرے فرقوں نے جو بدعات ایجاد کی ہیں وہ متقدمین من سلف صالحین و صحابہ و تابعین کے زمانہ میں حسب تتبع و تلاش نہ تھیں بلکہ بعد میں آکر ایجاد کی ہیں، چنانچہ ائمہ مجتہدین و ارباب مذاہب اربعہ و محدثین و اصحاب کتب ستہ اسی مذہب پر ہیں اور اشاعرہ و ماتریدیہ جو ائمہ اصول و کلام ہیں مذہب سلف کو دلائل عقلیہ سے ثابت کرکے سنت رسول اللہ اور اجماع سلف کو مؤکد کئے ہیں اسلئے انکو اہل سنت والجماعۃ کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ نام حادث ست اما مذہب و اعتقاد ایشاں قدیم۔ کما فی الاشعۃ۔

کتاب العلم

ای بیان فضل العلم و تعلیمہ و تعلمہ و ما یتعلق بہ ولیس ہو فی بیان ماہیۃ العلم لان النظر فی الماہیات وحقائق الاشیاء لیس ہو من فن الکتاب۔ کما فی العینی والتعلیق الصبیح۔ پھر کتاب الایمان کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایمان مکلف پر اول واجب ہے اور علم ہو یا عمل ہر قسم کے کمال و امور خیر کیلئے مبدأ و منشا ہونے کی بنا پر علی الاطلاق افضل الامور و اشرفہا ہونے کی وجہ سے ایمان کو مقدم کیا۔ پھر آئندہ اعمال کے متعلقہ ابواب پر کتاب العلم کو اس لئے مقدم کیا کہ علم پر تمام اعمال کا مدار ہے۔ اب ابواب کے درمیان مناسبت بھی ظاہر ہوگئی۔ کما فی العینی۔ پھر علم کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ قابل تحدید ہے یا نہیں۔ چنانچہ بعض کے نزدیک قابل تحدید نہیں۔ پھر اُن میں عدم تحدید کی وجہ میں اختلاف ہے کہ امام الحرمین و امام غزالی کے نزدیک علم کے

بحث تعریف العلم وتقسیمہ وتفصیلہ ۱۲

بحث قولہ تفترق امتی ثلث وسبعین ۱۲

عدم تحدید کی وجہ یہ ہے کہ علم عسیر التحدید ہے لان التحدید بالعبارۃ الجامعۃ للجنس والفصل یتعسر فی المحسوسات فکیف لا یتعسر فی العلم الغیر المحسوس، ووجہ التعسر مشابہۃ الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصۃ۔ اب علم کی شناخت تحدید سے نہ ہوگی بلکہ اس کے اقسام ومثال سے ہوگی۔ اور امام فخر الدین رازیؒ نے کہا کہ چونکہ علم کے ذریعہ تمام اشیاء جو غیر علم ہیں ان کو جانا گیا۔ اگر علم نظری ہو کر اسی غیر علم سے علم کو جانا جائے تو دور لازم آئے گا لہٰذا علم بدیہی ہے اس بداہۃ علم کی وجہ سے علم ناقابل تحدید ہے اور عند الجہور علم قابل تحدید ہے۔ پھر علم کی حد کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ عند الفلاسفۃ العلم ہو حصول الصورۃ او الصورۃ الحاصلۃ۔ کیونکہ ان کے نزدیک چونکہ امر معدوم سے علم کا تعلق نہیں ہو سکتا اس لئے اس معدوم کی صورت کو علم کیلئے واسطہ بنایا کہ اولاً وہ صورت حاصل ہوگی پھر اس صورت کے واسطہ سے معدوم کا علم حاصل ہوگا۔ حضرت شاہ انور رحمہ اللہ نے اس تعریف کو ترجیح دی جو ماتریدیہ سے منقول ہے کہ العلم صفۃ موجودۃ فی القلب کالقوۃ الباصرۃ فی العین والقوۃ السامعۃ فی الاذن۔ جس صفۃ موجودۃ فی القلب کی شان اپنی شرائط کے ساتھ انجلاء وانکشاف امور کرنا ہے اور حق یہی ہے کہ علم جو اس صفۃ موجودۃ کا نام ہے وہ موجود ومعدوم ہر ایک سے متعلق ہو سکتا ہے صورت کو واسطہ ماننے کی ضرورت نہیں۔ اور علامہ عینیؒ نے کہا کہ اصح الحدود للعلم انہ صفۃ من صفات النفس توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض فی الامور المعنویۃ فقولہ صفۃ جنس شامل بجمیع صفات النفس۔ وقولہ توجب تمیزاً احترازٌ عما لا یوجب التمیز، کصفۃ الحیوٰۃ۔ وقولہ لا یحتمل النقیض احترازٌ عن مثل الظن، وقولہ فی الامور المعنویۃ یخرج ادراک الحواس لان ادراکہا فی الامور الظاہرۃ المحسوسۃ۔ ہذا کلہ فی العینی وفیض الباری فی اول کتاب العلم۔ پھر علم دین جو کتاب العلم سے یہاں مراد ہے وہ علم دین دو قسم پر ہے۔ مبادی کہ جس پر معرفت علم دین موقوف ہے مثلاً لغت، نحو، صرف، بلاغت وغیرہ۔ مقاصد یعنی وہ علوم جو عقائد واحکام سے متعلق ہیں جن کو علوم شرعیہ بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ علوم شرعیہ دیگر علوم پر فضیلت رکھتے ہیں ایسے ہی عقائد شرع کے متعلق جو علم ہے وہ اس علم پر فضیلت رکھتا ہے جو احکام ظاہری کے متعلق ہوں پس فقہ تو ظاہری صحت وفساد کے متعلق حکم دیتا ہے اس کے اوپر عبادت مقبول یا مردود ہونے کے متعلق بھی ایک علم ہے ای علوم صوفیہ کرام جس کو علم مکاشفہ وعلم حقیقت وعلم وراثت بھی کہا جاتا ہے۔ واو نور یست کہ بعد از سلوک طریق حق وصدق معاملت در دل افتد کہ بداں معرفت حقائق اشیاء چنانکہ ہست منکشف گردد ومعرفت ذات وصفات وافعال حق تعالیٰ رو نماید۔ وبایں اشارۃ النبی علیہ السلام من عمل بما علم ورثہ اللہ علم ما لم یعلم وقولہ تعالیٰ واتقوا اللہ ویعلمکم۔ نیز اشارت بایں معنی ست۔ اور ظاہری احکام کے علم کو علم ظاہر وحقائق شرع کے علم کو علم باطن کہا جاتا ہے۔ ونسبت ہر دو بیکدیگر مثل نسبت تن وجان است ومثل نسبت پوست ومغز ست۔ اب وہ علماء وائمہ کہ لوگ ان کے مذہب کے مقلد ہیں ان ہی ائمہ مجتہدین کے اندر علم فقہ وعلم حقائق علی وجہ الاتم والاکمل موجود ہے جو ان کے احوال واقوال سے بخوبی منکشف ہوتا ہے۔ یعنی امام اعظم ابو حنیفہؒ ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ وسفیان ثوریؒ وغیرہم (کذا فی الاجیار ومیزان العمل) کما فی التعلیق الصبیح والاشعۃ۔ پھر انسانی علم دو طریقہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اول تعلیم انسانی جو معہود ومعروف طریقہ ہے تمام عقلاء جسکے مقر ہیں۔ دوم تعلیم ربانی، پھر یہ دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک بصورت القاء روحی اس صورت سے جو علم حاصل ہوتا ہے اسکو علم نبوی کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا بصورت الہام۔ اس صورت سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو علم لدنی کہا جاتا ہے جو نبی وولی دونوں کیلئے ہوتا ہے۔ کما کان للخضر علیہ السلام کما فی قولہ تعالیٰ وعلمناہ من لدنا علما۔ اور اسی سے حقیقۃً حکمت حاصل ہوتی ہے جسکے بغیر انسان حکیم نہیں ہو سکتا۔ عن الرسالۃ اللدنیۃ للغزالیؒ کما فی التعلیق

وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ بلغوا عنی ولو آیۃ: قولہ علیہ السلام بلغوا میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ سند کو بہ نقل عادل وثقہ من مثلہ الی منتہاہ کرکے متصل کرنا لان البلوغ ہو انتہاء الشیء الی غایتہ ہے۔

دوم ادار اللفظ کما سمع من غیر تغییر المطلوب۔ اب تبلیغ ہر مامور کی کرنی جو یہاں مراد ہے وہ بلّغوا عنّی سے پورا ہوا۔ پھر بطور تتمہ و مبالغہ ولو آیۃ بمعنی العلامۃ کو لایا گیا ای اگرچہ تبلیغ کردہ شدہ چیز کوئی فعل ہو یا اعضاء و جوارح سے اشارہ کیا ہوا امر ہو۔ کذا فی شرح الطیبی۔ اور اقل ما یفید فی باب التبلیغ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ولو آیۃ کہا ہے فیجوز تبلیغ بعض الحدیث دون حدیث تام کما ہو عادۃ البخاری رح۔ اور آیۃ کہا گیا نہ کہ حدیثاً کیونکہ جب حق تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون قرآن کی حفاظت کے ذمہ دار ہو گئے ہیں اور تواتر کی بناء پر اس کے ناقلین بھی قرناً بعد قرن بکثرت موجود ہیں تاہم جب اس قرآن کی تبلیغ کا حکم دیا گیا تو حدیث کی تبلیغ کا حکم بطریق اولیٰ ضروری ہوگا۔ کما قالہ زین العرب۔ کذا فی التعلیق الصبیح۔

حدثوا عن بنی اسرائیل ۔ دوسری حدیث میں جو منع کیا گیا اور اسمیں حکم رخصت ہے ان دونوں میں تطبیق یہ ہے کما قالہ السید جمال الدین کہ یہاں عبرت و نصیحت کیلئے اُن لوگوں کی آیات غریبہ و وقائع عجیبہ کو نقل کرنا مراد ہے۔ زیرا کہ ایں باب وسعتے دارد برقیاس آنکہ گفتہ اند کہ عمل بر حدیث ضعیف در فضائل اعمال جائز است۔ اور حمن احادیث میں نقل کرنے سے منع کیا گیا وہاں اُن کی کتابوں کے احکام کو نقل کرنا مراد ہے۔ لان جمیع الشرائع منسوخۃ بشریعۃ نبینا محمد ص۔ کذا فی المرقاۃ۔ لکذا قالہ المناوی ان الماذون فیہ التحدیث بقصصہم والمنہی عنہ العمل بالاحکام لنسخہا۔ کذا فی السراج المنیر، کما فی التعلیق والاشعۃ۔

وفی حدیث سمرۃ و مغیرۃ رض فہو احد الکاذبین ۔ ابو نعیم نے تو بصیغۂ تثنیہ روایت کیا کہ حبر سے راوی و مروی مراد کے وقال الطیبی قولہ احد الکاذبین من باب قولہم القلم احد اللسانین والنحال احد الابوین۔ اور قاضی عیاض نے کہا کہ الروایۃ عنہ تاعلے الجمع ای مفتری کی اعانت اور اس کی حدیث موضوع کی اشاعت کر کے وہ راوی بھی کاذبوں میں سے ایک ہوا۔ چنانچہ بعض گفتہ اند کہ باحتمال کذب و شک و شبہ روایت نیز روا نباشد و صواب آن ست کہ بجز احتمال ترک نتواں کرد و تفصیل این ست کہ اگر ظن غالب۔ رجانب صدق باشد جائز ست و اگر در جانب کذب بود ناجائز و در صورت شک جواز و عدم جواز ہر دو برابر۔ و ظاہر از کلام حافظ ابن حجر عدم جواز ست۔ کما فی الاشعۃ والتعلیق۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ الحدیث۔ اس کا مطلب کما قالہ التورپشتی رح والمحدث الدہلوی رح جیسا کہ معادن مختلف ہوتے ہیں کہ بعض میں لعل و یاقوت و زمرد ہونے کی استعداد ہے اور بعض معدن میں طلا و نقرہ کی قابلیت ہے اور بعض میں لوہا و تانبا کی صلاحیت ہے اور بعض میں سرمہ و چونہ بننے کی استعداد ہے ایسے ہی ذاتی شرافت و قلطیت و استعداد مختلف ہونے کی وجہ سے انسان بھی مکارم اخلاق و محاسن صفات کے اعتبار سے متفاوت ہیں۔ تو اگرچہ معدن مٹی کے اندر مٹی کے ساتھ مخلوط رہنے کی حالت میں مٹی کا پردہ پڑے ہونے کے وقت اس میں جس چیز کی صلاحیت ہے اس کے اعتبار سے متفاوت ہوتا ہے ایسے ہی انسان بحالت کفر ظلمت و جہل میں مستور و مغمور رہنے کی حالت میں اور پردہ کفر اس پر پڑے ہوئے ہونے کے وقت اسمیں جس خصلت و صفت کی استعداد ہے اس کے اعتبار سے متفاوت ہوتا ہے اور جیسا کہ معدن میں بحالت مستور فی الارض اگر عمدگی کی استعداد ہے تو مٹی وغیرہ کا پردہ زائل کرنیکے بعد بھی وہ عمدہ ہی رہتا ہے ایسے ہی انسان میں اگر بحالت کفر عمدگی کی صلاحیت ہے وہ بعد زوال کفر بھی عمدہ ہی شمار کیا جاتا ہے۔ خیارکم فی الجاہلیۃ خیارکم فی الاسلام۔ کما فی التعلیق الصبیح والاشعۃ۔ اور انسان کے درمیان اور ذہب و فضہ کے درمیان متعدد مناسبات کی بناء پر ان دونوں کو خاص کر کے ذکر کیا گیا۔ جیسا کہ ذہب و فضہ ہی کو کوٹ کر اور پگھلا کر مرۃ بعد اخریٰ آگ میں داخل کیا جاتا ہے ایسے ہی انسان بھی اپنے نفوس کو ریاضات و مجاہدات سے کوٹ چھان کر مرۃ بعد اخریٰ مختلف عبادات میں داخل کرتے ہیں۔ کما قرأنا من عبادۃ یشرعون فی عبادۃ اخری

بحث تشبیہ الناس بالمعادن ۱۲

بحث احد الکاذبین ۱۲ بحث التحدیث عن بنی اسرائیل ومنع ۱۲

نیز جیسا کہ ذہب وفضہ کو کوٹنے اور آگ کے اندر داخل کرنے میں جسقدر زیادتی کی جاوے اتنا ہی ان دونوں کی صفائی و جوہریت میں زیادتی ہوگی ایسے ہی انسان بھی جس قدر زیادہ ریاضات وسعی فی العمل کرے گا اتنا ہی صفائی باطن وعلم مکاشفہ میں بڑھتا جائے گا۔ نیز الذہب والفضۃ محلان لتوقیع السلطان فکذلک قلب المؤمن محل لتوقیع الرحمٰن۔ قال اللہ تعالیٰ وکتب فی قلوبہم الایمان۔ نیز خ اللہ تعالیٰ ای الزکوٰۃ یتعلق بہا من بین سائر الجواہر کذلک حق اللہ تعالیٰ ای العبادۃ یتعلق بالانسان۔ نیز ان ترویج الاشیاء یکون بالذہب والفضۃ فکذلک ترویج سائر الاشیاء یکون بالناس۔ ان الذہب والفضۃ ارفع الجواہر فی الاغلب فکذلک الناس ارفع الحیوانات۔ انہا اعز الجواہر لکثرۃ التداول بین الناس فکذلک الناس اعز المخلوقات۔ نیز جیسا کہ ذہب و فضہ سے زینت حاصل ہوتی ہے ایسے ہی انسان کے ذریعہ بھی دنیا کی زینت ہے کما قالہ صفی الملۃ والدین الزعفرانی۔ ہکذا فی التعلیق الصبیح۔ اِذَا فَقِہُوْا ای خیارہم بمکارم الاخلاق فی الجاہلیۃ خیارہم فی الاسلام ایضاً بہذہ المکارم اِذَا فَقِہُوا ای اذا استووا فی الفقہ۔ والا فالشرف یکون للافقہ۔ کما فی التعلیق الصبیح عن المرقاۃ۔

وفی حدیث ابن مسعود رض کَالْحَسَدِ اِلَّا فِی اثْنَیْنِ الحدیث۔ اشکال یہ کہ اس سے حسد جائز معلوم ہوتا ہے۔ جو دراصل ناجائز امر ہے۔ جواب یہ کہ حسد جو کہ نعمت غیر کے زوال کی تمنا کو کہا جاتا ہے اس سے یہاں غبطہ مراد ہے ای آرزو کردن کہ آنچہ دیگرے را دادہ اند مرا نیز باشد۔ من غیر ان یتمنی زوالہ عن الغیر۔ اور یہ جائز ہے اور ان دونوں صفت کی غایت کمال کی بنا پر حصر کر کے صرف ان دونوں پر غبطہ کرنے کو بتایا گیا ورنہ غبطہ تو ہر صفت میں جائز ہے۔ یا مراد یہ کہ اگر حسد عمدہ وجائز امر ہوتا تو ان دونوں صفت میں ہوتا والمراد المبالغۃ فی تحصیل تینک الخصلتین۔ یا تورپشتی نے کہا کہ یہاں حسد سے صدق رغبت وشدت حرص مراد ہے اور جبکہ یہ دونوں حسد کیلئے سبب وداعی ہیں اس لئے حسد کہہ کر ان دونوں سے کنایہ کیا۔ بعض نے کہا کہ چونکہ ان دونوں خصلت کیوجہ سے فائدہ متعدی ہوتا ہے اس لئے خاص کر ان دونوں ہی میں حسد جائز رکھا گیا جیسا کہ بعض فوائد کی بنا پر کذب جائز ہوتا ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح عن الطیبی وغیرہ۔ عند الجمہور اگرچہ حسد جائز نہیں اور غبطہ جائز ہے لیکن بیضاوی ومحققین کے نزدیک غبطہ ای تمنا مثل نعمت غیر بھی جائز نہیں۔ لقولہ تعالیٰ وقال الذین یریدون الحیوٰۃ الدنیا یالیت لنا مثل ما اوتی قارون۔ یہاں مثل ما اوتی قارون سے غبطہ ہی مفہوم ہوتا ہے کہ جسپر یہ آیت ہے کہ وقال الذین اوتوا العلم ویلکم۔ الآیہ۔ اب اہل علم نے جو غبطہ کرنے پر بھی ویل کہا حق تعالیٰ نے انکار نہیں کیا۔ دراصل بات یہ ہے کہ جو غبطہ مفضی الی الحسد ہو وہ ناجائز ہے۔ کما فی عبارۃ البیضاوی۔ والمقتضی للمنع کون التمنی ذریعۃ الی التحاسد۔ ہکذا استفدتہ من تقریر علامۃ الکاندھلوی صاحب التعلیق۔

وفی حدیث انس رض سلم علیہم ثلاثا۔ ابن قیم رح نے کہا کہ حضور ص کی یہ عادت اس جماعت کثیرہ کے ساتھ تھی کہ جن کو ایک سلام نہیں پہنچتا تو ان کو تین سلام کرتے۔ ایک تو سامنے کی جانب دو یمین ویسار کی جانب۔ وعند البعض یہ استیذان کے وقت ہے کہ جب دو ایک سلام سے کافی نہ ہوتا تو تین سلام کرتے۔ کما جاء فی حدیث الاستیذان۔ یا ایک سلام تو استیذان ای طلب اذن کیلئے دوسرا دخول کیلئے تیسرا رخصت کے وقت یہ ہر ایک کیلئے سنت ہے۔ کیونکہ بعض روایت کے لفظ کان سے حضور ص کی مداومت معلوم ہوتی ہے۔ کما فی التعلیق عن المرقاۃ۔

الفصل الثانی

فی حدیث کثیر بن قیس رض وان الملائکۃ لتضع اجنحتہا الحدیث۔ اس سے معنے حقیقی بھی مراد ہو سکتے ہیں اگرچہ ہم کو مشاہدہ نہ ہو ای تکف اجنحتہا عن الطیران وتنزل لسماع الذکر

بحث الحسد والغبطۃ ۱۲

بحث التسلیم ۱۲ بحث مکارم الاخلاق ۱۲

یا مجازی مراد ہو ای تواضع کرتے ہیں کما فی قولہ تعالے واخفض لہما جناح الذل من الرحمۃ۔ وقولہ تعالیٰ واخفض جناحک لمن اتبعک من المؤمنین۔ یا امداد کرنے کے معنی مراد ہیں۔ کما فی التعلیق عن الطیبی رح۔

وفی حدیث ابن مسعود رض انزل القرآن علی سبعۃ احرف۔ یہاں متعدد اقوال ہیں۔ قال ابن العربی لم یات فی ذلک نص ولا اثر۔ وقال ابوجعفر محمد بن سعدان النحوی یعد ھذا من المشکل الذی لا یدری معناہ۔ اور ابن حبان نے کہا کہ اس کے متعلق پینتیس ۳۵ اقوال ہیں۔ وقال المنذری اکثرہا غیر مختار۔ چنانچہ ابوعبید وثعلب وابوحاتم وقاضی ابوبکر وازہری وابن حبان وتورپشتی وغیرہم کے نزدیک کما صححہ البیہقی کہ سبعۃ احرف سے سات لغات مراد ہیں جو عرب میں فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے مشہور تھیں۔ یعنی قریش وطی وہوازن واہل الیمن وثقیف وہذیل وبنو تمیم۔ یہی اکثر کی رائے اور قول مختار ہے۔ چنانچہ طحاوی نے ابی ابن کعب سے روایت کی کہ جبریل ع آکر کہا کہ خدا تعالیٰ حکم دیتے ہیں کہ آپ اور آپ کی امت ایک لغت پر قرآن پڑھتے ہیں۔ حضور نے فرمایا کہ انی امتی لا تطیق ذلک تو جبریل ع خدا تعالیٰ کے یہاں سے لوٹ کر آئے کہ دو لغت پر پڑھنے کا حکم ہے۔ حضور نے پھر فرمایا انی امتی لا تطیق ذلک ثم اتاہ الثالثۃ فقال ان جبریل مثل ذلک فقال مثل ذلک فاتاہ الرابعۃ فقال ان اللہ عزوجل یامرک ان تقرا القرآن علی سبعۃ احرف۔ اب ان سات لغات کے مطابق پڑھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ حضرت عثمان رض کے زمانہ میں جب لوگوں میں اس اختلاف قرأت کی بنا پر اختلاف بلکہ بعض کی جانب سے تکفیر بعض کی نوبت آئی تو انہوں نے لغت قریش کے مطابق جمع کردہ قرآن مجید کو (جسکو حضرت صدیق اکبر رض نے اپنے دور خلافت میں حضرت فاروق رض کے مشورہ سے حضرت زید بن ثابت رض کے ذریعہ جمع کرایا تھا) لکھوا کر تمام بلاد اسلامیہ میں بھیجدیا۔ اور باقی لغات کے نسخوں کو محو کردینے کا حکم جاری کیا تاکہ اختلاف باقی نہ رہے۔ یا سات قرأت متواترہ مراد ہیں کما ہو منقول عن خلیل بن احمد رح استاد سیبویہ۔ اب اختلاف قرأت کی صورت یہ کہ وہ اختلاف مرکب میں ہوگا یا مفرد میں۔ اگر مرکب میں ہو تو ایک صورت اسی کوئی قاری مقدم کرکے پڑھتا ہے اور کوئی مؤخر کرکے نحو وجارت سکرت الموت بالحق، وجارت سکرت الحق بالموت۔ اور اختلاف فی المفرد کی چھ صورتیں ہیں، اختلاف باعتبار الوجود والعدم اسی بعض قرأت میں ہے اور بعض میں نہیں۔ نحو ان اللہ ہو الغنی الحمید۔ وان اللہ لغنی حمید۔ یا تبدیل مفرد بلا اختلاف المعنی نحو کالعہن المنفوش۔ وکالصوف المنفوش یا تبدیل مفرد مع اختلاف المعنی نحو طلح منضود وطلح منضود۔ یا اختلاف مفرد مع تغیر مادہ نحو کیف ننشزہا بالزاء وکیف ننشرہا بالراء۔ یا مع اختلاف ہیئۃ نحو من اظہرکم ومن اظہرکم۔ بضم الراء وبفتحہا۔ یا اختلاف مفرد مع تغیر حرف نحو باعد بیننا وبعد بیننا۔ یا مراد یہ کہ قرآن کے ہر لفظ نہیں بلکہ جو اختلافی الفاظ ہیں وہ سات طرح پڑھا جائیگا مثلاً قولہ تعالے ولا تقل لہما اف۔ لفظ اف میں سات صورتیں ہیں:۔ اُفٍّ، اَفٍّ، اِفٍّ، اَفٌّ، اُفٌّ، اَفَا، اُفْ یا وہ سات معانی مراد ہیں کہ جسپر قرآن کریم مشتمل ہے یعنی امر ونہی وقصص واثال ووعد ووعید ووعظ۔ بعض نے سات معانی کا مصداق اس کو بتایا کہ عقائد وہ احکام واخلاق وقصص واثال ووعد ووعید۔ یا سات اقلیم مراد ہیں۔ ای قرآن کو سات اقلیم پر نازل کیا گیا تاکہ تمام اقالیم سبعہ پر قرآن کا حکم جاری ہوسکے۔ یا لفظ سبعہ سے خاص عدد مراد نہیں بلکہ کثرت مراد ہے کیونکہ لفظ سبعہ عدد کامل ہونا الایمان بضع وسبعون شعبۃ کے ماتحت بالتفصیل گذرا ہے۔ لہٰذا مراد یہ کہ قرآن کو کثیر معانی پر شامل کرکے نازل کیا گیا۔ کما فی روایۃ لا تنقضی عجائبہ۔ چنانچہ سبعہ سے کثرت کے معنی مراد لینا اس آیت میں بھی ہے حیث قال تعالیٰ سبعۃ ابحر ما نفدت کلمات اللہ۔ بس سبعۃ احرف کی توجیہ میں سات اقوال کے نقل پر اکتفاء کیا گیا۔ کیونکہ پینتیس ۳۵ کے اقوال سے اکثر غیر مختار ہے۔ کما قالہ المنذری۔

لِكُلِّ آيَةٍ منها ظهر و بطن :۔ ظہر سے وہ معنی مراد ہیں کہ جسکو تمام اہل زبان سمجھتے ہیں اور بطن سے وہ معنی مراد ہیں کہ جسکو خدائے تعالیٰ کے خاص خاص بندے سمجھتے ہیں۔ یا ظہر سے وہ معنی مراد ہیں جسکو اہل تفسیر بیان کرتے ہیں اور بطن وہ کہ جسکو اہل تاویل منکشف کرتے ہیں۔ والتفسیر ہو المعنی الذی یتعلق بالروایۃ۔ والتاویل ما یتعلق بالدرایۃ ولیس ہذا موضع التفصیل۔ یا مراد بظہر ایمان آوردن بر آیت و مراد بہ بطن عمل کردن بآں۔ یا مراد بظہر قرأت و تلاوت است و بہ بطن فہم و تدبر۔ یا ظہر سے لفظ و بطن سے معنے مراد ہیں۔ یا مراد یہ کہ قصص قرآن ظاہر میں تو اخبار ہے لیکن باطنا اعتبار ای عبرت حاصل کرنا مراد ہے۔ یا ظہر سے وہ معنی مراد ہیں جو لفظ سنتے ہی معلوم ہو جائے اور بطن سے وہ معنے مراد کہ جسکو علمائے اصول دلالۃً یا اشارۃً یا اقتضاءً نکالتے ہیں کما قالہ التھانوی رح فی کلید المثنوی۔ شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ قرآن میں اکثر و بیشتر بیان صنعات خداوندی و آیات و احکام و قصص و الموعظۃ بالجنۃ والنار ہے فالظہر الاحاطۃ بنفس ما سیق الکلام لہ اور آیات صفات میں تفکر فی آلاء اللہ بطن ہے اور آیات احکام میں ایماء و اشارہ سے استنباط کرنا بطن ہے اور قصص میں ثواب عذاب و مدح و مذمت کا مناط و مدار سمجھنا بطن ہے اور موعظۃ میں رقۃ القلب و ظہور خوف و رجا بطن ہے و امثال ذلک۔ ھذا کلہ فی اشعۃ اللمعات والتعلیق الصبیح۔

اور حضرت شیخ التفسیر رح نے دوران درس میں فرمایا کہ علماء ظاہر جو معنے بیان کرتے ہیں جس پر احکام کا ترتب ہے وہ ظہر ہے اور علماء باطن جو معنے بیان کرتے ہیں ای صوفیہ کرام سے جو معانی منقول ہیں وہ بطن ہے چنانچہ قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا کہ سورۃ بقرہ میں جو ذبح بقرہ کا حکم ہے اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اپنا نفس بقرہ کے مشابہ ہو کر جو قوت شہوانیہ ہے اس کو ذبح کر کے حیوۃ طیبہ حاصل کرے۔ اس قسم کے معانی صوفیہ کرام سے منقول ہیں لیکن صوفیہ کرام اور فرقۂ باطنیہ جو ظاہری معانی کے بالکل منکر ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ جنت و جہنم کوئی خاص مکانی شکل میں نہیں بلکہ سرور و حزن مراد ہے۔ ان دونوں فریق کے درمیان فرق یہ کہ حضرات صوفیہ.... جو باطنی معنے بیان کرتے ہیں وہ ظاہری معنی کے انقاد و اقرار کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ حضرت شاہ انور رح نے فرمایا کہ بطن وہی معتبر ہے جو ظہر کے ماتحت ہو۔ اور اگر پٹ ای بطن، پیٹھ ای ظہر سے نکل گیا تو جس قدر نکلا اسی قدر مرض ای باطل سمجھا جائے گا۔ لہٰذا صوفیہ کرام تو معنے باطن کو معنے ظاہری کے ماتحت رکھ کر بطور احتمال بیان کرتے ہیں معنی ظاہری کے ہرگز منکر نہیں ہیں اور فرقۂ باطنیہ معنے ظاہری کے بالکل انکار کر کے کہتے ہیں کہ آیت میں صرف معنی باطنی ہی مراد ہیں مثلاً صلوٰۃ کا جو حکم قرآن میں ہے اس سے ظاہری قیام و قعود و رکوع و سجود ہرگز مراد نہیں بلکہ باطنی معنے مراد ہیں ای توجہ الی اللہ۔ یا جیسا کہ فاخلع نعلیک میں نعلین سے حقیقی جوتہ مراد نہیں بلکہ صغریٰ و کبریٰ دونوں مقدمہ مراد ہیں۔ یعنی تم ای موسیٰ مقام شہود و عیان میں ہو لہٰذا استدلال بالصغریٰ والکبریٰ کو چھوڑ دو۔

وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ :۔ حد بمعنی طرف و نہایت کے ہے۔ یا بمعنے الحقائق و مطلع بضم المیم و فتح الطاء المشددۃ بلندی سے نیچے کی طرف دیکھ کر اطلاع پانے کی جگہ کما قالہ الاصمعی۔ یعنی ہر ظہر و بطن کیلئے حد و نہایہ ہے اور ایسا مقام بھی ہے کہ جس پر چڑھ کر اس حد پر اطلاع پا سکے پس ظہر کی حد کیلئے مطلع علم لغت و نحو و صرف و بلاغت و علم شان نزول و علم ناسخ و منسوخ اور تمام وہ علوم ہیں کہ جن سے قرآن کے ظاہری معنی تعلق رکھتے ہیں۔ اور بطن کی حد کیلئے مطلع ریاضات و مجاہدات ہیں کہ جن سے تزکیۂ نفس و تصفیۂ قلب ہو کر بواطن پر اطلاع ہو۔ اور بستی رح نے کہا کہ حد سے احکام شرع مراد ہیں کما فی قولہ تعالیٰ واجدر ان لا یعلموا حدود ما انزل اللہ ای احکامہ۔ والمطلع ہو موضع الاطلاع من اعلی الی الاسفل یعنی ہر احکام شرع کیلئے قرآن میں موضع اطلاع ہے اور اس مقام اطلاع پر چڑھ کر تمام احکام پر حضور اکرم ﷺ

ہی مطلع ہوتے تھے۔ کذا فی شرح المصابیح۔ ہذا کلہ فی الاشعۃ والتعلیق۔

وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو رض العلم ثلاثۃ الحدیث۔ شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ یہاں واجب کفائی کی تحدید وضبط مراد ہے فیجب معرفۃ القرآن لفظا ویجب معرفۃ الحکم۔ واما المتشابہ فحکمہ التوقف او الارجاع الی المحکم والسنۃ القائمۃ ای ما ثبت فی العبادات من الشرائع والسنن مما یشتمل علیہ علم الفقہ۔ والقائمۃ ای مالم ینسخ ولم یہجر۔ وجری علیہ جمہور الصحابۃ والتابعین۔ وفریضۃ عادلۃ سے ورثہ کے حصے مراد ہیں ویلحق بابواب الفضائل۔ ان تینوں کے علم سے کوئی شہر خالی رہنا حرام ہے لتوقف الدین علیہ وما سوی ذلک من باب الفضل والزیادۃ۔ کذا فی حجۃ اللہ امام تورپشتی رح نے کہا کہ آیت محکم یعنی جسمیں کسی قسم کا خفا نہو اس کا بیان تو بالتفصیل اس تقریر میں ہو چکا اور سنۃ قائمۃ فہی الثابتۃ معمولا بہا۔ اور فریضۃ عادلہ سے عدل فی القسمۃ مراد ہے ای وہ سہام جو عدل فی القسمۃ کے طور پر ہے۔ یا عادلہ سے مراد المستنبطۃ من الکتاب والسنۃ ہے اگرچہ کتاب وسنت میں اس کی تصریح موجود نہو لیکن اس سے استنباط کر کے جو نکالا گیا یعنی اجماع وقیاس وہ بھی اس کے مماثل ومعادل ہیں۔ اب یہاں کتاب وسنت واجماع وقیاس ہر یک کی طرف اشارہ ہو گیا جو اصول دین ہیں۔ وعن عبد اللہ بن عروۃ، الفریضۃ العادلۃ ما اتفق علیہ المسلمون۔ لہذا اجماع وقیاس دونوں فریضہ عادلہ میں شامل ہو گئے کما فی التعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات۔ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ واغفرلنا وارحمنا وتب علینا انک انت التواب الرحیم

كِتَابُ الطَّهَارَةِ

لفظ کتاب مصدر لغۃً وہو الجمع بمعنی المکتوب وفی الاصطلاح عنوانٌ لمسائل متقلۃ۔ کذا فی الدر المختار۔ اور بعض علماء سے منقول ہے کہ مسائل کو اگر جنسیت کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو ان مسائل کو لفظ کتاب سے شروع کیا جاتا ہے۔ لان الکتاب فی اللغۃ بمعنی الجمع والجنس یشتمل الانواع فیکون معنی الجمع مناسبا لمعنی الجنس۔ اور اگر مسائل کو نوعیت کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو ان کو لفظ باب سے شروع کیا جاتا ہے لان الباب فی اللغۃ النوع۔ اور اگر مسائل کو اپنے ماقبل سے فصل وجدا وممتاز ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو ان کو لفظ فصل سے شروع کیا جاتا ہے۔ لان الفصل فی اللغۃ بمعنی الفرق والقطع۔ فقہاء ومحدثین کے اکثر مصنفین اس طرز پر چلتے ہیں۔ کما فی فتح الملہم۔ ابھی کتاب العلم کی ابتداء ہی میں علامہ عینی سے نقل کیا گیا کہ چونکہ علم وعمل دونوں پر ترتب ثواب کیلئے ایمان کی ضرورت ہے اس لئے کتاب الایمان کو سب کتابوں پر مقدم کیا۔ پھر بقول ابن عابدین اعتقادات کے بعد امور دین کا مدار آداب وعبادات ومعاملات وعقوبات پر ہے۔ لیکن ان تمام کیلئے علم کی ضرورت ہونے کی وجہ سے کتاب العلم کو مقدم کر کے اس کے بعد عبادات کو دیگر آداب ومعاملات وعقوبات پر اہتمام شان عبادات کی وجہ سے مقدم کر دیا لان العباد لم یخلقوا الا لہا۔ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ۔ اور نماز ایمان کے بعد مرتبہ میں بقیہ عبادات پر مقدم ہے لقولہ تعالیٰ والذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ۔ وکما فی حدیث بنی الاسلام علی خمس الحدیث۔ لیکن طہارت مفتاح صلوٰۃ ہے۔ کما ورد فی الحدیث۔ اور نماز کے ہر رکن کیلئے لازم ہے اس لئے کتاب الصلوٰۃ پر کتاب الطہارۃ کو مقدم کیا۔ کما فی فتح الملہم والعینی۔

الطہارۃ مصدر لغۃً بمعنی النظافۃ۔ مصدر چونکہ اسم جنس ہو کر قلیل وکثیر پر مشتمل ہے اس لئے مصنف رح نے واحد کر کے لائے کیونکہ اس میں ہر قسم کی طہارۃ، وضوء وغسل وتیمم وغسل بدن وثوب وغیرہ سب شامل ہے۔ وفی الشرع نظافۃ

بحث قولہم العلم ثلاثۃ الخ

بحث الفرق بین کتاب وفصل ووجہ المناسبۃ

بحث اقسام الطہارۃ

البدن والثوب والمکان من الحدث والخبث وفضلات الاعضاء۔ والمراد بالخبث مایعم الحسی والمعنوی فیشمل ایضاً الوضوء علی الوضوء بنیۃ التقرب لانہ مطہر للذنوب۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح۔ پھر طہارت بقول حضرت شاہ ولی اللہ تین قسم پر ہے۔ اوّل طہارۃ من النجاسۃ المتعلقۃ بالبدن اَوِ الثوب اَوِ المکان۔ دوم طہارت من الاوساخ النابتۃ من البدن کشعر العانۃ (موئے زیر ناف) والاظفار والدرن یہ دونوں قسم کی طہارت انسانی طبیعت کے مقتضیٰ میں سے ہے فلا ینفک عنہا قوم ولا ملۃ۔ سوم طہارت من الحدث وہی ماخوذۃ من اصول البر۔ پھر یہ طہارت دو قسم ہے طہارت عامہ جس کا تعلق تمام بدن سے ہے جیسے کہ جماع وخروج منی وحیض ونفاس کے بعد جو طہارت حاصل کی جاتی ہے۔ اور طہارت خاصہ یہ کہ جس کا تعلق بدن کے بعد اجزاء سے ہووے جیسا کہ احد السبیلین سے غیر منی اے بول وبراز وریح کے خروج سے طہارت ای وضوء واجب ہوتا ہے۔ اوّل قسم ای طہارت عامہ کو طہارت کبریٰ اور اس کے مقابل کے حدث کو حدث اکبر کہا جاتا ہے اور طہارت خاصہ کو طہارت صغریٰ اور اس کے مقابل کے حدث کو حدث اصغر کہا جاتا ہے۔ یہ تو طہارت ظاہریہ کا بیان ہوا۔ نماز کیلئے طہارت باطنیہ کی بھی ضرورت ہے کما فی قولہ تعالیٰ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی۔ یہاں تزکیہ باطن کے بعد صلوٰۃ کو لائے اور طہارت باطنیہ کے متعدد اقسام ہیں۔ اپنے اعضاء کو گناہ سے پاک کرنا اور قلب کو بُرے اعتقاد سے صاف کرنا، اور خیال کو غیر اللہ سے ہٹا کر ہمہ تن توجہ الی اللہ رکھنا۔ لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ یہی وجہ ہے کہ متوضی کیلئے یہ دعا ای اللّٰھم اجعلنی من التوابین الخ مشروع ہے تاکہ پانی کے ذریعہ سے طہارت بدن کے بعد توبہ سے طہارت قلب بھی ہو جائے۔ دونوں طہارت جب حاصل ہو تو دخول علی اللہ، وقوف بین یدی اللہ مناجاۃ مع اللہ کا قابل بنے گا۔ کما فی التعلیق الصبیح عن کلام ابن قیم وغیرہ۔ پھر وضوء تین قسم پر ہے۔ وضوء فرض جو فرض نماز و صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کیلئے ہوتا ہے۔ اور وضوء واجب جو طواف کعبہ کیلئے ہوتا ہے۔ اور وضوء مندوب جو غیبت وکذب وقہقہہ وغسل میت کے بعد ہوتا ہے۔ کما فی التعلیق عن البحر الرائق۔

وفی حدیث ابی مالک رض الطھور شطر الایمان۔ الطہور بضم الطاء علی القول المختار والمراد بہ الفعل للماء الذی یتطہر بہ اور سیبویہ نے کہا کہ بفتح الطاء یقع علی الماء والمصدر معاً والمراد بہ التطہیر۔ والشطر فی الاصل النصف کما اخرج الترمذی فی ابواب الدعوات الطہور نصف الایمان۔ اب ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہا کہ یہ توجیہ "ان الاجر فی الوضوء ینتہی بتضعیف الی نصف اجر الایمان" پر اشکال یہ کہ جس نماز کیلئے وضوء شرط ہے اس نماز کا ثواب بھی تو ایمان کے ثواب کا نصف نہیں ہو سکتا ہے بل جمیع الاعمال لا یصلح ان یکون نصفاً للایمان تو وضوء کس طرح نصف ایمان ہوگا۔ جواب یہ کہ شریعت میں اجر وثواب دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک اجر اصلی یعنی عبد نفس عمل کے ذریعہ سے قواعد وضوابط خداوندی کے موافق علم باری تعالیٰ میں جس اجر کا مستحق ہوتا ہے وہ اجر اصلی ہے۔ دوسرا اجر مضاعف عارضی جو حق تعالیٰ بندہ کو بروز قیامت اپنے مزید کرم واسباغ نعم ووفور رحم کی بنا پر کسی کو عنایت فرمائے گا۔ وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ وکما فی قولہ تعالیٰ واللہ یضاعف لمن یشاء واللہ واسع علیم۔ اب ہر عمل وضوء ونماز وزکوٰۃ وصوم وایمان وغیرہ کیلئے ایک معین اجر اصلی ہے اور ایک حق تعالیٰ کی کمال شفقت ووسعت ورحمت ووفور رأفت کی بنا پر اجر مضاعف عارضی ہے اب وضوء کا اجر مضاعف عارضی ایمان کے اجر اصلی معین کا نصف ہو سکتا ہے۔ وضوء کا اصلی ثواب ایمان کے اصلی ثواب کا نصف ہونا ایسے ہی وضوء کا عارضی ثواب ایمان کے عارضی ثواب کا نصف ہونا ہرگز مراد نہیں۔ لان الفرع لایساوی الاصل ابداً۔ یا جواب یہ کہ ایمان ماقبل کے تمام گناہوں کو ساقط کر دیتا ہے۔ ایسا ہی وضوء بھی۔ لیکن وضوء بغیر ایمان کے صحیح نہیں۔ پس وضوء ایمان پر موقوف ہونے کی وجہ سے معنی شطر الایمان ہوا۔ ملا علی قاری نے کہا کہ یہ جواب شوافع کے اس قاعدہ پر مبنی ہے

کما انّ الوضوء عبادۃ مستقلۃ یحتاج الی النیۃ وہی لاتصحّ الّا من اہل الایمان وعندنا یصحّ وضوء الکافر ایضاً لانّ النیۃ فی الوضوء لیست بشرط۔ کما مرّ بحثہ، فی ابتداء کتاب الایمان مفصّلاً۔ ملّا علی قاریؒ نے کہا کہ اظہر یہ ہے کہ کہا جائے ایمان کبائر و صغائر دونوں کو ساقط کر دیتا ہے الاسلام یہدم ما کان قبلہٗ۔ اور وضوء سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا جواب یہ کہ کما قالہ زین العرب تبعاً لغیرہٖ کہ ایمان سے یہاں صلوٰۃ مراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ ماکان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوٰتکم الی بیت المقدس۔ اور نماز کچھ شرائط و ارکان کا مجموعہ ہے اور طہور شرائط میں سے اقویٰ شرائط ہونے کی بنا پر گویا کہ وہ مجموعۃ الشرائط ہو کر نصف صلوٰۃ ہوا کیونکہ صلوٰۃ تو ارکان و شرائط کے مجموعہ کا نام ہے۔ یا شطر سے نصف مراد نہیں بلکہ مطلقاً کوئی حصّہ و جزء مراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ فولّ وجہک شطر المسجد الحرام۔ اب طہور ایمان ..... مطلقاً کسی حصّہ و جزء میں سے ہوا لیکن جزء ہونا بھی حقیقی نہیں۔ بلکہ جزء کمالی ہے۔ کما مرّ بحثہ، مفصّلاً فی کتاب الایمان اور بعض روایت میں جو شطر الایمان کی جگہ میں نصف الایمان کا لفظ ہے وہاں بھی نصف سے مطلقاً حصّہ و جزء مراد لیا جائے گا کما یقال فی المشہور الفرائض نصف العلم، عن شرح المشکوٰۃ۔ وقال التورپشتیؒ الایمان طہارۃ عن الشرک کما انّ الطہور طہارۃ عن الاحداث فہما طہارتان احدیہما یختصّ بالباطن واخریٰ بالظاہر۔ امام غزالیؒ سے منقول ہے کہ حدیث الطہور شطر الایمان میں باطن ای قلب کو خبائث و گندہ خیالوں سے پُر رکھ کر صرف ظاہر کو پانی ڈال کر آباد و صاف کرنا مراد نہیں کیونکہ صفائی قلبی اہم امور دین میں سے بلکہ تمام امور شرعیہ کا موقوف علیہ ہے اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ۔ اور طہارت کیلئے چار مراتب ہیں۔ اول تطہیر الظاہر عن الاحداث والاخباث، والفضلات۔ دوم تطہیر الاعضاء عن الجرائم والآثام۔ سوم تطہیر القلب عن الاخلاق الذمیمۃ۔ چہارم تطہیر القلب عمّا سوی اللہ وہی طہارۃ الانبیاء والصدیقین۔ ومن ہہنا سمعتُ ؎

اذا خطرت لی فی سواک ارادۃ ٭ علیٰ خاطری یوماً قضیت بردّتی

پھر ان مراتب اربعہ میں سے ہر مرتبہ میں دو دو مرتبہ ہیں۔ ایک تخلیہ جو مراتب اربعہ میں لفظ تطہیر سے بتایا گیا اور ایک تحلیہ ای آراستہ کرنا جو یہاں نہیں بتایا گیا کما فی قولہ تعالیٰ قل اللہ ثم ذرہم۔ یہاں ذرہم تخلیہ کا مرتبہ ہے۔ اب اعضاء و جوارح کو مذکورہ امور سے تخلیہ کر کے طاعت سے تحلیہ کیا جائے گا۔ اور قلب کو اخلاق ذمیمہ سے خالی کر کے اخلاق محمودہ سے ایسا ہی غیر اللہ کے خطرہ سے خالی کر کے حق تعالیٰ کی عظمت و محبت سے آراستہ کیا جائے گا۔ اب تخلیہ و تحلیہ دونوں کے مجموعہ سے پورا ایمان ہوتا ہے۔ اور لفظ طہور جو حدیث میں ہے وہ مراتب اربعہ مذکورہ کو شامل کرتا ہوا صرف تخلیہ کی طرف مشیر ہوا جو نصف ایمان ہے۔ یا طہارت کے زیادت اجر میں مبالغہ کرتا ہوا نصف الایمان کہا گیا حقیقۃً نصف ہونا مراد ہی نہیں۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات۔

والحمد للہ تملأ المیزان:۔ اسی پر ایسے ہی قولہ تعالیٰ والوزن یومئذ الحق پر اگر یہ اشکال کیا جائے کہ الحمد للہ جو کہتا ہے ایسا ہی جو عمل بندہ کرتا ہے وہ سب تو ساتھ ساتھ معدوم و فنا ہوتا جا رہا ہے کیونکہ وہ اعراض مستحیلۃ البقاء ہے اس کو میزان پر رکھ کر کس طرح وزن کیا جائے گا۔ جواب یہ کہ وزن کرنے سے مراد یہ کہ اگر ان اعمال کے ثواب کو مجسّم ای جسم والا فرض کیا جائے تو تملأ المیزان وغیرہ کا حکم ہے۔ یا اعمال و اقوال اگرچہ اس عالم کے اعتبار سے اعراض ہیں لیکن وہ سب آخرت کے اعتبار سے اجسام و جواہر ہیں کما ورد فی الحدیث انّ جبرئیلؑ جاء بالایمان والحکمۃ فی الطشت فہما جواہران فی ذلک العالم کما قالہ ابن ابی جمرۃ رضؒ یا جواب یہ کہ جب نصوص شرع سے صراحۃً وزن اعمال و اقوال کے متعلق معلوم ہوا اگرچہ اس کی کیفیت ہم کو معلوم نہ ہو تاہم تسلیم کر لینی چاہئے۔ ؎

بحث وزن الاعمال ص ۱۰۰ ج ۱ فیض الباری

ع زبان تازہ کردن باقرار تو ؎ نہ انگیختن علت از کار تو

چنانچہ غزالی رحمہ نے کہا کہ نفس کو جب اس جسد عنصری سے تعلق ہے تو حقائق امور کا انکشاف نہیں ہوگا جب موت کے ذریعہ سے وہ پردہ ہٹ جائے گا تو تمام حقائق اعمال وزن وغیرہ کی کیفیت معلوم ہوجائے گی ع فسوف ترٰی اذا انکشف الغبار۔ جمہور کے نزدیک وزن کرنے سے صحائف اعمال کا وزن کرنا مراد ہے۔ کما قالہ البیضاوی والجمہور علی ان صحائف الاعمال توزن الخ کما فی روایۃ ابن حبان وغیرہ ان الرجل یوتی بہ الی المیزان فتنشر علیہ تسعۃ وتسعون سجلا الخ (۹۹ دفتر) وقیل توزن الاشخاص کما نقلہ البیضاوی بدلیل حدیث رواہ الشیخان انہ علیہ السلام قال لیاتی العظیم السمین یوم القیامۃ لایزن عند اللہ جناح بعوضۃ۔ لیکن غالبًا حدیث میں حقارت مرتبہ کی طرف اشارہ ہے بعینہٖ اس رجل کو میزان میں اٹھا کر تولنا مراد نہیں۔ شیخ ابو طاہر قزوینی سے منقول ہے کہ جیسے کہ دنیا ہی کے اندر ہر چیز کے ناپنے کیلئے الگ الگ میزانیں ہیں چنانچہ حرارت وبرودت ایسا ہی بخار وغیرہ کو ناپنے کا آلہ موجود ہے جسکو مقیاس الحرارۃ و مقیاس البرودۃ ومقیاس الحمی ای تھرمامیٹر کہا جاتا ہے۔ ایسا ہی حق تعالیٰ کی قدرت قدیمہ سے اگر آخرت میں بھی اعمال واقوال جو عرض ہیں اس کے وزن کرنے کیلئے کوئی آلہ ہو تو کیا استبعاد ہے۔ کما فی فتح الملہم والبیضاوی۔ الظہور میں چونکہ تخلیہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے اس کو مقدم کیا اور الحمد للہ میں چونکہ تحلیہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے اس کو موخر کیا۔ اب دونوں جملہ میں مناسبت بھی ظاہر ہوگئی۔ ھذا من التقاریر خذہ ان شئت۔

سُبْحَانَ اللّٰہِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ تملآن۔ اور دارمی شریف کی روایت میں ہے کہ لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر تملآن اب دونوں روایت کو ملانے سے چار کلمات ثابت ہوتے ہیں جسکے متعلق شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا کہ خدائے تعالیٰ کے اسماء اجمالی طور پر ان ہی چار کلمات میں مندرج ہیں۔ ان ہی کلمات اربعہ کو باقیات صالحات کہا جاتا ہے۔ کلمہ اول سبحان اللہ جسکے معنے التنزیہ والسلب فہی مشتملۃ علی سلب النقص والعیب عن ذات اللہ وصفاتہ۔ اب تمام سلبی اسماء مثلاً القدوس بمعنی الطاہر من کل عیب والسلام بمعنی الذی سلم من کل آفۃ۔ یہ سب اسمائے سلبیہ اسی سبحان اللہ کے ماتحت داخل ہیں۔ کلمہ ثانیہ الحمد للہ اس میں ذات وصفات کے اعتبار سے جتنے کمالات ہیں سب کو ثابت کرنا ہے فما کان من اسمائہ تعالیٰ متضمنا لاثبات الکمالات کالعلیم والقدیر والسمیع والبصیر فہو مندرج تحت ہذہ الکلمۃ الثانیۃ اب سبحان اللہ کہہ کر وہ تمام عیوب ونقائص کی ہم نے نفی کردی جو ہماری سمجھ کے اندر آسکتے ہیں۔ اور الحمد للہ کہکر وہ تمام کمالات ثابت کردیئے جو ہمارے حیطۂ عقل میں داخل تھے حالانکہ حق تعالیٰ کیلئے ایسی شان عظیم ثابت ہے جو ہم سے غائب ہم اس سے جاہل ہیں۔ اب ہم کو علی وجہ الاجمال ثابت کرنے کیلئے کلمہ ثالثہ اللہ اکبر ہے ای انہ تعالیٰ اجل واعظم مما نفینا واثبتناہ۔ وذلک معنی قولہ علیہ السلام اللہم لا احصی ثناءً علیک الخ اب فوق العقل ووراء الادراک مع پر جو اسماء مشتمل ہیں مثلاً الاعلیٰ والمتعالی، یہ سب کلمہ ثالثہ کے تحت ہونگے جب ایسی ذات خارج میں پائی گئی اسلئے ہم نے کہدیا کہ کوئی بھی اُن کے مشاکل ومماثل کسی اعتبار سے نہیں۔ یہی کلمہ رابعہ ای لا الٰہ الا اللہ ہے۔ اب وہ اسماء جو اجمالاً جمیع پر دال ہو مثلاً الواحد، الاحد، ذی الجلال والاکرام، یہ سب اسی کلمہ میں داخل ہیں بلکہ علی رضہ کے قول کہ لو شئت ان اوقر بعیرًا من قولک الحمد للہ لفعلت۔ اس میں اُس کی طرف اشارہ ہے کہ اسی کلمہ میں تمام اسماء شامل ہیں لان الحمد ہو الثناء والثناء یکون باثبات الکمال تارۃ وسلب النقص اخری۔ وتارۃ بالاعتراف بالعجز عن درک الادراک وتارۃ باثبات التفرد بالکمال۔ اب ان چاروں قسم کے اسماء کے معنی جب الحمد للہ میں پائے گئے لہٰذا ہر قسم کے اسماء اجمالاً اسی الحمد للہ میں پائے گئے۔ ہذہ الکلمۃ فی فتح الملہم عن طبقات الشافعیۃ۔

ع: الباقیات الصالحات

بحث کون الصلوٰۃ نورًا ۱۲

الصَّلٰوۃُ نُوْرٌ:۔ ای نور فی القبر یا نور فی ظلمۃ القیامۃ کما قال تعالیٰ یسعیٰ نورھم بین ایدیھم و بایمانھم۔ یا مراد یہ کہ جیسا کہ نور کے ذریعہ سے روشنی حاصل کی جاتی ہے ایسا ہی صلوٰۃ نور ای کالنور بن کر معاصی و فحشاء سے روک کر ہدایت کا راستہ دکھلا دیگی تو حاصل یہ ہے کہ جیسے نور کے ذریعہ سانپ وغیرہ سے بچ سکتا ہے ایسے ہی صلوٰۃ کے ذریعہ معاصی وغیرہ سے بچ سکتا ہے انّ الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر۔ اب کالنور ای حرف تشبیہ محذوف ماننا پڑے گا۔ یا نور سے مراد وہ امر ہے جسکے ذریعہ مصلی بروز قیامت ہدایت پاوے۔ یا نور سے وہ علامت و داغ مراد ہے جو مصلی کے چہرہ میں ہوتا ہے۔ یا صلوٰۃ کو اس لئے نور کہا گیا کہ وہ صلوٰۃ اس اشراق انوار و معارف و انشراح قلب و مکاشفات حق کیلئے سبب ہے کہ جو انوار و انشراح نماز پڑھنے سے ہوتے ہیں۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح والاشعہ۔

بحث کون الصدقۃ برھانًا ۱۲

اَلصَّدَقَۃُ بُرْھَانٌ:۔ یعنی جب بروز قیامت حق تعالیٰ سوال کریگا کہ مال کہاں خرچ کیا تو وہ صدقہ کیذریعہ سے دلیل پیش کرے گا کہ صدقہ کرکے کارخیر میں خرچ کیا ہوں۔ یا صدقہ محبت حق تعالیٰ کی دلیل ہے۔ اگر محبت نہ ہوتی تو خدا کی راہ میں مال کیوں خرچ کرتے۔ یا صدقہ کرنیوالا پر کوئی خاص علامت ہوگی جو صدقہ پر دلیل ہو۔ یا مصدق کے صدق ایمان پر صدقہ دلیل و برہان ہوگی اذ الاقدام علی بذل المال خالصًا لوجہ اللہ لا یکون الا من صادق فی ایمانہ فان المنافق یمتنع منہا۔ یا صدقہ دلیل و حجت ست برائے طلب اجر و ثواب زیرا کہ آں قرضے ست کہ دادہ است مر خداوند تعالیٰ را۔ کما فی الاشعۃ و فتح الملہم۔

بحث کون الصبر ضیاءً ۱۲

وَالصَّبْرُ ضِیَاءٌ:۔ صبر کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ امام نووی نے کہا کہ یہاں صبر سے وہ صبر مراد ہے جو شرع میں پسند ہو ای الصبر علی طاعۃ اللہ والصبر عن المعصیۃ وعلی المصائب والنائبات وانواع المکارہ فی الدنیا۔ وقیل المراد بہ الصبر عن الدنیا ولذاتہا الدنیہ وعن المعاصی وعلی التکالیف الشرعیہ وفی المصیبات والمحن الکونیہ۔ چونکہ اُن اُمور پر صبر نہ کرنے سے ظلمت معاصی میں داخل ہونا پڑتا ہے لہٰذا صبر کرنے سے ایک نور ہوگا۔ کذا فی المرقاۃ۔ استاذ ابو علی الدقاق نے کہا کہ صبر یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی جانب سے جو مقدور ہے اسپر اعتراض نہ کرے لیکن اظہار مصیبت لا علی وجہ الشکوی، یہ صبر کے منافی نہیں۔ چنانچہ ایوب علیہ السلام نے انی مسنی الضر کہنے کے باوجود اُن کے متعلق انا وجدناہ صابرًا نعم العبد فرمایا گیا۔ بعض نے کہا کہ صبر سے یہاں صوم مراد ہے کیونکہ صبر کو صلوٰۃ و صدقہ جس سے زکوٰۃ مراد ہے ان دونوں کے ساتھ ذکر کیا جیسا کہ استعینوا بالصبر والصلوٰۃ میں بھی صبر سے صوم مراد لیا گیا کیونکہ صوم میں بھی صبر ای حبس النفس علی الطاعات وعن الشہوات ہوتا ہے۔ قولہ ضیاءً ای ضیاء فی ظلمۃ القبر۔ کیونکہ مؤمن جب طاعات پر اور دنیوی بلایا و معاصی سے صبر کرتے ہیں تو حق تعالیٰ اس کے مزار میں ظلمت قبر کے اندر اس کیلئے نور کریگا۔ بعض نے کہا کہ ضیاءً فی قلبہ کیونکہ جب بصبر معاصی سے بچکر عبادات پر منہمک ہوگا تو قلب میں ایک روشنی ہوگی۔ پھر صبر پر اس ضیاء کو ثابت کیا جو نور سے بھی قوی ہے۔ کما قال الزمخشری الاضاءۃ فوق الانارۃ۔ الضوء ابلغ من النور لقولہ تعالیٰ جعل الشمس ضیاءً والقمر نورًا۔ اب صبر کیلئے اس قوی کو ثابت کرنے کی وجہ یہ ہے کہ صبر کی طرف ہر واجبات و ممنوعات محتاج ہونے کے اعتبار سے صبر صلوٰۃ سے بھی وسیع ہے اور اگر صبر سے صرف صوم مراد ہو تو صبر کیلئے اس لئے قوی روشنی ای ضیاء کو ثابت کیا گیا کہ وہ صبر ای صوم دن میں ہوتا ہے لہٰذا دن میں جو قوی روشنی متحقق ہے اس کو ثابت کیا۔ یا چونکہ بعض نے کہا کہ صوم کی حالت میں بصوت عدم اکل و شرب و جماع حق تعالیٰ کی صفت صمدانیت سے مشابہ ہوتا ہے صلوٰۃ میں تو وہ تذلل و انکسار ہے جو صفات عبدیت میں سے ہے لہٰذا صوم صلوٰۃ سے افضل ہے اس لئے اس کے واسطے ضیاء کو ثابت کیا گیا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والتعلیق۔ چونکہ حدیث میں گذرا کہ الایمان بضع وسبعون شعبۃ اور طہور والحمد للہ وصلوٰۃ وصدقہ و قرآن ایمان کے شعبوں میں سے اعظم ہے۔

اس لئے انکو یہاں خاص کرکے ذکر کیا گیا۔ کمافی التعلیق۔ لم اجد هذه الروایات الحدیث۔ یہاں صاحب مشکوٰۃ صاحب مصابیح پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ یہ روایات نہ صحیحین ای نہ بخاری و مسلم میں ہے اور نہ اس کتاب حمیدی میں ہے کہ جامع ست میان صحیحین اور نہ جامع الاصول میں کہ احادیث صحاح ستہ را جمع کردہ بلکہ اس روایت کو دارمی نے لایا ہے لہٰذا اس کو فصل اوّل میں لانا مناسب نہیں۔ کمافی الاشعۃ۔ بعض نے جواب دیا کہ اگرچہ پوری روایت صحیحین میں نہیں لیکن بعض حصہ چونکہ صحیحین میں ہے اس اعتبار سے لایا گیا۔ واللہ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض الا ادلکم علی مایمحو اللہ بہ الخطایا۔ یہ روایت ایسے ہی بعد الوضوء دو رکعت نماز لایحدث فیہما نفسہ، غفرلہ ماتقدم من ذنبہ۔ وزاد ابن شیبۃ رض وما تاخر، اس قسم کی روایت کے متعلق حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ ظاہرہ یعم الکبائر والصغائر۔ ای ہر قسم کے گناہ معاف ہونا ہی ظاہر ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق اختلاف بھی ہے کہ حافظ ابن رجب نے کہا کہ ذہب قوم من اہل الحدیث الی ان ہذہ الاعمال تکفر الکبائر کما ہو مذہب الامام ابو محمد علی ابن حزم الظاہری بدلیل حدیث مایحو اللہ بہ الخطایا۔ وحدیث غفرلہ ماتقدم من ذنبہ کما مر الآن، لیکن امام سفارینی الحنبلی نے کہا کہ عطار رح و دیگر سلف صالحین کے نزدیک بقول ابن عبد البر فی کتابہ التمہید جس پر اجماع مسلمین بھی ہے کہ وضوء ایسا ہی دیگر اعمال کی بنا پر صرف صغائر کا کفارہ ہو جاتا ہے کما قالہ الشیخ المحدث الدہلوی رح فی الاشعۃ کہ اتفاق است علماء را کہ مراد گناہان صغیرہ است بدلیل قولہ علیہ السلام الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان مکفرات لما بینہن ما اجتنبت الکبائر، متفق علیہ من حدیث ابی ہریرۃ رض جس کی مراد یہ ہے کہ ان الذنوب کلہا یغفر الا الکبائر فانہا لا تغفر۔ وقال النووی رح ہذا ہو المراد وسیجی تفصیلہ۔ وعن سلمان الفارسی رض الوضوء یکفر الجراحات الصغائر کما اخرجہ محمد بن نصر المروزی، نیز کبائر کے عفو کیلئے توبہ کی ضرورت ہے لان اللہ تعالیٰ امر العباد بہا وجعل من لم یتب ظالما فقال تعالیٰ ومن لم یتب فاولئک ہم الظالمون۔ اگر کبائر صغائر کی طرح اعمال کے ذریعہ سے بغیر توبہ معاف ہو جائے تو توبہ کی حاجت ہی نہ ہوگی۔ وہذا باطل بالاجماع۔ نیز اگر اعمال سے کبائر وصغائر دونوں معاف ہو جائیں تو فرائض کو ادا کرنے والے پر کوئی گناہ نہیں رہے گا کہ جس سے جہنم میں داخل ہونا پڑے۔ قال الحافظ ابن رجب رح وہذا یشبہ قول المرجئۃ وہو باطل کما ذکرہ ابن عبد البر فی التمہید وحکی اجماع المسلمین علیہ **الجواب**:۔ جن احادیث میں مطلقاً گناہ معاف ہونے کے متعلق وارد ہوا ہے کما ذکرہ ابن حزم الظاہری۔ اس کا جواب یہ کہ کما قال الحافظ ابن حجر رح ان العلماء خصوہ بالصغائر لورودہ مقیداً باستثناء الکبائر فی غیر ہذہ الروایۃ یعنی دوسری روایات میں جو ہے کہ مکفرات لما بینہن ما اجتنبت الکبائر۔ وفی روایۃ کانت کفارۃ لما قبلہا من الذنوب مالم یؤت کبیرۃ۔ اس لئے علماء نے ان عام روایت کو صغائر کے ساتھ خاص کیا ہے لہٰذا جو شخص صغائر وکبائر دونوں کا مرتکب ہو اس کے صرف صغائر ہی معاف ہوں گے۔ اب یحو اللہ بہ الخطایا، اسی طرح دوسری تمام روایات کا عمل اسی پر ہوگا۔ اب اگر کوئی شخص صرف مرتکب صغائر ہو تو اس کے صغائر معاف ہوں گے اور جو شخص صرف مرتکب کبائر ہو تو اس کے کبائر سے بمقدار صغائر تخفیف ہو جائیگی۔ اور جسکو نہ صغائر ہوں و نہ کبائر، یزداد فی حسناتہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وغیرہ۔

اسباغ الوضوء علی المکارہ:۔ اسباغ کے معنی لغۃً اتمام کے ہیں جسکے تین درجے ہیں۔ اتمام باستیعاب المحل بالغسل مرۃ واحدۃ۔ یہ تو واجب ہے۔ وتکرار الغسل ثلاثا یہ سنت۔ لیکن نووی رح نے کہا کہ تین پر زیادتی کرنا باتفاق علماء مکروہ ہے۔ قال العلامۃ ابن عابدین فی التاتارخانیۃ، لو زاد علی الثلاث فہو بدعۃ وفی الدر المختار لو زاد علی الثلاث لطمانینۃ القلب لا بأس بہ لقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی مالا یریبک۔ کمافی فتح الملہم۔ نیز بروز قیامت زیادتی روشنی کے لئے

بحث تکفیر الصغائر بالاعمال الصالحۃ للذنوب ۱۲

بحث اسباغ الوضوء ۱۲

حد مقرر سے کچھ زائد دھونا ای اطالۃ غرۃ کیلئے یہ مستحب ہے۔ اور مکارہ جمع مکروہ کے بمعنے مشقت ای جس وقت پانی نہ ملتا ہو طلب کرنا پڑے یا زائد قیمت سے خریدنا پڑے کما ذکرہ الطیبیؒ۔ یا جس وقت سردی یا جسمانی کسی درد کی بنا پر پانی کا استعمال ناگوار ہو۔ کما فی فتح الملہم و فیض الباری۔

انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ :۔ ای باجماعت یا منفرداً نماز پڑھ کر مسجد میں یا اپنے مکان میں بیٹھکر دوسری نماز کیلئے انتظار کرنا۔ یا مسجد سے نکل کر اپنے کام میں مشغول ہو لیکن قلبہٗ معلق بہا۔ کما فی روایۃ، سبعۃ یظلہم اللہ یوم لا ظل الا ظلہ، منہم رجل قلبہ معلق فی المساجد ای وان کان الجسد خارجا عنہا، کثرۃ الخطے میں مسجد کی طرف حرکت حسیہ کو ذکر کرنے کے بعد انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ کے ذریعہ حرکت قلبیہ معنویہ کو ذکر کیا۔ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ چونکہ اعمال مذکورہ کے ذریعہ سے شیطان کا راستہ نفس پر بند ہو کر نفس کو اس کی خواہشات سے روکا جاتا ہے اس لئے ان اعمال کو رباط کہا گیا کیونکہ رباط اصل میں دشمنوں کے مقابلہ میں سرحد دار اسلام کو نگاہ رکھنا ہے تاکہ کفار اس جانب سے حملہ آور نہ ہو سکیں اور چونکہ اعمال مذکورہ کی وجہ سے اپنے نفس و قلب کو شیطانی وسوسہ سے نگاہ رکھنا ہوتا ہے اس لئے رباط کہا گیا۔ اور چونکہ بحدیث اعدیٰ عدوک نافی جنبیک سے یہی نفس بڑا دشمن ہونا ثابت ہے اس کی پہرہ داری کرنی بھی اصلی مرابطہ ہوگا اسی بنا پر اسم اشارہ لایا گیا الذی یدل علی بعد منزلۃ المشار الیہ، اور خبر کو الف لام جنسی سے معرف بنایا گیا کقولہ تعالیٰ **ذلک الکتاب** ای اسی کو رباط کر کے نام رکھنا چاہئے کیونکہ اس میں اعدیٰ عدو کو مغلوب کرنا ہے۔ اور تین مرتبہ مکرر کر کے لایا گیا، اسی معنی میں منقول ہے رجعنا من الجہاد الاصغر (ای الذی بالکفار) الی الجہاد الاکبر، کما فی فتح الملہم و التعلیق الصبیح و الاشعۃ عن المرقاۃ و شرح الطیبیؒ۔

وفی حدیث عثمان رض خرجت خطایاہ من جسدہ :۔ چونکہ خطایا اجسام کے قبیل سے نہیں اس لئے امام نوویؒ نے کہا کذا قال ابن العربی فی شرح الترمذی کہ یہاں خروج خطایا سے مجازاً و استعارۃً معاف ہو جانا مراد ہے کیونکہ خطایا افعال و اعراض ہیں فکیف توصف بالدخول او بالخروج۔ سیوطیؒ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ حقیقت پر حمل کیا جائے کیونکہ خطایا سے ظاہر و باطن میں سیاہی پیدا ہوتی ہے و یطلع علیہ ارباب الاحوال و المکاشفات کما یدل علیہ روایۃ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم عن ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال ان العبد اذا اذنب ذنباً نکتت فی قلبہ نکتۃ سوداء الحدیث و فی روایۃ احمد و ابن خزیمۃ ان الا الاسود انما سودتہ خطایا المشرکین۔ جبکہ خطایا نے حجر اسود میں اثر کر کے اسکو سیاہ کر دیا لہٰذا صاحب خطایا کے بدن میں اثر کر کے سیاہ کر دینا بطریق اولیٰ ہوگا۔ اب خروج خطایا سے اثر سواد کا خروج و زوال مراد ہے۔ یا حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ البالغہ میں کثیر ادلۂ سمعیہ کے ذریعہ سے ایک عالم مثال ثابت کیا ہے چنانچہ اس عالم میں جو عرض ہے وہ عالم مثال میں بصورت جسم موجود ہو کر محفوظ رہتا ہے۔ یا جیسا کہ ہماری اصوات جو من قبیل الاعراض ہیں اسکو آلات وغیرہ کے ذریعہ سے محفوظ رکھا جاتا ہے اور ہوا میں ہماری آواز محفوظ رہتی ہے ایسے ہی قادر مطلق جل شانہٗ کی قدرت کاملہ سے کچھ بھی بعید نہیں کہ ہمارے اعضاء و پانی کے ذریعہ ہمارے اعمال کو محفوظ کر کے رکھے۔ چنانچہ ارباب کشف کو بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ پانی استعمال کرنے والا میں کس قسم کا گناہ موجود ہے۔ چونکہ ہمارے امام اعظمؒ و ابو یوسفؒ اعظم اہل کشف میں سے تھے اس لئے ماء مستعمل کی نجاست کے قائل ہوئے۔ چنانچہ وہ حضرات پانی میں ذوات خطایا کو دیکھتے تھے۔ چنانچہ ایک دن جامع کوفہ کے غسلخانہ میں ایک جوان کو وضو کرتے دیکھ کر فرمایا: تب یا ولدی عن عقوق الوالدین و رای غسالۃ شخص آخر فقال لہٗ یا اخی تب من الزنا۔ و رای غسالۃ شخص آخر فقال تب من شرب الخمر و سماع آلات اللہو۔ پھر عیوب الناس پر مطلع ہونے کی بنا پر دعا کر کے وہ کشف بند کرا دیا۔ اب خطایا عالم مثال میں بصورت جسم محفوظ ہو یا انسانی

اعضائیں، بہرحال اس کے خروج پر کوئی اشکال نہ ہوگا۔ ہٰذا کلہٗ فی فتح الملہم ص۲۰۹ والتعلیق الصبیح۔

پھر اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں اس حدیث سے تو معلوم ہوا کہ وضو کے ذریعہ تمام بدن سے گناہ ساقط ہوجاتے ہیں حیث قال علیہ السلام من جسدہٖ اور مبالغہ کیلئے فرمایا کہ من تحت اظفارہ۔ اور آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اعضاء وضو سے گناہ ساقط ہوگا حیث قال خرج من وجہہ کل خطیئۃ نظر الیہا، الحدیث۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ مَنْ توضأ وذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لجمیع بدنہ ومَنْ توضأ ولم یذکر اسم اللہ علیہ کان طہورا لاعضاء وضوئہ۔ اخرجہ الدارقطنی والبیہقی۔ ولکنہ روی عن ابی ہریرۃ رضؓ وابن مسعود رضؓ۔ اگرچہ حدیث میں بعض راوی متروک ہیں لیکن کثرت طرق کی بناء پر اس میں ایک قسم کی قوت آگئی قابل استدلال ہوگی، کما فی بذل المجہود شرح ابی داؤد

وفی حدیث عثمان رضؓ مالم یؤت کبیرۃ:۔ ایسے ہی صحیحین میں جو ما اجتنبت الکبائر ہے اس قسم کی روایات کے متعلق ابن عطیہ نے جمہور اہل سنت سے دو تفسیر نقل کی۔ اوّل یہ کہ وہ اعمال صغائر کا کفارہ ہونا اجتناب عن الکبائر پر موقوف ہے فان لم یجتنب لم تکفر بالکلیۃ۔ دوم یہ کہ صغائر مطلقاً معاف کئے جائیں گے اگرچہ کبائر سے مجتنب نہو اور کبائر کا کفارہ اعمال کے ذریعہ سے بغیر توبہ کے نہیں ہوگا اور اعمال سے جو صغائر کا کفارہ ہوتا ہے وہ اس وقت ہے جبکہ صغائر پر اصرار نہ کرے کیونکہ اصرار کرنے سے صغائر کبائر بن جاتے ہیں پھر توبہ کی ضرورت ہوگی۔ یا رحمت وفضل خداوندی سے معاف ہوسکتے ہیں۔ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ چنانچہ لمعات وامام نوویؒ کے قول سے بھی یہی ثابت ہے کہ الظاہر من قولہ علیہ السلام مالم یؤت کبیرۃ، ان کفارۃ الذنوب مشروطۃ بعدم اتیان الکبائر فان ارتکب لم یکفر صغائرہٗ لکن العلماء قالوا ان المراد ہہنا ان الذنوب کلہا تغفر الا الکبائر فانہا لا تغفر بدون التوبۃ۔ أو رحمۃ اللہ وفضلہ ولیس المراد انہ ان اتی الکبائر لا یغفر شیٔ من الصغائر فان ہذا وان کان محتملاً للعبارۃ لکنہ لم یذہب الیہ احد وسیاق الحدیث یأباہ۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح۔ یا صرف ان فرائض سے گناہ معاف ہونے کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے۔ کما فی فتح الملہم۔ حافظ ابن رجبؒ نے کہا کہ مسئلہ تکفیر کبائر بالاعمال میں ظاہر یہ ہے کہ اگر یہ مراد ہو کہ محض اتیان فرائض سے صغائر کی طرح کبائر بھی مٹ جائیں گے یہ تو باطل ہے کما مرّ دلائلہ۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ بروز قیامت کبائر وبعض اعمال کے درمیان موازنہ کرکے عمل کے ثواب کو ساقط کرکے اس کے مقابلہ میں کبائر کو مٹا دیا جائے تو یہ ممکن بلکہ واقع بھی ہوگا۔ کما فی صحیح مسلم ان ابن عمر رضؓ ضرب عبدا لہٗ فاعتقہ۔ پھر ایک لکڑی لیکر فرمایا کہ اس عتق میں میرے لئے کوئی اجر نہیں مثل اس کے لانہ علیہ السلام قال من لطم مملوکہ او ضربہ فان کفارتہ ان یعتقہ۔ چنانچہ ابن عمر رضؓ نے اس عتق میں کوئی ثواب شمار نہیں کیا بلکہ گناہ کا کفارہ قرار دیا۔ ایسا ہی بزاز اور حاکم نے بھی ابن عباس رضؓ سے اس قسم کی ایک حدیث نقل کی۔ کما فی فتح الملہم وغیرہ۔

وعنہ لا یحدث نفسہ فیہما بشیٔ:۔ اور اگر کوئی بات یونہی پیش آئے لیکن وہ اس سے اعراض کرتا رہے تو کوئی حرج نہ ہوگا بلکہ وہ فضیلت اس کو حاصل ہوگی لان اللہ تعالیٰ عفا عن ہذہ الامۃ الخواطر التی تعرض ولا تستقر۔ کذا قالہ الطیبی اور فتح الباری میں ہے کہ لفظ یحدث کسب من جانب العبد کی طرف مشیر ہے یعنی اپنے کسب واختیار سے کوئی وسوسہ نہیں لایا۔ اب جو خطرات ووساوس خود بخود اس طرح ہجوم کریں کہ یتعذر دفعہٗ فذلک معفوعنہٗ۔ اور برماوی نے شرح العمدہ میں کہا کہ لا یحدث کی مناسب تاویل یہ ہے کہ ایسے خیالات نہ لاوے جو متعلق بالصلوۃ نہ ہو۔ کما قررہ الشیخ عز الدین بن عبد السلامؒ۔ لیکن اشکال یہ کہ حضرت عمر رضؓ سے منقول ہے کہ انی اجہز جیشی وانا فی الصلوۃ۔ یہ تجہیز جیش تو نماز کے متعلق چیز نہیں۔ جواب یہ کہ حکیم الترمذیؒ نے اپنی کتاب الصلوۃ میں لائے کہ ای شیٔ من الدنیا ای دنیوی امور کے متعلق کوئی خیال نہ لائے۔ اب امور آخرت کے متعلق یا آیات متلوہ کے معانی کے متعلق تفکر کرنے سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور عمر رضؓ کی تجہیز جیش بھی اخروی امور کے قبیل سے ہے

بحث مالم یؤت کبیرۃ ۱۲

بحث الوسوسۃ فی الصلوۃ مع الجواب عن قصۃ عمرؓ

حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ حضرت عمرؓ امیر المؤمنین ہونے کی وجہ سے امیر الجہاد بھی تھے تو وہ بعض وجوہ سے بمنزلہ اس مصلی کے تھے کہ بحالت معائنہ دشمن صلوٰۃ الخوف پڑھ رہا ہو کہ جس پر بحسب الامکان دو واجب کی ادائیگی کا حکم ہوتا ہے۔ ایک صلوٰۃ دوسرا جہاد۔ کما قال تعالیٰ اذا لقیتم فئۃ فاثبتوا واذکروا اللہ کثیرًا۔ اور یہ بدیہی وظاہر بات ہے کہ بحالت امن جس طرح طمانینت قلبی ہوتی ہے، حالت جہاد میں وہ ہرگز نہیں ہوسکتی اب اگر جہاد کے معاملہ کی بنا پر نماز میں کوئی نقص ہو تو وہ کمال ایمان وکمال صلوٰۃ میں قادح نہ ہوگا۔ یہی تو وجہ ہے کہ صلوٰۃ الخوف میں مقدار رکعت کے اندر تخفیف کی گئی لیکن اس تخفیف کمی سے کمال نماز میں کوئی نقص نہیں آتا اسی طرح تخفیف کیفی ای حضور قلبی کے نقص سے بھی کوئی حرج نہ ہوگا۔ نیز لوگوں کے احوال میں بھی تو تفاوت ہے۔ اگر کسی کا ایمان قوی ہو تو وہ کسی امور ضروریہ میں تدبر کے باوجود بھی حاضر القلب فی الصلوٰۃ رہ سکتا ہے۔ اور عمرؓ کے متعلق تو کہنا ہی کیا ہے۔ اُن کے متعلق تو یہ ہے کہ لو کان بعدی نبیًا لکان عمر۔ واشدہم فی امر اللہ عمر، وضرب اللہ الحق علی لسانہ وقلبہ وہو المحدث المکلم الملہم فلا یستبعد لمثلہ ان یکون لہ مع تدبیر فی جیشہ فی الصلوٰۃ من الحضور مالیس لغیرہ قلبی وسعت۔ کی بنا پر ہر چیز اس میں سما جانا کوئی بعید نہیں۔ ہر ایک کو اپنے اوپر قیاس نہ کرنا چاہئے ؎ کار پاکاں را قیاس از خود مگیر۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح۔

الفصل الثالث

فی حدیث عبد اللہ الصنابحی اذا مسح برأسہ حتی تخرج من اذنیہ۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح کان کیلئے مستقل الگ پانی لینے کی ضرورت ہے یا مسح راس کے بعد بقیہ پانی سے مسح اذن جائز ہے۔ چنانچہ شافعیؒ کے نزدیک مسح اذن کیلئے مستقل پانی لینے کی ضرورت ہے، بذل المجہود ص۷۵ میں شافعیؒ کے ساتھ مالک واحمد وابو ثورؒ کو بھی ذکر کیا کہ وہ حضرات سب متفق ہیں۔ کیونکہ کان مستقل عضو ہے لہٰذا ماء جدید کی ضرورت ہوگی۔ نیز مسح راس کا بقیہ پانی تو ماء مستعمل ہے مسح اذن کیلئے وہ تو کافی نہیں۔ اور صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین میں سے اکثر حضرات مثلاً امام اعظم وسفیان ثوریؒ واحمد واسحق وغیرہم کے نزدیک کان حکم مسح میں سر کے تابع ہے۔ کما فی الترمذی لہٰذا ماء جدید کی ضرورت نہیں بدلیل انہ علیہ السلام قال اذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ۔ جب مسح راس کی وجہ سے خطایا اذن سے بھی نکل جاتے ہیں لہٰذا اذن راس کے تابع ہوگا۔ نیز عن ابی امامۃ انہ علیہ السلام قال الاذنان من الرأس **الجواب**: شوافع نے جو قیاس کیا تھا کہ کان چونکہ مستقل عضو ہے مستقل پانی کی ضرورت ہے، جواب یہ کہ جب صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ کان سر کے تابع ہے لہٰذا حدیث صحیح کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں اور شوافع نے جو ثانی دلیل میں کہا کہ ماء مستعمل ہے جواب یہ کہ جس انگوٹھا وشہادت کی انگلی سے مسح اذن کیا جاتا ہے مسح راس کے وقت وہ دونوں الگ رکھی جائیں گی تاکہ مستعمل نہ ہو۔ ابن ہمام نے کہا کہ ابو امامہ کی روایت ہی اکثر واشہر ہے فقد روی من حدیث ابی امامۃ وابن عباس وعبد اللہ بن زید وابی موسیٰ وابی ہریرۃ وانس وابن عمرؓ وعائشہؓ۔ کما فی التعلیق الصبیح، وہذہ الروایات فی احکام القرآن ج۱ ص۴۳۲ **الاعتراض**: یہ کہ حمادؒ راوی نے کہا کہ الاذنان من الراس، یہ قول حضورؐ کا ہے یا ابو امامہؓ کا یہ مجھے معلوم نہیں لہٰذا مرفوع ہونا ثابت نہ ہوگا اس لئے قابل استدلال نہ ہوگی۔ اس اعتراض کا جواب یہ کہ زیلعی نے دو قوی سند سے اس حدیث کو مرفوع ہونا ثابت کیا لہٰذا کسی کے عدم علم عدم رفع کی حجت نہیں۔ ملا علی قاری نے بقاعدہ اصول جواب دیا کہ اس جیسا حکم چونکہ معلوم بالقیاس نہیں ہے لہٰذا حکماً مرفوع ہوگا۔ پھر اعتراض کیا گیا کہ الاذنان من الراس میں خلقت کا بیان ہے کہ باعتبار خلقت کان سر کے تابع ہے یہاں حکم مسح کو بیان کرنا نہیں، جواب یہ کہ حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ یہ اعتراض قابل التفات بھی نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بیان خلقت کیلئے نہیں ہے بلکہ صرف بیان حکم کیلئے ہے۔ کما فی الترمذی وحاشیتہ عن شرح السنۃ۔ ہکذا فی العرف الشذی والتعلیق

بحث الاذنان من الراس ۱۲

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انا ان شاء اللہ بکم لاحقون :- اشکال یہ کہ بصورت موت لحوق بالیقین تو یقینی ہے پھر ان شاء اللہ کرکے استثناء کیوں کیا گیا جو کہ غیر یقین کی صورت میں ہوتا ہے۔ نوویؒ نے علماء سے متعدد جواب نقل کئے کہ اظہر یہ کہ یہ استثناء شک کیلئے نہیں چنانچہ ابو عمرؓ نے کہا کہ استثناء کبھی امر واجب میں بھی ہوتا ہے کقولہ تعالیٰ لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللہ، حالانکہ حق تعالیٰ کو شک نہیں بلکہ احمد بن یحییٰ نے کہا کہ آیت مذکورہ میں استثناء تادیب کیلئے ہے تاکہ لوگ اپنے کلام میں اسکو استعمال کرنے کا ادب حاصل کریں اور حضورؐ نے جو ان شاء اللہ بکم لاحقون کہا یہ بطور تبرک کے ہے نہ کہ بطور شک، یا ان شاء اللہ کہنا متکلم کی عادت ہے تاکہ کلام میں حسن پیدا ہو۔ یا حضورؐ کو چونکہ لحوق فی ہذا المکان والموت بالمدینہ پر یقین نہ تھا اس اعتبار سے ان شاء اللہ کہا ہے۔ یا حرف ان اس اذا کے معنی میں ہے جو یقین کیلئے مستعمل ہے۔ یا چونکہ حضورؐ کے ساتھ بعض منافقین بھی تھے ان کے اعتبار سے استثناء لائے کما فی فتح الملہم۔

قال انتم اصحابی واخواننا الذین لم یاتوا بعد :- علامہ باجی نے کہا کہ یہاں سے صحابہ کرام سے اخوت کی نفی نہیں لقولہ تعالیٰ انما المؤمنون اخوۃ۔ بلکہ صحابی کیلئے جو اخوت ہر بھی ایک خصوصی مرتبہ زائدہ ہے اسکو ذکر کرنا ہے اسی کو قاضی عیاضؒ و نوویؒ نے قبول کرکے کہا کہ صحابہ کرام کیلئے اخوت و صحبت دونوں وصف ہے۔ اور ان لوگوں کیلئے جو ابتک نہیں آئے صرف اخوت ہے ان کے اندر صحابیت نہیں فلا شک ان الصحبۃ اخص والاخوۃ اعم، طیبیؒ نے کہا کہ اصحاب قبور کے ذکر کے ساتھ آئندہ آنے والے لوگوں کو دیکھنے کی محبت اس وجہ سے ہوئی کہ حضورؐ کے اندر تصور سابقین کے وقت تصور لاحقین بھی آگیا۔ یا حضورؐ کے لئے عالم ارواح کھول دیا گیا تھا جسمیں ارواح سابقین ولاحقین کو دیکھ کر آرزو کی۔ کما فی فتح الملہم، واللہ الموفق للتصدیق، اللہم یسر ولا تعسر وتمم بالخیر۔

بَابُ مَا یُوجِبُ الْوُضُوءَ

واضح ہو کہ ہماری شریعت میں موجبات وضوء میں تین درجہ کی اشیاء ہیں۔ اول وہ چیز کہ جسکے موجب وضوء ہونے پر جمہور صحابہ کا اتفاق ہے اور جسمیں روایت و عمل شائع کی بھی مطابقت ہے وہو البول والغائط والریح والمذی والنوم الثقیل والودی وما فی معانیہا۔ دوم وہ چیز کہ جسکے موجب ہونے میں فقہاء صحابہ و تابعین کے اندر اختلاف ہے اور روایات بھی متعارض ہیں جیسے مس الذکر و مس المرأۃ۔ سوم ما وجد فیہ شبہۃ من لفظ الحدیث وقد اجمع الفقہاء من الصحابۃ والتابعین علی ترک کالوضوء مما مست النار ومن لحوم الابل۔ یعنی وہ موجب جسمیں الفاظ حدیث سے اگرچہ کچھ شبہ ہو لیکن اجماعاً وہ متروک ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح من حجۃ اللہ للشاہ ولی اللہؒ

وفی حدیث ابن عمر رضؓ لا تقبل صلوۃ بغیر طہور :- شعبی و محمد بن جریر کے نزدیک صلوۃ جنازہ بغیر طہارت جائز ہے کیونکہ وہ اصل میں دعا ہے ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی شعبی و بخاری کے نزدیک بغیر طہارت جائز ہے۔ کما اخرج البخاری عن ابن عمر رضؓ انہ کان یسجد علی غیر وضوء۔ لیکن ائمہ اربعہ و صحابہ و تابعین و جمیع مسلمین کے نزدیک کوئی نماز فرض ہو یا نفل یا جنازہ یا سجدۂ تلاوت بغیر طہارت جائز نہیں۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضؓ لا تقبل صلوۃ من احدث حتی یتوضأ منہ۔ و حدیث ابن عمر رضؓ لا تقبل صلوۃ بغیر طہور۔ **الجواب** :- حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ کوئی چیز کسی شئی سے زائد یا ناقص ہونیکے اعتبار سے اس شئی میں داخل ہونے نہ ہونے میں تردد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جنازہ و سجدۂ تلاوت میں صلوۃ کے تمام رکن نہیں۔ اس نقصان کی وجہ سے اشتباہ و تردد ہو گیا کہ یہ دونوں مسمّی صلوۃ میں داخل ہوں گے یا نہ اس لئے شرطیت طہارت میں بھی کلام ہو گیا۔ لیکن وہ دونوں صلوۃ کے اخص و اعظم رکن ای قیام و سجود پر مشتمل ہونے

بحث الاستثناء ہم کون الموت یقینا والنسبۃ بین الصحبۃ والاخوۃ ۱۲ بحث الموجبات الثلثۃ للوضوء ۱۲ بحث الاختلاف فی الصلوۃ بغیر طہور وعدم القول بقدیم

کی بنا پر وہ دونوں مسمّٰی صلوٰۃ میں داخل ہیں لہٰذا ان دونوں کے لئے وہ طہارت شرط ہوگی جو صلوٰۃ کے لئے شرط ہے نیز یسجد علی غیر وضوء کے مقابلہ میں صحیح بخاری مولانا احمد علی السہارنپوری کے حاشیہ میں ہے انہ کان یسجد ہا علی وضوء کما فی بذل المجہود و فیض الباری و العرف الشذی۔ اب تمام مسلمانوں کا یہی مذہب ہے کہ بغیر طہارت نماز جائز وصحیح نہیں بلکہ درمختار وغیرہ میں ہے کہ اگر بطور اہانت و استخفاف بغیر طہارت نماز پڑھی جائے تو اس کی تکفیر کی جائیگی کما قال ابن عابدین التکفیر بصورۃ الاستہزاء والسخریۃ، کما فی فتح الملہم۔

یہاں مشہور اشکال یہ ہے کہ اس قسم کی دوسری احادیث مثلاً لا تقبل صلوٰۃ الابق حتی یرجع۔ و قولہ علیہ السلام من اتی عرافا لم تقبل صلوٰتہ، جسمیں قبول کی نفی ہے وہاں مراد نفی اصل صحت وانتفاء ثواب ہے۔ کما ہو المشہور ایسے ہی لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور میں بھی بغیر طہارت کے نفی صلوٰۃ صحیح ہوگی اگرچہ ترتب ثواب نہ ہو۔ اب آئمہ اربعہ وجمہور صحابہ و تابعین بلکہ جمیع مسلمین کیسے کہا کہ بغیر طہارت نماز صحیح بھی نہ ہوگی۔ جواب یہ کہ ابن حجر رح نے کہا کہ نفی قبول سے نفی صحت مراد ہوتی ہے۔ اب لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور یعنی لا تصح صلوٰۃ بغیر طہور کے ہوگا جو بعینہٖ ائمہ اربعہ وجمہور کا مذہب ہے۔ نیز قبول کی حقیقت یہ ہے کہ طاعات اس طرح واقع ہو کہ جس سے ذمہ داری ساقط ہو جائے اور یہ سقوط ذمہ اتیان بالشرائط سے ہوتا ہے لہٰذا قبول بھی اتیان بالشرائط سے ہوگا اور اتیان بالشرائط پر اجزاء مرتب ہوتا ہے اس لئے اسی اتیان بالشرائط سے قبول یعنی اجزاء کی نفی ہونا مرتب ہو کر عدم قبول سے عدم اجزاء ثابت ہوگا اور عدم اجزاء وہی عدم صحت ہے لہٰذا عدم قبول سے بھی عدم صحت ہوگا جو جمہور کا مذہب ہے عن فتح الباری۔ نیز قبول دو قسم پر ہے قبول اجابت ای اداء الحکم مع الشرائط والارکان جس کو صحت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور قبول اثابت ای ترتب الثواب والرضا علی الفعل۔ اب کسی فعل پر حرف نفی داخل ہونے سے اس فعل کا مصدر جو مطلق کے مرتبہ میں ہے اس مصدر کی نفی ہو جاتی ہے۔ اب لا تقبل صلوٰۃ سے مطلق قبول کی نفی ہوگی اجابت ہو یا اثابت اب معنی یہ ہوئے کہ بغیر طہارت نماز نہ صحیح ہوگی اور نہ ثواب ملیگا۔ لہٰذا ہو مذہب الجمہور کما قالہ ابن دقیق العید۔ یا لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور میں قبول بمعنی وقوع الطاعۃ فی حیز مرضاۃ اللہ و ترتب الثواب علیہ۔ اب لا تقبل صلوٰۃ سے عدم رضاء ونفی ثواب مراد ہے۔ اور بغیر طہارت کے عدم صحت واجزاء دوسری حدیث سے ثابت ہے۔ کقولہ علیہ السلام مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ نیز آیت سے بھی ثابت ہے یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیہ۔ شیخ الاسلام علامہ عثمانی و علامہ کاندھلوی سے ہے کہ قبول اصل میں اس کے معنی اخذ کے ہیں جسکے مقابلہ میں آتا ہے رد۔ اب معنی یہ ہوئے کہ ان اللہ تعالیٰ لا یاخذ صلوٰۃ بغیر طہارۃ بل یردہا کما فی قولہ تعالیٰ لن تقبل توبتہم ای ترد توبتہم۔ و قولہ تعالیٰ لا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا ولا یقبل منہم شفاعۃ ولا یقبل منہم عدل ولن یقبل من احدہم ملأ الارض ذہبا۔ جیسا کہ ان آیات میں یقیناً یہ مراد نہیں کہ فی نفسہ تو صحیح ہے مگر ثواب مرتب نہ ہوگا ایسے ہی لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور میں بھی وہ مراد نہ ہوگی بلکہ یہی مراد ہے کہ ان کی توبہ و شفاعت و عدل و ملأ الارض ذہبا، مردود ہے ایسے ہی یہاں صلوٰۃ بغیر طہارت کے مردود ہے۔ فالمراد ہو الطرد والرد والحرمان والخسران۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق الصبیح و بذل المجہود والعرف الشذی۔

پھر وہ شخص جو فاقد الطہورین ہوئے مثلاً کسی ایسے ناپاک مکان میں محبوس ہو کہ نہ پانی ملتا ہے ونہ پاک مٹی۔ وکذا العاجز عنہما لمرض کما فی الدر المختار و شرحہ والبدائع۔ اب اس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ و قال النووی فیہ اربعۃ اقوال لثالث فی اصحہا یجب علیہ ان یصلی علی حالہ ویجب علیہ ان یعید لانہ عذر نادر فلم تسقط الاعادۃ۔ والثانی

لایصلی بل یحرم علیہ ان یصلی ویجب علیہ القضاء۔ یہی سفیان ثوری واوزاعی کا مذہب ہے۔ والثالث یستحب ان یصلی ویجب القضاء، والرابع یجب ان یصلی ولایجب القضاء۔ یہی مزنی وابن المنذر کا قول ہے اور احمد کا مشہور قول بھی یہی ہے کہ لایجب القضاء لانہ لابد من دلیل علی وجوب الاعادۃ والاصل عدمہ، واما وجوب الصلوٰۃ فلقولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فافعلوا منہ ما استطعتم۔ لہٰذا یہ قول رابع اقوی حجۃ ہے۔ اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ لایصلی۔ اور مالکؒ سے مدنیوں نے نقل کیا کہ لایجب علیہ القضاء۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وبذل المجہود۔

اور امام اعظمؒ کے نزدیک فی الحال نماز نہ پڑھے بلکہ تاخیر کرے قضا اس پر واجب ہے لایصلی الان۔ مالکؒ کا بھی مشہور قول ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور ای لاتصح۔ نیز حضرت عمرؓ وعمارؓ جو ایک سریہ میں تھے تو جنبی ہوکر پانی نہ ملنے وعدم علم تیمم پر عمرؓ نے نماز کو مؤخر کیا تھا فما صلی بغیر طہارۃ۔ وظاہر سیاق آیۃ سورۃ النساء یدل علی النہی عن قربان الصلوٰۃ بالجنب قبل الاغتسال فی جمیع الاحوال، حیث قال تعالیٰ لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری ولاجنبا، الآیہ۔ نیز ادا صلوٰۃ کی اہلیت کیلئے طہارت شرط ہے لقولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیہ۔ اب صاحبین کے مذہب کے متعلق بذل المجہود ص۳۸ ج۱ میں ہے کہ وقال ابو یوسفؒ یصلی بالایماء ثم یعید وقول محمدؒ مضطرب وذکر فی عامۃ الروایات مع ابی حنیفۃؒ۔ وفی نوادر ابی سلیمان مع ابی یوسفؒ لیکن فتح الملہم ص۲۸۶ ج۲ میں ہے کہ وقالا ای ابو یوسفؒ ومحمدؒ یتشبہ بالمصلین کالحائض اذا طہرت فی رمضان فانہا تمسک تشبہا بالصائم لحرمۃ الشہر ثم تقضی وکذا المسافر اذا افطر فاقام وبہ یفتی وابہ صح رجوع الامام ابی حنیفۃؒ کما فی الفیض۔ اب تشبہ بالمصلین جو صاحبین کا مذہب اور جو امام اعظمؒ کا بھی بعد الرجوع آخری قول ہے۔ وہ احادیث سے ثابت ہے۔ کما فی ابی داؤد انہ علیہ السلام قال لاسلمۃ صمتم یومکم ہذا قالوا لا قال علیہ السلام فاتموا بقیۃ یومکم واقضوہ۔ یہاں بھی تشبہ کا حکم دیا گیا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وبذل المجہود والعرف۔

والصدقۃ من غلول:۔ یہاں عبادت بدنیہ کے بعد عبادت مالیہ کا ذکر اور طہارت حسیہ کے بعد طہارت معنویہ ای صدقہ کا ذکر ہے جس سے نفس کی طہارت عن البخل ہوتی ہے کما فی قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم اس ذکر میں مناسبت بھی ظاہر ہوگی۔ اصل الغلول بضم الغین الخیانۃ فی مال الغنیمۃ، کقولہ تعالیٰ وما کان لنبی ان یغل، لیکن یہاں وہ مال مراد ہے جو بصورت حرام حاصل ہو۔

پھر اشکال یہ کہ جب غلول سے معنی عام مراد ہیں ای المال الذی حصل بسبب حرام، تو غلول جو خیانت فی الغنیمۃ ہے اس کو خاص کرکے کیوں ذکر کیا جواب یہ کہ مال غنیمت میں جمیع مسلمین کا حق ہوتا ہے جب جس مال غنیمت میں سب کا حق ہے اس میں سے صدقہ غیر مقبول ہے لہٰذا جسمیں کوئی حق نہیں اس سے صدقہ تو بطریق اولیٰ مقبول نہ ہوگا اسپر اطلاع دینے کیلئے غلول کو خاص کرکے ذکر کیا گیا۔ پھر اشکال یہ کہ فقہاء سے صراحۃً منقول ہے کہ جو شخص کسی مال کو ناحق طور پر حاصل کرے یہ حاصل کرنا چاہے عقود فاسدہ سے ہو کالبیوع والاستیجار علی المعاصی یا بغیر عقود کے ہو کالسرقۃ والغصب۔ بہرحال اس کیلئے وہ مال حرام ہے لیکن بغیر عقد جو مال حاصل ہوا ہو اگر مالک ملے تو واپس کردینا واجب ہے، اگر نہ ملے تو تمام صورتوں میں جو بصورت حرام حاصل ہوا ہو فقراء پر صدقہ کردینا واجب ہے حالانکہ حدیث مذکور سے ایسے ہی قولہ تعالیٰ ولاتیمموا الخبیث منہ تنفقون سے حرمت تصدق بالمال الحرام معلوم ہوتا ہے۔ اب قول فقہاء اور آیت کے درمیان تعارض کی تطبیق یہ ہے کہ آیت وحدیث سے جو حرمت تصدق بالمال الحرام ثابت ہے وہ اس صورت میں ہے کہ اگر صدقہ کرنیوالا مال حرام کو اجر وثواب وحاصل کرنے کیلئے صدقہ کرے۔ اور اگر کسی کے پاس مال حرام ہے اور وہ اپنے لئے خرچ کرتا ہے

نکتہ عدم قبول الصدقۃ من غلول ۱۲

تو اس حدیث کے ماتحت داخل ہوگا حیث قال علیہ السلام ان الرجل اشعث اغبر یمد یدیہ الی السماء فیقول یارب و مطعمہ حرام و ملبسہ حرام انی یستجاب لہ۔ اور اگر مال کو ضائع کرے گا تو حدیث نہی علیہ السلام عن اضاعۃ المال، کے خلاف ہوگا لہٰذا اس شخص کو اپنے سے معصیت و ظلمت کو رفع کرنے کیلئے فقراء کو دینے کے علاوہ اور کوئی حیلہ نہیں اسی حیثیت سے تصدق کا حکم فقہاء کرام سے منقول ہے نہ طلب اجر و تحصیل ثواب کی نیت سے جبکہ آیت و حدیث میں حرام کہا گیا فلا تعارض کما قال الشیخ الانور رح۔ وقال الابی رح نعم الصدقۃ بالمال الحرام ارجح للصرف عن النفس۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود و فتح الملہم۔

وفی حدیث علی رض کنت رجلا مذاء : مذی وہ رطوبت جس سے ولد کا تولد ہوتا ہے اور جو علی وجہ الدفق والشہوۃ خارج ہو جسکے بعد فتور و ضعف لاحق ہوتا ہے کما فی الہدایۃ و حاشیتہ۔ اور ودی وہ چکناہٹ والی مادا بیض رقیق ہے جو بوقت شہوت دفق و شہوت کے بغیر خارج ہوتی ہے جسکے خروج کے بعد فتور و ضعف لاحق نہیں ہوتا۔ بسا اوقات خروج کا حس بھی نہیں ہوتا ہے۔ کما قالہ النووی رح۔ وفی الفتح المذی یخرج عند الملاعبۃ او تذکر الجماع او ارادتہ۔ وفی کلام ابن حجر رح ادماء اصفر۔ اور ودی وہ مادا بیض ثخین یخرج بعد البول او عند حمل شئ ثقیل۔ پھر اختلاف ہے کہ مذی اگر کپڑے میں لگ جائے تو شوکانی و غیر مقلدین کے نزدیک اس کپڑا پر پانی کا چھینٹا مارنا کافی ہے دھونا واجب نہیں کما فی روایۃ سہل بن حنیف فکیف بما یصیب ثوبی منہ قال علیہ السلام یکفیک بان تاخذ کفا من ماء فتنضح بہا من ثوبک۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہ و اہل علم کا اتفاق ہے کہ غسل واجب ہے کیونکہ جب احادیث میں ہے فتغتسل فرجک من المذی، تو کپڑے میں لگنے سے بھی وہی غسل کا حکم ہوگا **الجواب**:۔ نووی رح نے کہا کہ جس روایت میں نضح کا لفظ ہے وہاں نضح سے غسل مراد ہے کیونکہ لفظ نضح غسل و رش دونوں کے معنی میں آتا ہے لیکن قد جاء فی الروایۃ الاخری یغسل ذکرہ و فی روایۃ فتغتسل من ذلک فرجک۔ فیحمل النضح علی الغسل کما فی بذل المجہود۔

پھر اختلاف دوم یہ کہ طحاوی نے ایک قوم سے نقل کیا کہ حکم وضوء احکام مذی میں سے ہے ای بمجرد خروج مذی وضوء واجب (وینسب الی الامام احمد رح انہ قال ان الوضوء من احکام المذی کما فی عرف الشذی ص۷۵ کما فی حدیث علی رض انہ علیہ السلام قال یغسل ذکرہ ویتوضأ۔ اب خروج مذی پر وضوء کے حکم کو مرتب کیا کما ہو ظاہر۔ لیکن جمہور ائمہ و فقہاء کے نزدیک حکم وضوء احکام صلوٰۃ میں سے ہے فیجب الوضوء عند القیام الی الصلوٰۃ۔ کیونکہ حدث ہونے کے بعد جو فاغسلوا وجوہکم میں وضوء کا حکم وجوبی ہے وہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ کے ساتھ مقید ہے۔ **الجواب** طحاوی رح نے جواب دیا کہ بول و دیگر نواقض کا جو حکم ہے کہ بمجرد بول وضوء کا حکم نہیں ایسا ہی مذی کا حکم بھی ہے کہ بمجرد مذی وضوء واجب نہ ہوگا کما فی فتح الملہم۔ پھر اختلاف سوم یہ کہ شوکانی نے کہا کہ اوزاعی و بعض حنابلہ و بعض مالکیہ کے نزدیک خروج مذی کے بعد تمام ذکر و انثیین کو دھونا واجب ہے اگرچہ اس تمام میں مذی نہ پہونچی ہو کما قال الامام احمد رح یغسل العضو والانثیین وان لم یصبہ المذی، کما فی العرف الشذی بدلیل حدیث رافع بن خدیج یغسل مذاکیرہ۔ وفی روایۃ عبد اللہ بن سعد الانصاری فتغسل من ذلک فرجک وانثییک، کما رواہ ابو داؤد۔ لیکن جمہور ائمہ امام اعظم رح و مالک رح و شافعی رح وغیرہم کے نزدیک صرف اس جگہ کو دھونا واجب ہے کہ جس جگہ میں مذی لگی ہو تمام ذکر و انثیین کا غسل واجب نہیں۔ ویؤید ذلک ما عند الاسماعیلی فی روایۃ توضأ واغسلہ کہ یہاں ضمیر اغسلہ مذی کی طرف راجع ہے تو فقط مذی کو دھونا واجب ہے۔ طحاوی نے بطریق نظر دلیل دی کہ جیسا کہ دیگر نواقص بول و غائط و دم میں صرف ما اصاب من البدن کو دھونا واجب ولا یجب غسل ما سوی ذلک کذلک خروج المذی لا یجب فیہ غیر موضع الذی اصاب من البدن۔

بحث الاستنجاء من المذی ص۱۲

وہٰذا قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالیٰ۔ کذا فی الطحاوی ج۱ ص۱۶ **الجواب** جن احادیث میں پورے ذکر وانثیین کے غسل کا حکم ہے وہ حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں۔ یا تغلیظ بند ہو جانے کیلئے علاجاً وہ حکم دیا گیا کما فی حدیث المستحاضۃ انہا تغتسل وتجلس فی المرکن فانہ ایضا مؤثر فی تقلیل الدم ھکذا عن الطحاوی کما فی فیض الباری وغیرہ۔ اور منی میں چونکہ شہوت قویہ کی بناء پر غفلت عن اللہ کامل طور پر ہوتی ہے اس لئے وہی غفلت اصل میں نجاست کاملہ ہے کہ جس کی بناء پر مشرکین کے متعلق فرمایا گیا کہ انما المشرکون نجس۔ اس لئے خروج منی کے بعد غسل کا حکم ہوا اور خروج مذی کے وقت شہوت کامل نہیں ہوتی بلکہ ضعیف شہوت ہے۔ اس لئے غفلت بھی کامل نہیں لہٰذا صرف وضو کا حکم ہے۔ کما فی فیض الباری ص۲۸۴ ج۱

پھر احادیث مذی میں اختلاف ہے کہ بعض میں ہے کہ علی رضؓ نے خود سوال کیا کما فی روایۃ ابن حبان رضؓ ان علیاً رضؓ قال سألت۔ اور بعض میں ہے کہ مقداد رضؓ نے سوال کیا کما فی روایۃ مسلم فامرت المقداد فسألہ۔ اور بعض میں ہے کہ عمار رضؓ نے سوال کیا کما فی روایۃ النسائی ان علیاً قال امرت عماراً رضؓ ان یسأل۔ ابن حبان نے اس تعارض کی تطبیق کیلئے کہا کہ علی رضؓ اولاً عمار رضؓ کو سوال کرنے کیلئے کہا تھا پھر مقداد رضؓ کو کہا پھر جا کر خود ہی سوال کیا چونکہ اولاً ان دونوں کو کہا گیا اس لئے ان کی طرف سوال کی نسبت کی گئی ہے۔ یا چونکہ علی رضؓ صاحب قصہ ومتبوع ہیں سوال کے اس لئے ان کی طرف نسبت ہوئی۔ اور عبد الرزاق نے بطریق عائشہ بن انس رضؓ سے روایت کی کہ مذی کے متعلق مقداد وعمار رضؓ نے بھی سوال کرنے کا قصد کیا تھا۔ لیکن تولی المقداد رضؓ للخطاب دون عمار رضؓ۔ کما فی البذل وفتح الملہم من فتح الباری۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال توضأوا مما مست النار۔ آگ کی پکائی ہوئی چیز کو کھانے کے بعد ابن عمر رضؓ وابوہریرہ رضؓ وزید بن ثابت رضؓ کے نزدیک وضو واجب ہے کما نقل فی شرح الموطأ لعلی رضؓ ھکذا فی حاشیۃ الترمذی، بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال توضؤوا مما مست النار، رواہ مسلم۔ وعن زید بن ثابت رضؓ قال سمعت النبی علیہ السلام یقول الوضوء مما مست النار۔ وعن ام حبیبۃ رضؓ قالت انہ علیہ السلام قال توضؤوا مما غیرت النار، وعن ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال الوضوء مما انضجت النار، رواہ ابوداؤد۔ لیکن خلفائے راشدین، ابن مسعود، ابوالدرداء، ابن عباس رضؓ، جابر، وانس وابوموسیٰ، وابی بن کعب، ابوطلحہ وعامر وابوامامہ وعائشہ رضؓ بلکہ جمہور صحابہ وتابعین ایسے ہی امام اعظم ابوحنیفہ ومالک وشافعی واحمد وسفیان ثوری وابن مبارک واسحٰق وابوثور وتمام اہل حجاز واہل کوفہ کے نزدیک مامست النار سے وضو واجب نہیں۔ کما فی بذل المجہود بدلیل حدیث ابن عباس رضؓ انہ علیہ السلام اکل کتف شاۃ ثم صلی ولم یتوضأ۔ وعن ابن عباس رضؓ انہ علیہ السلام اکل عرقا (وہو العظم الذی علیہ قلیل من اللحم کما فی فتح الملہم) او اکل لحما ولم یتوضأ اولم یمس ماء۔ وعن میمونۃ رضؓ قالت انہ علیہ السلام اکل عندہا کتفا ثم صلی ولم یتوضأ۔ وعن ابن عباس رضؓ انہ علیہ السلام جیء بثیاب ثم خرج الی الصلوٰۃ فاتی بہدیۃ خبز ولحم فاکل ثلاث لقم ثم صلی بالناس ولم یمس ماء ہذہ الروایات کلہا فی صحیح مسلم۔ وعن ابن عباس رضؓ انہ اکل کتفا ثم مسح یدہ بمسح کان تحتہ ثم قام فصلی۔ وعنہ انہ علیہ السلام انتہس من کتف ثم صلی ولم یتوضأ، عن جابر رضؓ یقول قربت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزا ولحما فاکل ثم دعا بوضوء فتوضأ به ثم صلی الظہر ثم دعا بفضل طعامہ فاکل ثم قام الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ۔ وعن جابر رضؓ قال کان آخر الامرین من النبی علیہ السلام ترک الوضوء مما مست النار۔ صحیح یہ ہے کہ یہ آخر الامرین ایک دن کے دو واقعہ میں سے آخری واقعہ ہونا مراد نہیں بلکہ تمام زندگی کے واقعات میں سے یہ آخری واقعہ ہے لہٰذا ناسخ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الترکمانی رحؒ نے کہا کہ ابوداؤد کا یہ دعویٰ کہ ایک دن کے دو

حاشیہ الوضوء مما مست النار ص۱۲۲

واقعہ سے آخری واقعہ ہے یہ فی غایۃ البعد ہے کیونکہ آئندہ احادیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ کان آخر الامرین تمام زندگی کے آخری واقعہ ہو کر ناسخ ہے کما قال عبد اللہ بن الحارث رضہ انہ علیہ السلام کان فی دار رجل فمر بلال فناداہ بالصلوٰۃ فخرجنا فمر نا برجل دبرمتہ علی النار فقال لہ النبی علیہ السلام اطابت برمتک قال نعم فتناول منہا بضعۃ فلم یزل یعلکہا حتی احرم بالصلوٰۃ، ہذہ الروایات کلہا فی ابی داؤد۔ وقال الحافظ فی التلخیص اخرج البخاری فی الصحیح عن سعید بن الحارث قلت لجابر رضہ الوضوء مما مست النار قال لا۔ اس سے صراحۃً ثابت ہوا کہ قول جابر رضہ کان آخر الامرین تمام زندگی کے اعتبار سے آخری واقعہ ہے۔ وروی سعید بن منصور فی سننہ وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن جابر رضہ قال اکلت مع النبی علیہ السلام ومع ابی بکر رضہ وعمر رضہ وعثمان رضہ خبزاً ولحماً فصلوا ولم یتوضأ کذا فی کنز العمال۔ یہاں بھی ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کے ترک سے ثابت ہوا کہ کان آخر الامرین میں حضور ﷺ کی زندگی کا آخری واقعہ ترک الوضوء ہے۔ ورنہ ابوبکر رضہ وعمر رضہ وعثمان رضہ کیسے ترک کرتے تھے۔ **الجواب** بتوفیق الملہم للصواب حافظ ابن قیم نے کہا کہ مامست النار کے کھانے کے بعد حکم وضوء اس لئے نہیں کہ وہ کھانا ناقض وضوء ہے بلکہ وضوء کا حکم اس لئے دیا گیا کہ مامست النار اس نار سے پکایا گیا اور اس نار سے اتصال ہوا جو شیطان کا مادہ ہے اور نار پانی کے ذریعہ سے بجھ جاتی ہے اس لئے وضوء کا حکم دیا گیا جیسا کہ غضب جو قوۃ ناریہ وشیطانیہ میں سے ہے کہ اس غضب کے وقت وضوء کا حکم ہے کما فی قولہ علیہ السلام ان الغضب من الشیطان فاذا غضب احدکم فلیتوضأ۔ امام شعرانی رح نے کہا کہ آگ حق تعالیٰ کا مظہر غضب ہے جس سے عصاۃ وکفار کو عذاب دیا جائے گا لہٰذا اس مظہر غضب ای آگ سے اتصال شدہ چیز کو کھا کر پاک ہونے کے بغیر دربار خداوندی میں حاضر نہ ہونا چاہئے اس لئے وضوء کا حکم ہے نہ اس لئے کہ نقض وضوء ہو گیا ہے۔ فلذالک کان الوضوء منہ خاصاً بالاکابر الذین یعرفون ذلک الوجہ المذکور بخلاف الاصاغر فلا یؤمرون بالوضوء منہ۔ والآخر الامرین ترک الوضوء من النبی علیہ السلام کان لاجل التوسع علی الامۃ۔ یا شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ چونکہ مامست النار سے نار جہنم یاد آجاتی ہے چنانچہ بغیر ضرورت کی ای داغ دینے سے بھی منع کیا اس لئے مامست النار کے بعد وضوء کا حکم ہے تاکہ اس نار کے ساتھ قلب مشغول نہ ہووے۔ امام مہلب نے کہا کہ چونکہ وہ حضرات زمانہ جاہلیت میں قلت نظافت کے عادی تھے اس لئے اس کے ازالہ کے واسطے وضوء کا حکم دیا۔ نقض وضوء کی وجہ سے یہ حکم نہیں ہے۔ نیز شاہ ولی اللہ رح نے شرح موطا میں کہا کہ اس قسم کے وضوء کا حکم ان خواص امت کیلئے مستحب ہوگا جو خواص تہذیب نفس وتزکیۂ باطن کے کام میں مشغول ہیں ولا یکون شریعۃ عامۃ یکلف بہا سائر العباد وایضاً ذہب الخطابی رح الی ان احادیث الامر بالوضوء محمول علی الاستحباب۔ یا وضوء کا حکم وجوبی ہو لیکن وہ حکم منسوخ ہے بقول جابر رضہ کان آخر الامرین من النبی علیہ السلام ترک الوضوء مما مست النار، کما مر۔ چنانچہ بیہقی رح نے شافعی رح سے نقل کیا کہ حکم وضو اس لئے منسوخ ہے کہ ابن عباس رضہ جو فتح مکہ کے بعد حضور ﷺ کے مصاحب تھے انہیں ابن عباس رضہ سے مروی ہے انہ رای النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یاکل من کتف شاۃ ثم صلی ولم یتوضأ وہذا عندنا کما اشد الدلالات علی ان الوضوء منہ منسوخ۔ یا وہ حکم منسوخ نہیں بلکہ ان خواص کے لئے ہے جن کے متعلق امام شعرانی رح نے کہا کہ وہ خواص وہ اکابر ہیں جو اس راز پر مطلع ہیں کہ ان النار مظہر غضب اللہ، کما مر۔ یا وضوء سے وضو لغوی ای غسل الفم والیدین مراد ہے کما یدل علیہ احادیث کثیرۃ۔ یا وضوء شرعی مراد ہو، لیکن تورپشتی رح نے کہا کہ اس قسم کی جگہ میں تحصیل طہارت کا حکم نہیں دیا گیا۔ بلکہ وضوء جو وضارۃ

بمعنی روشنی سے ماخوذ ہے اس کا حکم دیا گیا لہٰذا یہ حکم نقض طہارت ای حدث کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف روشنی حاصل کرنے کیلئے ہے۔ لہٰذا کلہ فی فتح الملہم والبذل والتعلیق الصبیح۔

وفی حدیث جابر رض انتوضأ من لحوم الابل قال ع نعم :۔ چونکہ وجوب وحرمت کا حکم باعتبار فعل کے ہوتا ہے اس لئے اکل لحوم ابل کے بعد وضو کا سوال کیا۔ پھر چونکہ عادۃً مطبوخ گوشت کھایا جاتا ہے اس لئے اکل لحوم مطبوخ کے بعد وضو کا سوال کرنا مراد ہے۔ کما فی فتح الملہم والبذل۔ بذل المجہود وغیرہ میں نوویؒ سے نقل کیا کہ امام احمد بن حنبلؒ و اسحٰق بن راہویہ و یحییٰ بن یحییٰ و ابوبکر بن المنذر و ابن خزیمہ کے نزدیک لحوم ابل کھانے کے بعد وضو نقض ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وضو واجب ہے۔ عن جابر رض انہ قال للنبی علیہ السلام انتوضأ من لحوم الابل قال علیہ السلام نعم فتوضأ من لحوم الابل۔ رواہ مسلم۔ عن البراء بن عازب قال سئل النبی علیہ السلام عن الوضوء من لحوم الابل فقال علیہ السلام توضؤوا منہا، رواہ ابوداؤد۔ اور بذل المجہود میں نوویؒ سے منقول ہے کہ خلفائے اربعہ رض ابن مسعود رض و ابی بن کعب رض و ابن عباس رض و ابوالدرداء و ابوطلحہ رض و عامر بن ربیعہ و ابوامامہ و جماہیر تابعین و امام اعظم ابوحنیفہؒ و مالک و شافعی و اصحابہم کے نزدیک لحوم ابل ناقض وضو نہیں اس کے کھانے کے بعد وضو واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ لحوم الابل بھی مامست النار میں داخل ہے اس لئے کہ گفتگو لحوم مطبوخ میں ہے کما مر الآن عن فتح الملہم۔ اور مامست النار کو کھانے کے بعد عدم وجوب وضو کے متعلق ابھی گذشتہ بحث الوضوء مما مست النار میں دلائل صحیحہ و صریحہ لائے گئے چونکہ لحوم الابل بھی اسی مامست النار میں داخل ہے۔ کما قالہ الطحاویؒ۔ لہٰذا عدم وجوب الوضوء من لحوم الابل کیلئے بھی وہی دلائل یہاں معتبر ہوں گے امام طحاویؒ نے بطریق نظریہ دلیل پیش کی کہ ابل و غنم حلت بیع و شرب لبن و طہارت لحوم کے اعتبار سے ایک برابر ہے یعنی جیسا کہ بکری کی بیع حلال اور اس کا دودھ مشروب و گوشت پاک ہے ایسے ہی اونٹ کی بھی بیع حلال اور دودھ مشروب و گوشت پاک ہے بلکہ کسی حکم میں بھی وہ دونوں مختلف نہیں۔ اب اکل لحوم کے اعتبار سے بھی وہ دونوں برابر ہوں گے ای فکما انہ لا وضوء بعد اکل لحوم الغنم فکذلک لا وضوء بعد اکل لحوم الابل وہو قول ابی حنیفہ رح و ابی یوسفؒ و محمدؒ۔

الجواب حافظ ابن قیمؒ نے کہا کہ انہ قد جاء ان علی ذروۃ کل بعیر شیطانا۔ اب لحوم ابل میں قوت شیطانیہ ہوگی اور شیطان نار سے مخلوق ہے اور نار پانی سے بجھائی جاتی ہے کما جاء کذا فی روایۃ ایضا۔ اس لئے لحوم الابل کے بعد وضو کا حکم ہے۔ نیز شاہ ولی اللہؒ کی طرف منسوب ہے کما فی العرف الشذی کہ بقول ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ لحوم ابل توریت میں حرام تھا واتفق جمہور انبیاء بنی اسرائیل علی تحریمہ۔ جب امت محمدیہ کیلئے حلال کیا گیا تو وضو کا حکم شکرا لما انعم اللہ علینا باباحتہا بعد تحریمہا علی من قبلنا ہے۔ یا حکم وضو اس علاج کیلئے ہے کہ شاید کسی کے دل میں تحریم علی انبیاء بنی اسرائیل کے بعد اباحۃ کی بناء پر کوئی خلجان و وسوسہ گذرے کہ ہمارے دین میں کیسے مباح ہو گیا، تو اطمینان نفوس کیلئے وضو کا حکم ہے لانہ ناقض۔ یا وضوء سے وضوء لغوی مراد ہے ای غسل الیدین والفم لما فی لحوم الابل من رائحۃ کریہۃ ودسومۃ غلیظۃ بخلاف لحم الغنم جیسا کہ ترمذی جلد ثانی میں مطلقاً مامست النار کے متعلق وارد ہے کہ ثم اتینا بماء ففعل النبی علیہ السلام یدیہ ومسح بلل کفیہ ووجہہ وذراعیہ۔ وقال ہذا الوضوء مما غیرت النار، وہکذا عن عثمان رض وابن عباس رض کما رواہ الطحاویؒ۔ اب حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم وکبار صحابہ کرام سے جب وضوء شرعی اصطلاحی ثابت نہیں بلکہ وضوء لغوی پر اکتفاء کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ان المراد ہہنا ہو الوضوء اللغوی لا الاصطلاحی۔ یا وضوء سے مراد وضوء شرعی اصطلاحی ہو لیکن وہ استحبابی حکم ہے جو خواص امت کے لئے ہے الذین ہم

عن الوضوء من لحوم الابل ۱۲

مشغولون فی تزکیۃ الباطن وتہذیب النفس۔ یا وضوء شرعی ہو کر حکم وجوبی مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے جیسا کہ نسخ قتل کلاب میں تدریجی معاملہ اختیار کیا گیا فانہ علیہ السلام امر اولاً بقتل الکلاب مطلقاً ثم امر بقتل الاسود فقط وقال انہ شیطان۔ پھر حکم رخصت دیا گیا ایسے ہی مطلقاً مامست النار سے وضوء کا حکم دیا پھر لحوم ابل سے خاص کر کے وضوء کا حکم دیا گیا ثم کان آخر الامرین من النبی علیہ السلام ترک الوضوء مما مست النار۔ اب آخر میں وضوء کا حکم بالکل منسوخ ہو گیا۔ یا بقول تورپشتی رح اس قسم کی جگہ میں ہمیشہ تحصیل طہارت کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ وضوء کا حکم ہے جو وضاءت بمعنے روشنی سے ماخوذ ہے لہٰذا زیادتی روشنی کیلئے یہ حکم ہے نہ اس بنا پر کہ نقض وضوء ہو گیا یا ابن ماجہ میں عن عبداللہ بن عمرو رضہ مرفوعاً روایت ہے کہ انہ علیہ السلام قال توضؤا من البان الابل۔ جمیع امت کے نزدیک یہ حکم استحباب پر محمول ہے لہٰذا لحوم الابل کے بعد حکم وضوء بھی استحبابی ہوگا۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود وفتح الملہم وعرف الشذی والتعلیق۔

قال اصلی فی مرابض الغنم قال نعم قال اصلی فی مبارک الابل قال لا۔ جوہری سے منقول ہے کہ مرابض جمع مربض کی ہے ماخوذ از ربوض الغنم مثل بروک الابل۔ اور مبارک جمع مبرک الموضع الذی تبرک فیہ الابل عند الرجوع عن الماء ویستعمل للموضع الذی تکون فیہ الابل باللیل ایضاً۔ کما فی البذل۔ چنانچہ بذل المجہود وغیرہ میں ہے کہ احمد بن حنبل واسحٰق بن راہویہ وظاہریہ کے نزدیک مبارک ابل میں نماز پڑھنا حرام ہے۔ فلا یصح صلوٰۃ بحال فان صلی اعاد ابداً کما قال ابن حزم الظاہری لاتحل الصلوٰۃ فی معطن ابل۔ بدلیل حدیث جابر رض قال اصلی فی مبارک الابل قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لا رواہ مسلم۔ وحدیث البراء بن عازب سئل النبی علیہ السلام عن الصلوٰۃ فی مبارک الابل فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام لا تصلوا فی مبارک الابل رواہ ابوداؤد۔ اور جمہور ائمہ امام اعظم رح، مالک رح وشافعی رح کے نزدیک کما فی البذل اگر مبارک ابل میں نجاست ہو تو نماز حرام، اگر نجاست نہ ہو تو مکروہ تنزیہی، فی نفسہ نماز صحیح ہے بدلیل حدیث ابی ذر رض انہ علیہ السلام قال جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً۔ رواہ ابوداؤد۔ وعن ابی سعید رض انہ علیہ السلام قال الارض کلہا مسجد الا الحمام والمقبرۃ۔ جب تمام زمین کو مسجد قرار دیا لہٰذا مبارک ابل بھی مسجد بننے کے قابل ہوگا۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال ایما ادرکتک الصلوٰۃ فصل۔ اس سے بھی تعمیم مکان ثابت ہوئی۔ وفی الطحاوی عن ابن عمر رض وعبادہ انہ علیہ السلام کان یصلی الی بعیرہ۔ وفی الطحاوی وقد کان ابن عمر رض ومن ادرکنا من خیار ابل ارضنا یعرض احدہم ناقتہ بینہ وبین القبلۃ فیصلی الیہا وہی تبعر وتبول۔ اب حضور صلے اللہ علیہ وسلم وصحابہ رض سے اونٹ بیٹھنے کی جگہ میں نماز ثابت ہوئی۔ **الجواب** طحاوی شریف میں ہے کہ ابوال ابل وابوال غنم میں کسی کے نزدیک کوئی فرق نہیں بلکہ حکم میں ہر ایک برابر ہے۔ اب جس حدیث میں صلوٰۃ فی مبارک الابل سے منع وارد ہے اسی حدیث میں صلوٰۃ فی مرابض الغنم کی اباحت وارد ہے اور نہی عن الصلوٰۃ فی مبارک الابل بعلت نجاست نہیں۔ کیونکہ نجاست بول وبراز میں تو دونوں برابر ہیں لہٰذا اس نہی کی علت یا وہ ہے جو شریک بن عبداللہ نے کہا کہ اصحاب ابل کی عادت یہ تھی کہ وہ لوگ اپنے ابل کے قریب وجوار میں بول وبراز کرتے تھے جس سے مبارک ابل ناپاک ہی رہتی اسی وجہ سے صلوٰۃ فی مبارک الابل سے منع کیا گیا لانہا ہو لعلۃ النجاسۃ التی تمنع عن الصلوٰۃ فی ای موضع کان۔ بخلاف اصحاب غنم کے فان من عادتہم تنظیف مواضع غنم وترک البول والتغوط فیہ فابیحت الصلوٰۃ۔ نیز طحاوی نے کہا کہ یا اس نہی کی علت وہ ہے کہ جو یحییٰ بن آدم نے کہا کہ حدیث میں ابل کے متعلق ہے۔ کما فی روایۃ رافع بن خدیج ان عطنہ

الابل اوابد کاوابد الوحش ای تتوحش وتنفر من الانس، اس قسم کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ابل کی جانب سے یہ اندیشہ رہتا ہے کہ وہ متنفر ہوکر اس طرح کودنے لگے کہ جس سے اس کے قریبی آدمی ہلاک ہوجائیں اور حضور قلبی فوت ہوجائے اس لئے منع کیا گیا اور بکری میں یہ اندیشہ نہیں اس لئے اباحت صلوٰۃ کا حکم وارد ہے۔ یا چونکہ بعض روایت میں ہے کہ الابل شیطان الدواب اس لئے قرب ومجاورت سے فساد قلبی پیدا ہوگی اسوجہ سے منع وارد ہے ورنہ فی نفسہ نماز جائز۔ کما فی بذل المجہود واشعۃ اللمعات والعرف والطحاوی۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا۔ الحدیث۔ علامہ عینی رح شرح بخاری میں اور امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث اصول اسلام میں سے ایک اصل اور فقہی قواعد میں سے ایک قاعدہ کلیہ ہے یعنی جمہور علماء وفقہاء کرام وائمہ مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی اشیاء کے خلاف پر یقین نہ ہونے تک وہ اشیاء اپنے اصل پر باقی رہیں گی۔ ولا یضر الشک الطاری علیہا واخذ بہذا الحدیث الجمہور وہکذا قال الحافظ ابن حجر رح، دل حدیث الباب علی صحۃ الصلوٰۃ مالم یتیقن الحدث۔ ومن ہہنا قالوا ان الیقین لا یزول بالشک لہذا نماز میں مع الطہارۃ ہونا چونکہ یقین ہے اس لئے طہارت کے خلاف جو حدث ہے اگر اس پر یقین نہ ہو تو یقینی طہارت زائل نہ ہوگی کما فی فتح الملہم وبذل المجہود۔ چنانچہ حدیث میں جو سمع صوت یا وجدان ریح کے متعلق ہے شرح سنہ میں کہا کہ اس سے تیقن حدث مراد ہے۔ آواز سننا یا ریح پانا شرط نہیں کیونکہ انسان بسا اوقات بہرا ہوتا ہے جو آواز نہیں سن سکتا یا اس میں قوت شامہ نہیں ہوتی فلا یشترط السماع والشم بالاجماع۔ کما فی فتح الملہم وبذل المجہود۔ پھر بدائع میں ہے کہ الریح الخارج من دبر الرجل والمرأۃ، وہ تو ناقض وضوء ہے کما قال الامام فی الحدیث دلیل علی ان الریح الخارج من احد السبیلین توجب الوضوء کما فی البذل۔ لیکن عورت ومرد کی جانب قبل سے جو ریح خارج ہو ظاہر روایت میں اس کے متعلق کوئی حکم نہیں۔ امام محمد رح سے مروی ہے کہ عورت یا مرد کے قبل سے جو ریح خارج ہو وہ ناقص ہے کیونکہ عورت ومرد کی جانب قبل ودبر کی طرح مسلک نجاست ہے۔ فکانت الریح الخارجۃ من قبلہا کالریح الخارجۃ من الدبر فیکون حدثا کذا عند الشافعی رح واسحق رح یجب الوضوء بخروج الریح من قبل المرأۃ کما فی الترمذی۔ اور کرخی رح نے ذکر کیا کہ مرد وعورت کی جانب قبل سے جو ریح خارج ہو اس سے وضوء نہیں جاتا کیونکہ ریح فی نفسہ پاک ہے۔ وخروج الطاہر لا یوجب انتقاض الطہارۃ ہاں خروج ریح کے ساتھ چونکہ اجزاء نجس کا بھی خروج ہوتا ہے اس لئے نقض طہارت کا حکم دیا گیا لیکن عورت کی جانب قبل ای موضع الوطی من فرج المرأۃ وہ محل نجاست ای بول کا مسلک نہیں لہذا اس جانب قبل کی ریح کے ساتھ اجزاء نجس خارج نہ ہوں گے فلا ینتقض الوضوء۔ ہاں اگر عورت مفضاۃ ہو تو اس کے مسلک بول ومسلک دم ایک ہوجاتے ہیں۔ لہذا عورت مفضاۃ کے قبل سے خروج ریح کے بعد یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ ریح مسلک بول سے خارج ہوئی ہو اس لئے وضوء مستحب ہے۔ وقیل خروج الریح من الذکر لا یتصور وانما ہو قطن محض۔ کما فی بذل المجہود۔

وفی حدیث بریدۃ رض صلی الصلوٰت یوم الفتح بوضوء واحد۔ ذہبت طائفۃ من الظاہریۃ والشیعۃ الی وجوب الوضوء لکل صلوٰۃ فی حق المقیمین دون المسافرین بحدیث بریدۃ رضاۃ علیہ السلام یتوضأ لکل صلوٰۃ یوم الفتح صلی الصلوات بوضوء واحد۔ کما فی العینی ص۸۶۸ ج۱۔ اور طحاوی رح نے نقل کیا کہ بعض کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضوء واجب۔ وان کان متطہرا۔ ہکذا حکاہ ابو الحسن

بحث الشک فی الحدث والخلاف فی الخارج من القبل

بحث الصلوات الخمس بوضوء واحد

ابن بطال فی شرح بخاری کما فی فتح الملہم لقولہ تعالیٰ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ الآیۃ وظاہر الآیۃ یوجب الوضوء علی القائم الی الصلوٰۃ وان لم یکن محدثا کما فی البیضاوی، باقی خاص کر مقیم کے لئے واجب ہونا۔ عن انس رضؓ انہ علیہ السلام کان یتوضأ لکل صلوٰۃ طاہرا کان او غیر طاہر۔ وعن بریدۃ رضؓ انہ علیہ السلام کان یتوضأ لکل صلوٰۃ، رواہ ابوداؤد۔ لیکن امت محمدیہ کے تمام ائمہ وفقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ لایجب تجدید الوضوء عند کل صلوٰۃ بلا حدث۔ یہ عدم وجوب مقیم ہو یا مسافر سب کیلئے ہے کما ہو فی البیضاوی والطحاوی وانوار المحمود وغیرہا۔ بلکہ ایک ہی وضو سے متعدد نماز پڑھنی ثابت ہے۔ کما قالہ النووی رحؒ، بان الصلوات بوضوء واحد جائز باجماع الجمہور بدلیل حدیث بریدۃ رضؓ ان النبی علیہ السلام صلی الصلوات یوم الفتح بوضوء واحد، رواہ مسلم۔ وفی البخاری عن انس رضؓ انہ علیہ السلام کان یتوضأ عند کل صلوٰۃ وکان اجزنا یجزیہ الوضوء مالم یحدث۔ وفی البخاری عن سوید بن نعمان رضؓ انہ علیہ السلام صلے العصر ثم اکل سویقا ثم صلی المغرب ولم یتوضأ۔ وفی معناہ احادیث کثیرۃ۔ عن ام سلمۃ رضؓ قالت قربت الی النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جنبا مشویا فاکل ثم قام الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ۔ رواہ احمد رحؒ، وروی احمد وابوداود عن عبداللہ بن حنظلۃ رضؓ انہ علیہ السلام امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاہرا کان او غیر طاہر فلما شق علیہ وضع عنہ الوضوء الا من حدث۔ **الجواب** بقول الطحاوی وابوالحسن بن بطال رحؒ جو بعض علماء نے ہر نماز کیلئے وضو کو واجب بتایا (جن بعض کے نام پر تتبع کامل کے باوجود مطلع نہ ہو سکا) انہیں جنہوں نے اذا قمتم الی الصلوٰۃ سے دلیل دی تھی جواب یہ کہ وہ آیت اگرچہ مطلق ہے لیکن بدلالت حال یا بقرینہ قولہ تعالیٰ فیما بعد یرید اللہ لیطہرکم، جب پاک کرنا چاہتا ہے تو حدث ضرور ہوگا اس لئے اس مطلق کو مقید بنایا جائے گا۔ مثلاً اذا قمتم الی الصلوٰۃ محدثین فاغسلوا وجوہکم الآیۃ، یا شرط مقدر ہوای ان کنتم محدثین فاغسلوا وجوہکم، کما فی قولہ تعالیٰ فیما بعد ان کنتم جنبا فاطہروا۔ چنانچہ طحاوی میں ہے لیس فی ہذہ الآیۃ دلیل علی وجوب الوضوء لکل صلوٰۃ لانہ قد یجوز ان یکون قولہ ذلک علی القیام وہم محدثون، کما فی الطحاوی۔ حضرت شاہ انور رحؒ نے کہا کہ محدثون وغیرہ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ فاغسلوا ای امر بالوضوء اگر محدث کے لئے ہو تو وہ امر للوجوب ہوگا اور اگر غیر محدث کے لئے ہو تو وہ امر استحبابی ہوگا جیسا کہ لفظ وضوء و لفظ صلوٰۃ کے ماتحت فرض و مستحب دونوں داخل ہیں ایسے ہی یہاں بھی فاغسلوا کے ماتحت وہ دونوں داخل ہو سکتے ہیں کما فی فیض الباری۔ یا اس آیت کا حکم وضوء قید حدث سے مقید ہو یا نہ ہو بہر حال وضوء کا حکم ہے۔ لیکن وہ حکم استحبابی ہے۔ یا استحبابی حکم نہیں بلکہ وجوبی ہے لکنہ کان الامر ثم نسخ، کما فی البیضاوی وحاشیہ۔ یہ تو آیت کیلئے چار جواب ہوئے اور انہوں نے جو احادیث ذکر کی ان کے متعلق حافظ ابن حجر رحؒ نے کہا کہ طاہرا او غیر طاہر ہر نماز کیلئے وضوء کرنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی عادت غالبہ واکثریہ ہے۔ ورنہ حدیث سوید رضؓ و حدیث بریدۃ رضؓ میں وضو واحد سے متعدد نماز پڑھنی ثابت ہے۔ لہٰذا دونوں جائز۔ یا طحاوی نے کہا کہ ہر نماز کے لئے جو وضوء حضور رحؐ کرتے تھے وہ استحباباً وطلب فضیلت کے لئے ہے وجوباً نہیں جیسا کہ طحاوی شریف ج ۱ ص ۲۵ میں ابن عمر رضؓ کا واقعہ لایا کہ جب ابن عمر رضؓ ہر نماز کیلئے وضوء کیا تو ابوعظیف ہذلی نے پوچھا کرا تی شیء ہذا یا ابا عبدالرحمن الوضوء لکل صلوٰۃ۔ تو ابن عمر رضؓ نے کہا کہ وضوء لصلوٰۃ الصبح تمام نماز کیلئے اگر حدث نہ ہو تو کافی ہے۔ لکنی سمعت النبی علیہ السلام یقول من توضأ علی طہر کتب اللہ لہ بذلک عشر حسنات فقد یجوز ان یکون النبی علیہ السلام انما توضأ لکل صلوٰۃ لتحصیل ہذا الثواب لا لکونہ واجبا۔ یا طحاوی نے کہا کہ وضوء لکل صلوٰۃ وجوبی

ہے لیکن وہ منسوخ کما یدل علیہ حدیث انسؓ انہ کان یتوضأ عند کل صلوٰۃ وکان أحدنا یکفیہ الوضوء مالم یحدث۔ وفی روایۃ کنا نصلی الصلوات بوضوء واحد۔ حضرت انسؓ وضو لکل صلوٰۃ کے راوی ہو کر پھر وضو واحد سے متعدد نمازیں ادا کرنا نسخ پر قوی دلیل ہے کما فی الطحاوی ص۲۶ وایضاً ہذا کلہ فی فتح الملہم و بذل المجہود۔ ثم الوضوء علی الوضوء من غیر سبق حدث لیس بواجب بل فضیلۃ ومندوب الیہ۔ وفی شرح السنۃ تجدید الوضوء مستحب اذا کان قد صلی بالوضوء الاول صلوٰۃ۔ وفی العرف الشذی اشترط اختلاف المجلس أو توسط العبادۃ بین الوضوئین۔ وقال ابن المالکؒ ان لم یصل فلا یستحب بل کرہ، قوم ولعل سبب الکراہۃ ہو الاسراف قالہ ملا علی قاریؒ کما فی بذل المجہود۔

الفصل الثانی

وعند تحریمہا التکبیر۔ مظہریؒ سے منقول ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کو اس لئے تحریم کر کے نام رکھا گیا کہ مصلی پر اس دخول سے اکل و شرب بلکہ سوائے نماز کے تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں چونکہ تکبیر سے حرمت ہوتی ہے اس لئے تکبیر تحریمہ کہا جاتا ہے۔ کما فی البذل والاشعۃ۔ پھر اس تکبیر تحریمہ کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ بذل میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک صرف خاص لفظ سے تکبیر تحریمہ ہوگی یعنی لفظ اللہ اکبر۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اللہ الاکبر بھی جائز ہے لانہ ابلغ فی الثناء لکون تعریف الخبر یقتضی حصرہ فی المبتدا۔ اب جمہور ائمہ ثلثہ نے خاص لفظ کو فرض بتایا۔ دلیل یہی حدیث ہے عن علیؓ انہ علیہ السلام قال تحریمہا التکبیر، چنانچہ یہاں الف لام حصر کے لئے ہے۔ لہٰذا حکم اس لفظ سے خاص ہوگا ولا یجوز بغیرہ۔ کذا فی بدایۃ المجتہد۔ نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے اسی لفظ خاص کہنے پر نقل متواتر و تعامل چلا آرہا ہے (حضرت شیخ التفسیر علامہ کاندھلویؒ نے جمہور کی طرف سے یہ دلیل بھی نقل کی تھی کہ بنی اسرائیل نے جب حطۃ کو بدل کر حنطۃ کہا تو خدائے تعالیٰ نے ان کو ظالم کہا۔ کما فی قولہ تعالیٰ فبدل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لہم۔ لہٰذا اللہ اکبر کو بدلنا بھی ظلم سے خالی نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر تکبیر کو عمدگی سے ادا کر سکتا ہے تو اللہ اکبر، واللہ الاکبر، واللہ الکبیر، واللہ کبیر۔ ان چار کے علاوہ کسی لفظ سے تکبیر تحریمہ جائز نہ ہوگی لان النص ورد بلفظ التکبیر کما فی قولہ تعالیٰ وربک فکبر، وقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر امام اعظمؒ و محمدؒ کے نزدیک ہر وہ لفظ جو مشعر بالتعظیم ہو اور اس میں خدائے تعالیٰ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہو ای حق تعالیٰ کیلئے خصوصی ہو اس قسم کے تمام الفاظ سے تکبیر تحریمہ جائز ہے مثلاً اللہ اجل او اعظم او الرحمٰن اکبر، او لا الٰہ الا اللہ او تبارک اللہ وغیرہا۔ ہاں چونکہ خبر واحد میں تکبیر کے متعلق وارد ہے اس لئے اللہ اکبر کا لفظ واجب ہے، فرض نہیں۔ وحکم واجب آنست کہ اگر عمداً ترک دہد نماز بصفت نقصان جائز باشد و اگر نسیاناً کند سجدۂ سہو واجب گردد۔ و فرض آنکہ بے او اصلاً نماز جائز نباشد۔ اب ہر لفظ مشعر بالتعظیم سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یہاں صلوٰۃ کو ذکر اسم اللہ کے بعد حرف فا سے متصلاً بلا تراخی ذکر کیا۔ معلوم ہوا کہ افتتاح صلوٰۃ ہی مراد ہے جو مطلق ذکر اسم اللہ کے بعد ثابت کیا گیا۔ لہٰذا مطلق ذکر اسم اللہ سے افتتاح صلوٰۃ ہو سکتا ہے۔ کما قالہ ابو بکر الرازی فی احکام القرآن۔ و قولہ تعالیٰ وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا وقولہ تعالیٰ ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ۔ یہاں جو مطلق اسماء سے بلانے کا حکم ہے اس میں افتتاح صلوٰۃ کے وقت بلانا بھی شامل ہے۔ وروی ابن ابی شیبۃ عن ابی العالیۃ انہ سئل باتی شئ کانت الانبیاء یفتتحون الصلوٰۃ قال بالتوحید والتسبیح والتہلیل۔ اب لفظ اللہ اکبر سے خالی نہ رہا۔ نیز قولہ تعالیٰ قل ادعوا اللہ أو ادعوا الرحمٰن، یہاں لفظ اللہ و الرحمٰن ہر ایک کو برابر قرار دیا۔ لہٰذا خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں

تحریمہا التکبیر

اور برابر قرار دینا بھی عام ہے افتتاح صلوٰۃ کے وقت ہو یا اور کسی وقت اسی لئے تو لفظ اللہ، والرحمٰن والرحیم سے ذبح کرنا جائز ہے۔ نیز مارَوی عن عبد الرحمٰن السلمی ان الانبیاء کانوا یفتتحون الصلوٰۃ بلا الٰہ الا اللہ اولئک ھدا ہم اللہ فبھداہم اقتدہ۔ کما قالہ الحلبیؒ والکاسانیؒ **الجواب**: جمہور نے دلیل اوّل تحریمہا التکبیر لاکر حصر کا ذکر کیا جواب یہ کہ وہاں حصر مراد نہیں بلکہ افراد تحریم میں سے تکبیر جو عمدہ اور فرد کامل ہے اس کا اہتمام کرنا مراد ہے۔ یا حصر ہی مراد ہو لیکن حصر اضافی ای باعتبار و بنسبت، ان الفاظ کے جو مشعر بالتعظیم نہ ہوں ان الفاظ کے اعتبار سے اپنے الفاظ پر حصر کر دینا مراد ہے جو مشعر بالتعظیم ہوں کیونکہ لفظ تکبیر ہی میں معنی تعظیم ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ورتبک فکبّر ای فعظم، وقولہ تعالیٰ فلما رأیٰہ اکبرنہ ای عظمنہ ایسا ہی تحریمہا التکبیر میں بھی تعظیمی الفاظ پر حصر کرنا مراد ہے۔ نیز ادلّہ چار قسم پر ہیں۔ قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت جس سے فرضیت وحرمت ثابت ہوتی ہے۔ وظنی الدلالۃ وظنی الثبوت جس سے استحباب وکراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے۔ ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ اور قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ یہ دونوں قسم وجوب وسنیت اور کراہت تحریمی کے لئے مفید ہیں اب ہر حکم میں فرق بھی ہو گیا۔ چنانچہ تمام خبر واحد اس قسم میں شامل ہیں کہ جس سے وجوب ثابت ہو، لیکون ثبوت الحکم بقدر دلیلہ۔ اس لئے اللہ اکبر کے لفظ کو جو خبر واحد میں ہے احناف واجب کہتے ہیں۔ چونکہ وجوب سے بڑھ نہ سکا لہٰذا نقول متوارث وتعامل کے ذریعہ سے بھی زائد سے وجوب ہی ثابت ہوگا نہ فرض۔ اب دلیل ثانی کا بھی جواب ہو گیا۔ دلیل ثالث کا جواب یہ کہ بنی اسرائیل تو بالکل مقصود وغرض کے خلاف لفظ لائے تھے احناف رحمہم اللہ نے مقصود وغرض ہی کو تلاش کر کے تعمیم فی الالفاظ کا حکم دیا۔ لہٰذا قیاس مع الفارق ہو لیا۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ **الجواب** ابو یوسفؒ نے کہا کہ ان النص ورد بلفظ التکبیر جواب یہ کہ انہوں نے جو دو موقع کا ذکر کیا ابھی ثابت ہوا کہ دونوں جگہ میں معنی تعظیم مراد ہیں۔ چنانچہ ورتبک فکبّر ای فعظم۔ ایسا ہی تحریمہا التکبیر میں علت نکال کر معنی تعظیم اگر مراد نہ ہو تو بمقابلہ قرآن مردود ہو جانا پڑتا ہے۔ نیز قرآن سے جو بوقت افتتاح صلوٰۃ مطلق ذکر ثابت ہوا اگر بقول جمہور وابو یوسفؒ ان احادیث سے قرآنی آیات کو خاص کیا جائے تو تقیید النصوص بالخبر الواحد لازم آئے گی جو خلاف اصول ہے۔ لہٰذا کما فی بذل المجہود والتعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات والعرف الشذی للانورؒ۔

وتحلیلہا التسلیم:۔ چونکہ وہ چیز جو مصلی پر بحالت صلوٰۃ حرام تھی تسلیم اس کو حلال کر دیتی ہے اس لئے تسلیم کو تحلیل کر کے نام رکھا کما فی المظہری وبقول صاحب البذل مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے وقت لفظ سلام کہنا فرض ہے۔ حتیٰ لو ترک تفسد صلوٰتہ۔ بدلیل عن علیؓ انہ علیہ السلام قال وتحلیلہا التسلیم۔ یہاں بھی الف لام حصر لیئے ہے۔ لہٰذا لفظ سلام ہی خاص ہوگا بدلیل روایۃ الصحیحین انہ علیہ السلام کان یختم الصلوٰۃ بالتسلیم وقد قال النبی علیہ السلام صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ ای مجھے جس طرح نماز پڑھتے دیکھو تم بھی ویسی ہی نماز پڑھو اور حضورؐ کی نماز میں تسلیم ہے لہٰذا وہی خاص کر کے کہا جائیگا عن المرقاۃ، کما فی الحاشیۃ لیکن بقول امام طحاویؒ امام اعظمؒ وابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک اذا قعد مقدار التشہد فقد تمت صلوٰتہ وان لم یسلم فان القعود الاخیر مقدار التشہد من صلب الصلوٰۃ۔ کما فی الطحاوی ص ۱۶۱۔ اور بذل المجہود میں لفظ سلام کے متعلق ہے کہ حنفیہ کے نزدیک لفظ سلام فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔ بدلیل روایت احمدؒ فی مسندہ عن ابن مسعودؓ حین علمہ النبی علیہ السلام التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد قضیت ما علیک ان شئت ان تقوم

۱۔ صحیح علیہا التسلیم والاخر فرض بصنعہ

فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ یہاں تعلیم ما موصولہ سے ثابت ہوتا کہ تشہد کے بعد تمام ذمہ داری کو پورا کر دیا گیا لہٰذا سلام فرض نہیں ہوا ورنہ تمام ذمہ داری کو پورا کر دینے کا حکم کس طرح دیا۔ نیز اسی حدیث میں قیام وقعود میں اختیار دیا گیا اگر لفظ سلام فرض ہوتا یہ اختیار دینا کیسے واقع ہوا۔ وفی روایۃ الترمذی اذا فعلت ذلک فقد تمت صلوتک، نفس تشہد پر تمامیت صلوٰۃ کا حکم ہے لہٰذا لفظ سلام فرض نہیں۔ نیز فی روایۃ انہ علیہ السلام لم یعلم الاعرابی التسلیم حین علمہ الصلوٰۃ فلفظ التسلیم لیس بفرض (کما فی الحاشیۃ عن المرقاۃ) طحاوی رح نے بطریق نظر کہا کہ عقد نکاح سے نکلنے کے لئے اس طلاق کا حکم من جانب الشرع ہے جس میں گناہ نہو۔ لیکن اگر کسی نے تین طلاق ایک ساتھ دیدی یا بحالت حیض طلاق دی تو اگرچہ یہ حکم شرع کے موافق نہیں تاہم عقد نکاح سے نکل جاوگا ایسے ہی نماز سے نکلنے کے لئے شریعت میں لفظ تسلیم وارد ہے لیکن اس کے بغیر بھی اگر نکلے تو خروج عن الصلوٰۃ متحقق ہو جائیگا لہٰذا لفظ سلام فرض نہ ہوا۔ **الجواب** جمہور نے جو تحلیلہا التسلیم میں حصر کا ذکر کیا حصر مراد نہیں اتمام فرد کامل مراد ہے۔ رہا الحدیث فلیس فیہ نفی التحلیل بغیر التسلیم الا انہ خص التسلیم لکونہ واجبا۔ کما فی البدائع۔ یا خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ زائد سے زائد وجوب ثابت ہے جو احناف نے کہا۔ کما مر مفصلا۔ جس علی رض سے تحلیلہا التسلیم کی روایت ہے اسی علی رض سے یہ روایت بھی ہے ان علیا رض قال اذا رفع رأسہ من آخر سجدۃ فقد تمت صلوتہ فاذا تعارضا تساقطا اور جمہور نے جو دلیل ثانی لائی وہ بھی خبر واحد ہے وبمثلہ لا تثبت الفرضیۃ بل یثبت الوجوب لیکون ثبوت الحکم بقدر دلیلہ، ہذا کلہ فی بذل المجہود والطحاوی والاشعۃ وغیرذلک۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ خروج بصنعہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک فرض ہے خلافا للصاحبین۔ حلبی رح نے کہا کہ دراصل خروج بصنعہ کے فرض ہونے کی روایت امام اعظم رح سے صراحۃً نہیں بلکہ امام کے بعض اقوال سے مستنبط ہے ثم نقل الشیخ ابن الہمام عن الکرخی انہ قال لا خلاف بینہم فی ان الخروج بفعل المصلی لیس بفرض ولم یرو عن ابی حنیفۃ رح بل ہو محمل من ابی سعید البردعی وہو غلط لان الخروج بصنعہ لو کان فرضا لاختص بفعل وہو قربۃ قال المحقق ابن امیر الحاج ان الخروج بصنعہ لیس بفرض۔ ہذا بعینہ فی بذل المجہود وعرف الشذی وفتح الملہم ص ۱

وفی حدیث علی رض فمن نام فلیتوضأ۔ وضو من النوم کے متعلق علماء کے آٹھ اقوال ہیں۔ کما ذکرہ صاحب سبل السلام والنووی رح۔ چنانچہ ابو موسیٰ رض وسعید بن المسیب وابی مجلز وشعبہ کے نزدیک نوم جس حالت پر بھی ہو ناقض وضو نہیں۔ عن انس رض کان اصحاب علیہ السلام ینامون ویصلون ولا یتوضؤن وفی الترمذی یوقظون للصلوٰۃ فیہ حتی انی لاسمع لاحدہم غطیطا وفی روایۃ یضعون جنوبہم، روایا یحیی القطان حسن بصری ومزنی وقاسم بن سلام واسحٰق بن راہویہ کے نزدیک کما ہو قول غریب للشافعی ان النوم ینقض الوضو لکل حال کما فی حدیث صفوان بن عسال رض الوضو من بول او غائط او نوم صححہ ابن خزیمہ والترمذی والخطابی۔ نوم کو بول وغائط سے اقتران کیا جب کہ بول وغائط جس حال پر بھی ہو ناقض ہے ایسے ہی نوم بھی جس حال پر بھی ہو ناقض ہوگی۔ زہری، ربیعہ اوزاعی رح ومالک رح کے نزدیک واحمد کے ایک قول میں نوم کثیر جس حالت پر بھی ہو ناقض ہے۔ اور نوم قلیل جس حالت پر بھی ہو ناقض نہیں۔ احمد بن حنبل رح سے مروی ہے کہ انہ لا ینقض الا نوم الراکع والساجد۔ وروی ایضا عن احمد رح انہ لا ینقض الا نوم الساجد۔ شافعی رح کا قول ضعیف یہ ہے کہ نماز میں جس حالت پر بھی نوم ہو ناقض نہیں، خارج صلوٰۃ کی نوم ناقض ہے۔ عند البعض اگر بیٹھکر متقعد کو زمین سے ٹیک دیکر نوم ہو ناقض نہیں، ورنہ ناقض ہے خواہ کم ہو یا زائد، بحالت صلوٰۃ ہو یا بحالت خارج صلوٰۃ۔ امام اعظم رح وداؤد ظاہری کے نزدیک مصلی

باب الوضوء من النوم ۱۲

کی ہیئت پر نوم ہو کالراکع والساجد والقائم والقاعد لا ینتقض وضوءہ، سواء کان فی الصلوٰۃ أم لم یکن۔ اور ایسی نوم جس سے قوت ماسکہ اس طرح زائل ہو کہ مقعدہ زمین سے الگ ہو جائے تو وہ نوم ناقض وضو ہے۔ اور وہ وہ نوم ہے کہ کروٹ پر یا چیت لیٹ کر ہو۔ حنفیہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نوم تو لذاتہ ناقض نہیں بل لکونہ مظنۃ خروج الریح۔ اب جس ہیئت پر سونے سے استرخاء مفاصل ہو کر خروج ریح کا گمان ہو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں۔ فلا ینقض النوم قائمًا او قاعدًا او راکعًا او ساجدًا بدلیل روایۃ البیہقی عنہ علیہ السلام قال لا یجب الوضوء علی من نام جالسًا او قائمًا او ساجدًا حتی یضع جنبہ، فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ۔ وقد حسن ابن الہمام سندہ لکثرۃ الطرق۔ وفی مسند احمد رح انہ علیہ السلام قال لیس علی من نام ساجدًا وضوء حتی یضطجع حدیث کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ہیئات پر نوم ناقض نہیں، سواء کان فی حالۃ الصلوٰۃ او غیرہا۔ عن علی رض قال قال النبی ص وکاء السہ ای وکاء اللہ بر العینان فمن نام فلیتوضأ، اخرجہ ابوداود وحسنہ المنذری وابن الصلاح والنووی رح۔ وفی روایۃ انما الوضوء علی من نام مضطجعًا فانہ اذا نام استرخت مفاصلہ۔ اخرجہ الترمذی والدارقطنی۔ ان تمام احادیث سے ثابت ہوا کہ جس نوم میں استرخاء مفاصل ہو وہ ناقض ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ نوم بذاتہ ناقض نہیں بل لکونہ مظنۃ خروج الحدث جو حنفیہ کا مذہب ہے۔ **الجواب**: فریق اول سعید بن مسیب وشعبہ وغیرہ نے جو انس رض کی حدیث لائے بعض علماء نے تو یہ جواب دیا کہ وہ نوم جالسًا تھی اس لئے ناقض وضو نہیں ہوتی۔ لیکن اشکال یہ کہ انس رض کی بعض روایت میں تو یضعون جنوبہم ہے۔ کما رواہ یحیی القطان لہٰذا ابن دقیق العید نے کہا کہ وضع الجنب کے باوجود وجوب وضو نہیں گیا وہ اس وجہ سے ہے کہ نوم خفیف تھی لیکن یہ جواب اس لئے کافی نہیں کہ ترمذی.... جو اس روایت کو لائے اس میں یقظون ولا یسمع لاحدہم غطیط ای خراٹا سنتے تھے جو نوم مستغرق ای نوم کامل میں ہوتا ہے لہٰذا جواب دیا جائے کہ حدیث انس رض میں جو وضع الجنب والا لفاظ کا ذکر ہے یہ سب ایسی نوم میں تھے کہ جو مستغرق وکامل نوم نہ تھے۔ کیونکہ غطیط ای خراٹا کبھی اول نوم بھی آتا ہے اور وضع الجنب کے لئے نوم مستغرق ہونا لازم نہیں لانہ علیہ السلام یضع جنبہ بعد رکعتی الفجر ولا ینام فثبت عدم ملازمۃ النوم لوضع الجنب۔ ایسا ہی الفاظ سے بھی استغراق فی النوم ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ نوم خفیف سے بھی بیدار کرنا ہوتا ہے لئلا یستغرق۔ حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رح نے کہا کہ حدیث الباب بمجموع طرقہ اس پر دال ہے کہ حضور ص کے اصحاب دو قسم کے تھے۔ بعض نائم جالسًا تھے کما یدل علیہ قولہ حتی تخفق رؤوسہم، فان خفقۃ الرأس لا تکون الا للجالس، کما قالہ الزیلعی رح اور بعض واضع الجنب تھے۔ کما صرح بہ فی حدیث بزاز، پھر واضع الجنب میں سے بعض کو نوم کامل ومستغرق نہیں آتی اب اول قسم اور جس واضع الجنب کو نوم کامل نہیں آتی تھی ان کے متعلق ہے ثم یصلون ولا یتوضؤون۔ اور واضع الجنب میں سے بعض کو نوم مستغرق وکامل آتی تھی اس وجہ سے روایت بزاز وابو یعلی عن انس رض میں تقسیم ہے۔ ان اصحاب النبی ص کانوا یضعون جنوبہم، فمنہم من یتوضأ ومنہم من لا یتوضأ، دونوں حدیث کے رجال رجال صحیح ہیں کما قالہ الہیثمی رح۔ اب کوئی اشکال نہ ہوگا اور فریق ثانی حسن بصری رح وغیرہ... جو صفوان رض کی حدیث لائے کہ مطلق نوم سے وضو لازم ہے جواب یہ کہ حدیث انس رض ودیگر احادیث کی بنا پر اس حدیث کو نوم مستغرق کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ ای نوم مستغرق ناقض ہے نہ مطلق نوم۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم وبذل المجہود وانوار المحمود۔ نووی رح نے کہا کہ زوال العقل بالجنون والاغماء والسکر بالخمر والنبیذ او البنج او الدواء ینقض الوضوء سواء قل او کثر، ممن المقعدۃ او غیر ممکنہا۔ کذا فی بذل والانوار

بحث الوضوء من مس الذکر

وفی حدیث بسرۃ بنت صفوان رض اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضأ۔ بذل المجہود میں شوکانی سے نقل کیا کما فی الترمذی کہ شافعی رح واحمد واسحٰق رح واوزاعی رح ومالک رح بقول مشہور (کیونکہ مالک کے ایک قول میں مستحب ہونا بھی ہے) اور سعید بن المسیب وزہری ومجاہد وعمر رض وابن عمر رض وابوہریرۃ رض وابن عباس رض وغیرہم کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے اس کے بعد وضو کرنا واجب ہے بدلیل حدیث بسرۃ رض انہ علیہ السلام قال اذا مس ذکرہ فلیتوضأ، رواہ ابوداؤد ومالک رح واحمد رح۔ نیز عن زید بن خالد انہ علیہ السلام قال من مس فرجہ فلیتوضأ۔ کما رواہ الطحاوی رح۔ لیکن امام اعظم رح وصاحبین وابن المبارک وسفیان ثوری ویحیی بن معین وربیعہ بن ابی عبد الرحمن وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وحسن بصری رح وسعد بن ابی وقاص رض وغیرہم کے نزدیک (کما قال فی البذل) مس ذکر ناقض وضو نہیں۔ بدلیل حدیث طلق بن علی رض انہ سئل عن مس الرجل ذکرہ بعد ما یتوضأ قال علیہ السلام ہل ہو الا بضعۃ منہ، رواہ الترمذی وابوداؤد۔ ای فکما لا یجب الوضوء بمس سائر الجسد کذلک لا یجب الوضوء بمس الذکر نیز وفی الطحاوی عن طلق انہ سأل النبی ع اعلی من مس الذکر وضوء قال علیہ السلام لا۔ وعن ابن عباس رض ما ابالی ایاہ ای الذکر مسست اہ انفی۔ وفی روایۃ سعید بن جبیر رض عن ابن عباس رض انہ لا یری فی مس الذکر وضوءا۔ وعن علی رض ما ابالی انفی مسست اوادنی او ذکری ..... عن ابن مسعود رض قال ما ابالی ذکری مسست فی الصلوۃ اوادنی او انفی۔ عن عمار بن یاسر رض فقال انما ہو بضعۃ منک مثل انفی او انفک۔ عن حذیفۃ رض یقول ما ابالی ایاہ مسست اوانفی، وعن ہشام عن الحسن عن خمسۃ من اصحاب النبی ص منہم علی رض وابن مسعود رض وحذیفۃ وعمران رض بن حصین ورجل آخر انہم کانوا لا یرون فی مس الذکر وضوءا۔ عن سعید بن المسیب رض وحسن بصری رض انہما لا یریان فی مس الذکر وضوءا۔ فہذا ناخذ وہو قول ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح ومحمد رح۔ ہذہ الروایات کلہا فی الطحاوی باسناد حسن۔

الجواب ابن ہمام رح نے کہا کہ حدیث بسرہ جسمیں وضو کا حکم ہے وحدیث طلق جسمیں ترک وضو کا حکم ہے دونوں حدیث اگرچہ طعن سے خالی نہیں لیکن وہ دونوں درجہ حسن سے ساقط بھی نہیں۔ مگر حدیث طلق اس لئے راجح ومقبول ہے کہ احادیث الرجال اقوی لانہم احفظ للعلم واضبط۔ ولہذا جعلت شہادۃ امرأتین بمنزلۃ شہادۃ رجل۔ طحاوی میں ہے کہ عروہ حدیث بسرہ کو مرفوع نہیں کہتے ہیں ان عروۃ لم یرفع بحدیث بسرۃ راسا۔ ربیعہ نے کہا کہ لوان بسرۃ شہدت علی ہذہ النعل لما اجزت شہادتہا انما قوام الدین الصلوۃ وانما قوام الصلوۃ الطہور، فلم یکن فی صحابۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من یقیم ہذا الدین الا بسرۃ رض ای حضور کے صحابہ میں سے اس اہم عموم بلوی کی حدیث کو نقل کرنے والا ایک عورت بسرہ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔ قالہ ابن ہمام ایضاً، کما فی البذل۔ لہذا یہ حدیث نہ مرفوع ہے ونہ قابل استدلال۔ اگر یہ کہا جائے کہ مروان نے شرطی ای چپراسی خادم کو بھیجوا کر بسرہ سے مرفوع ہونے کو ثابت کیا تو کہا جائے گا کہ وہ شرطی مجہول الحال ہے۔ عروہ کے نزدیک تو مروان بھی قابل قبول نہیں چہ جائیکہ وہ شرطی، اب عروہ وبسرہ کے درمیان یا مروان ہے وہو مطعون فی عدالتہ یا درمیانی واسطہ شرطی ہے وہو مجہول الحال۔ کما فی بذل المجہود۔ نیز ہذا الحدیث لم یسمعہ الزہری من عروۃ انما دلس بہ کما اثبتہ، الطحاوی بالسند الذی بین الزہری وبین عروۃ ہو ابوبکر بن محمد۔ لہذا یہ حدیث مدلس ہے۔ نیز ہشام بن عروہ نے بھی اپنے باپ عروہ سے نہیں سنا بلکہ درمیان میں ابوبکر بن محمد واسطہ ہے۔ اب بھی مدلس ہوا۔ ہذا کلہ فی الطحاوی ج۱ ص۳۳ نیز طحاوی نے کہا کہ اگر یہ حکم بطریق اسناد حاصل کیا جائے تو حدیث طلق جس میں ترک وضو کا حکم ہے وہی احسن اسنادا ہے جو کو امام ترمذی نے بھی احسن

واضح کہا۔ کما فی الترمذی ص۱۳ ج۱۔ وقال الطحاوی حدیث طلق صحیح مستقیم الاسناد غیر مضطرب فی اسنادہ ولا فی متنہ فہو اولی عندنا من آثار المضطربۃ فی اسانیدہا۔ کما فی الطحاوی ص۴۶ وفی حاشیتہ ان طلاز ما وقیسا صدوقان وعند اللہ ثقتہ وطلق صحابی فالسند جید قوی صحیح ابن حبان والطبرانی وابن حزم۔ نیز طحاوی نے بسند صحیح علی بن مدینی سے نقل کیا کہ انہ یقول حدیث طلاز م ای حدیث طلق احسن من حدیث بسرۃ رض کما فی الطحاوی ص۴۶۔ قاضی ابوبکر بن عربی نے شرح ترمذی میں سند کے ساتھ نقل کیا کہ موسم حج میں احمد بن حنبل کے سامنے علی بن مدینی و یحیی بن معین کے درمیان اس مسئلہ میں گفتگو ہوئی، فروی ابن المدینی حدیث طلق و روی ابن معین حدیث بسرۃ فقال احمد کلا الحدیثین صحیحان۔ لہذا وہ دونوں آثار صحابہ کی طرف متوجہ ہوئے فروی ابن معین اثر ابن عمر رض وروی ابن مدینی اثر ابن مسعود رض فقال الترجیح لاثر ابن مسعود رض کما فی عرف الشذی من فیوضات الشاہ الانور رح۔ امام طحاوی جو حافظ الحدیث ہونے کے ساتھ ساتھ مجتہد و اعلم بمذہب ابی حنیفہ رح تھے، جم غفیر صحابہ سے عدم وضو کی روایت لاکر فرمایا فلم نعلم احدا من اصحاب النبی ع افتی بالوضو منہ غیر ابن عمر رض وقد خالفہ فی ذلک اکثر اصحابہ ع فان کان یجب فی مثل ہذا تقلید ابن عمر رض فتقلید اکثر الصحابۃ اولی من تقلید ابن عمر رض کما ہو بعینہ فی الطحاوی ص۴۲ ج۱ ونقل البعض عن ابن معین انہ قال ثلاثۃ احادیث لا تثبت حدیث مس الذکر ولا کاۃ الا بول وکل مسکر حرام، وحکی تضعیف حدیث بسرۃ عن سفیان بن عیینہ رح، کما فی البذل۔ ابن ہمام نے کہا کہ مس ذکر سے کنایۃ پیشاب کرنا مراد ہے اس لئے وضو کا حکم ہے۔ یا مس ذکر سے فطرۃ بول یا شہوت کی وجہ سے مذی وغیرہ نکلنے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے وضو کا حکم ہے۔ یا صرف غسل ید مراد ہے جس کو وضو لغوی کہا جاتا ہے۔ کما فی قولہ علیہ السلام الوضو قبل الطعام، الحدیث۔ یا وضو شرعی مراد ہو لیکن خواص کیلئے استحبابی حکم ہے۔ کما ورد فی الحدیث من مس ذکرہ او انثییہ فلیتوضأ۔ حالانکہ فخذ وغیرہ کے مس سے وضو مستحب تو ہو سکتا ہے نہ واجب، لانعدام القول بوجوبہ اجماعا۔ نیز ہاتھ تو عورت نہیں ذکر جو فخذ عورت سے ہمیشہ مس کرتا رہتا ہے اس سے تو نقض وضو نہیں ہوتا ہے ہاتھ جو عورت نہیں اس کے مس سے کیوں نقض ہو۔ امام طحاوی بطور الزام بطریق نظر جواب دیا کہ انا رأینا ہم لا یختلفون ان من مس ذکرہ بظہر کفہ او بذراعیہ لم یجب فی ذلک وضوء فالنظر ان یکون مسہ ایاہ ببطن کفہ ایضا لم یجب الوضوء۔ انہوں نے جو ثانی دلیل میں زید بن خالد رض کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ طحاوی نے کہا کہ جن حضرات نے وہ حدیث بیان کی اس میں وہ محمد بن اسحق راوی ہے کہ جس کو وہ حضرات حجت قرار نہیں دیتے لہذا یہ خصم کی طرف سے ہم پر ظلم ہے۔ نیز نفس ہذا الحدیث منکر بلکہ طحاوی نے غلط ثابت کر دیا کما ہو فی الطحاوی مفصلا ص۴۲ ج۱ ہذہ الاجوبۃ روایۃ ودرایۃ کلہا فی الطحاوی والبذل والعرف الشذی والتعلیق الصبیح۔ وان شئت الزائد منہا فراجع الی المطولات۔

وقال الشیخ الامام محی السنۃ ہذا منسوخ :۔ مخالفین می گویند کہ حدیث طلق کہ حجت حنفیہ است منسوخ ست چنانچہ مؤلف گفتہ است۔ امام تورپشتی رح نے کہا کہ امام محی السنہ کا قول اسلام ابوہریرہ رض وقدوم طلق کے بارے میں صحیح لا اختلاف فیہ۔ کیونکہ طلق رض ۹ھ ایک ہجری میں جب حضور مسجد نبوی کی تعمیر کا کام کر رہے تھے اس وقت طلق آکر مسلمان ہوا اور ابوہریرہ رض ۷ھ ہجری میں جو جنگ خیبر کا سال ہے اس سال میں مسلمان ہوئے لیکن صرف اس آگے و پیچھے ہونے کا احتمال سے نسخ کا دعوی قرآن مجید و حدیث شریف میں کرنا خارج عن الاحتیاط ہے۔ کیونکہ دعوی نسخ اس وقت یقینی ہوگا کہ طلق کا حضرت ابوہریرہ رض کے مسلمان ہونے کے قبل ہی انتقال ہو گیا۔ یا وہ طلق رض ۹ھ ہجری میں اس حدیث کو سن کر جو اپنے مکان کی طرف گئے اور کبھی لوٹ کر نہیں آئے اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بھی

نقلاً ثابت ہو تو کہا جائے گا کہ حدیث ابی ہریرہ رضؓ یقیناً مؤخر ہو کر حدیث طلق کے لئے ناسخ ہے لکن لاسبیل الی اثباتہ لعدم النقل فیہ۔ ممکن ہے کہ طلق رضؓ نے یہ حدیث ابو ہریرہ رضؓ کے مسلمان ہونے کے بعد سُنی ہو۔ یا طلق حدیث رابعد سماع ابو ہریرہ رضؓ شنیدہ باشد پس ازیں حیثیت حدیث طلق رضؓ ناسخ بود۔ نیز محدث دہلویؒ نے کہا کہ ابو ہریرہ رضؓ تو سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا بلکہ قال النبی علیہ السلام کہا ہے تو ممکن ہے کہ ابو ہریرہ رضؓ کسی ایسے صحابی سے سُنا ہو کہ جس صحابی نے اس حدیث کو طلق سے قبل سُنا ہے۔ اور احادیث میں اس قسم کا معاملہ تکثرت ہوتا ہے کہ صحابی سے صحابی نے روایت کیا جسکو مراسیل صحابی کہا جاتا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے مصفّٰی شرح موطا میں لکھا کہ اگر فقط اس احتمال سے کہ طلق رضؓ قدیم الاسلام ہے اور ابو ہریرہ رضؓ مؤخر الاسلام۔ لہٰذا حدیث ابی ہریرہ رضؓ ناسخ و حدیث طلق منسوخ کہا جائے تو سوید بن نعمان کی حدیث جو ترک الوضوء مما مست النار کے متعلق ہے وہ حدیث منسوخ ہوگی۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضؓ الوضوء مما مست النار ہے وہ ناسخ بنے گی۔ کیونکہ ابو ہریرہ رضؓ تو خیبر کے سال ۷ھ میں مسلمان ہوئے اور سوید بن نعمان رضؓ عام خیبر کے قبل مسلمان ہوئے حالانکہ ترک الوضوء جو سوید بن نعمان کی حدیث ہے وہ جمہور ائمہ کے نزدیک منسوخ نہیں کما مرّ۔ اگرچہ سوید بن نعمان قدیم الاسلام ہوا ایسے ہی اگرچہ طلق قدیم الاسلام ہو اُس سے اُن کی حدیث منسوخ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ ہٰذا کلہ فی التعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات۔

فی حدیث عائشۃ رضؓ کان النبی علیہ السلام یُقبّل بعض ازواجہ الحدیث۔ وضوء من مس المرأۃ کے متعلق علماء میں جو اختلاف ہے فمنہم من اوجب الوضوء ومنہم من لم یوجب، کما سیأتی تفصیلہ، اس اختلاف کا سبب و منشاء قولہ تعالیٰ وان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً، ہے اس میں جو لفظ لمس ہے وہ کلام عرب میں مشترک ہو کر مستعمل ہوتا ہے فان تطلق مرۃ علی اللمس بالید ومرۃ تکنی بہ عن الجماع۔ اب بعض نے کہا کہ لمس جو آیت مذکورہ میں موجب طہارت ہے اس سے جماع مراد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ مس بالید مراد ہے۔ کذا فی بدایۃ المجتہد۔ تعیین منشاء نزاع کے بعد واضح ہو کہ اسی میں فقہاء کا اختلاف یہ ہے۔ کما فی البذل ص۱۰۱ و احکام القرآن للجصاص ص۴۵۔ مالکؒ کے نزدیک اگر مس بشہوت تلذذاً ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں وہو احد قولی الشافعیؒ۔ وکذالک ان مسّتہ تلذذاً فعلی المرأۃ الوضوء۔ وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک کما فی العرف مطلقاً مس مرأۃ ناقض وضوء ہے بدلیل قولہ تعالیٰ اولامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا الآیۃ۔ یہاں لامستم سے مس بالید مراد ہے کما انہ ہو المروی عن عمر رضؓ وابن مسعود رضؓ وابن عمر رضؓ ہیں۔ لہٰذا مس بالید کے بعد جب عدم وجدان الماء کی صورت میں تیمم کا حکم دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ مس مرأۃ ناقض ہے۔ نیز یہی معنی حقیقی بھی ہیں کما فی احکام القرآن ص۴۵ وحقیقتہ ہو اللمس بالید اوبغیرہا من الجسد۔ نیز قولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صراحۃً لفظ لمس مس بالید کے لئے مستعمل ہوا لہٰذا یہاں بھی ہوگا۔ ایک قرأت میں اولامستم از مفاعلہ کے بجائے اولمستم از مجرد بھی ہے جس میں مس بالید مراد ہے۔ لہٰذا لامستم کی قرأت میں بھی مس بالید مراد ہو کر ناقض بنے گا۔ نیز روی الدارقطنی و احمد والترمذی والبیہقی والحاکم عن معاذ رضؓ انہ علیہ السلام سئل عن مس المرأۃ فامر بالوضوء۔ وعن ابن مسعود رضؓ کان یقول من قبلۃ الرجل امرأتہ، الوضوء۔ رواہ مالکؒ وعن ابن عمر رضؓ ان عمر رضؓ قال ان القبلۃ من اللمس فتوضؤوا منہا۔ امام اعظمؒ وصاحبین وسفیان ثوری وزفر واوزاعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ ناقض وضوء نہیں۔ بدلیل ما روی عن عائشۃ رضؓ من طرق مختلفۃ کان النبی علیہ السلام یقبّل بعض ازواجہ ثم یصلی ولا یتوضأ۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ ورواہ البزار واسنادہ صحیح کذا قال الحافظ ابن حجرؒ فی التلخیص وقال الزیلعی ہذا الاسناد علی شرط الصحیح۔ نیز عن عائشۃ رضؓ

بحث الوضوء من مس المرأۃ مع تعیین منشاء النزاع ۱۲

انہا طلبت النبی علیہ السلام لیلۃ فوقعت یدی علی قدمہ وہو ساجد، الحدیث۔ فلو کان مس المرأۃ حدثا وناقضا لما مضی فی سجودہ لان المحدث لایجوز لہ ان یبقی علی حال السجود۔ وعن ابی قتادۃ رضہ انہ علیہ السلام کان یصلی وہو حامل امامۃ بنت ابی العاص فاذا سجد وضعہا واذا رفع رأسہ حملہا۔ ظاہر ہے کہ امامہؓ کے بدن پر حضورؐ کا ہاتھ پڑا ہوگا۔ یہ شوافع کے مقابلہ میں حجت ہے جو مطلقاً مس مرأۃ کو ناقض کہتے ہیں۔ وعن عائشۃ رضہ قالت لقد رأیتنی ورسول اللہ صلعم یصلی وانا مضطجعۃ بینہ وبین القبلۃ فاذا اراد ان یسجد غمز رجلی فقبضت رجلی۔ رواہ البخاری۔ یہاں بھی بحالت صلوٰۃ مس مرأۃ ہوا۔ وفی روایۃ ابی سلمۃ رض عن عائشۃ رضہا انہ علیہ السلام اذا سجد غمز رجلی الحدیث۔ وعن ام سلمۃ رضہا انہ علیہ السلام یقبل عند الصوم فلا یتوضأ ولا ینقض الصوم۔ واضح ہو کہ یہاں تنقیح لفظ مستعمل ہیں تحقیق المناط ای اجرا احکام الجنسیۃ علی انواعہا واجرا احکام النوعیۃ علی افرادہا کقولہ تعالیٰ واستشہدوا شہیدین من رجالکم۔ اب اس حکم کلی کے ماتحت رجال میں سے کسی دو کو شاہد بنانا تحقیق مناط ہے جو مجتہد کیساتھ خاص نہیں۔ اور تخریج المناط کسی جنس کے متعدد اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو حکم کی علت بننے کیلئے ترجیح دینا اسے ترجیح وصف للعلیۃ جیسا کہ حنطہ وشعیر وغیرہ میں حکم ربوٰ کے لئے متعدد اوصاف میں سے قدر وجنس کے وصف کو علت ہونے کیلئے حنفیہ نے ترجیح دی۔ شافعیؒ نے طعم وثمنیت کے وصف کو علت قرار دیا۔ اور مالکؒ نے اقتیات وادخار کے وصف کو، یہ تخریج المناط مجتہد کا کام ہے۔ اور تنقیح المناط کسی جنس کے متعدد اوصاف میں سے جو حکم کے اندر مؤثر نہیں اس کو حذف کرکے مؤثر اوصاف کو رکھنا جیسا کہ اعرابی کے قصہ میں جو رمضان کے دن میں جماع کیا تھا اس میں حکم کفارہ تعلیق وصف مؤثر افسادہ صومہ فی نہار رمضان عمداً کما قالہ ابو حنیفۃ رح وسائر الصفات غیر مؤثرۃ وقال الشافعی رح ان الوصف المؤثر ہو جماعہ فی نہار رمضان فلا تکون الکفارۃ فی الاکل والشرب۔ ففی التنقیح حذف غیر المؤثر وابقاء المؤثر فی التخریج ترجیح وصف للعلیۃ فاعرف الفرق کما فی عرف الشذی من فیوضات الشاہ الانورؒ۔ پھر شاہ صاحب نے فرمایا کہ قولہ تعالیٰ اوجاء احد منکم من الغائط الآیۃ میں بطور تنقیح مناط تتبع وتلاش سے معلوم ہوا کہ معنے مؤثر فی النقض وہ خروج فی النجاسۃ ہے ولم نجد اللمس باليدين أو غيرهما تأثيراً۔ واذا علمنا انہ المؤثر فی زوال الطہارۃ ادرنا الحکم علیہ وقلنا ان الخارج النجس ناقض مطلقاً۔ اب جبکہ یہی ثابت ہوا کہ خروج نجاست ہی وصف مؤثر فی نقض الوضوء ہے۔ لہٰذا لمس مرأۃ سے وصف مؤثر متحقق نہیں ہوتا ہے لہٰذا مس مرأۃ سے نقض وضو بھی نہ ہوگا۔ کما فی فیض الباری والتعلیق الصبیح، والبذل المجہود، والعرف۔ **الجواب** مالکؒ وشافعیؒ واحمد وغیرہم نے جو اولامستم النساء کی آیت لاکر فرمایا کہ لامستم سے مس بالید ہی مراد ہے جواب یہ کہ تفسیر قرآن کے بارے میں راس رئیس حضورؐ کی دعا اللہم علمہ التاویل کے ماتحت وہ حضرت ابن عباس رضؓ ہیں۔ چنانچہ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ خدائے تعالیٰ حیی وکریم ہے لہٰذا لمس کو جماع سے کنایہ کیا کما کنی بالغائط عن قضاء الحاجۃ لہٰذا ابن عباس رضؓ کے نزدیک لمس سے جماع ہی مراد ہے کما ہو مذہب علی رضؓ وابی موسی الاشعری رضؓ وعبیدۃ السلمانی وعطاء وطاؤس والحسن البصری والشعبی وسفیان الثوری والاوزاعی ان اللمس والملامسۃ کنایۃ عن الجماع وہو الذی صح عن عمر بن الخطاب رضؓ ایضاً علی ما نقلہ ابوبکر بن العربی وابن الجزری فقولہ تعالیٰ اولامستم، دلیل الغسل لا دلیل الوضوء۔ ہذا بعینہ فی النعینی شرح البخاری ج۱ ص۷۹ فی باب من لم یر الوضوء الخ فراجعہ ان شئت بلکہ لمس بمعنی الجماع ہوا اختارہ البخاری وصرح بہ فی التفسیر ولذا لم یوجب من مس المرأۃ والذکر وضوءاً۔ کما فی فیض الباری ج۱ ص۲۷۸ تحت ذالک الباب۔ اور اگرچہ لمس حقیقۃً مس بالید ہے لیکن جب اس کی اضافت ونسبت نار کی طرف ہو وجب ان یکون المراد منہ الوطی وہہنا ایضاً مضاف الی النار فیراد الجماع والوطی کما ان الوطی حقیقۃً ہو اللمس بالقدم

فاذا اُضیف الی النساء لم یتصور منہ سوی الجماع کما فی قولہ تعالیٰ وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن ای من قبل ان تجامعوہن۔ نیز قول اکثر اہل العلم ان المراد بقول بعض الاعراب للنبی ﷺ ان امرأتہ لا ترد ید لامس ہو الکنایۃ عن کونہا زانیۃ ولہذا قال علیہ السلام طلقہا۔ جیسا کہ یہاں نسبت لمس عورت کی طرف ہونے سے معنی جماع مراد لیا گیا۔ ایسے ہی اُولٰمستم میں بھی جماع مراد ہوگا، کما فی البذل عن النیل وغیرہ۔ لہٰذا اُن کی ثانی دلیل جو معنی حقیقی پیش کئے تھے اس کا جواب ہو گیا۔ اور دلیل ثالث میں جو فلمسوہ بایدیہم لائے تھے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نزاع اس صورت میں ہے کہ مضاف الی النساء ہو، فلمسوہ بایدیہم اس سے خارج ہے۔ اور اُن کی دلیل رابع قرأت اُولٰمستم کا جواب یہ ہے کہ جس قرأ میں اُولٰمستم صیغۂ مفاعلہ ہے الظاہر منہ الجماع لا غیر لان المفاعلۃ لا تکون الا من اثنین سوی اشیاء نادرۃ، جب مفاعلہ بین الاثنین ہو کر اُولٰمستم کے حقیقی معنے جماع ہوا لہٰذا لمستم کی قرأت جو دو احتمال رکھتی ہے مس بالید اور جماع، اس دو احتمال والی قرأت کو اس اُولٰمستم کی قرأت جسمیں صرف ایک احتمال ہے اُسپر حمل کیا جائے گا لان ما لا یحتمل الا معنی واحدا فہو احکم مما یحتمل معنیین فہو المتشابہ وقد امر اللہ تعالیٰ بحمل المتشابہ علی المحکم۔ لہٰذا قرأت اُولٰمستم میں بھی جماع ہی مراد ہوگا۔ یہ تو اس آیت کے متعلق فریق مقابل نے جو دلائل ذکر کئے اُن کا جواب ہے۔ اب اس آیت سے معنی جماع مراد ہونے کیلئے مستقل دلیل بھی ہے کہ حق تعالیٰ نے اذا قمتم الی الصلوٰۃ سے وان کنتم جنبا فاطہروا تک حکم حدث بحالت وجود الماء کو بیان کیا ای بحالت وجود الماء، اگر حدث اصغر ہو تو وضوء، اگر حدث اکبر ہو تو غسل کا حکم ہے۔ پھر وان کنتم مرضی سے فتیمموا صعیدا طیبا تک حکم حدث بحالت عدم الماء کا ذکر کیا کہ اس حالت میں حدث اصغر ہو یا اکبر جب پانی نہیں ہے تو تیمم کرے۔ یہ تفصیل تو عند الاحناف ہے، اگر اُولٰمستم سے مس بالید ای حدث اصغر مراد لیا جاوے جیسا کہ اُو جاء احد منکم سے بھی حدث اصغر مراد ہے تو بحالت عدم الماء ای تیمم کی صورت میں حدث اکبر کے حکم کا بیان نہ ہوگا۔ لہٰذا اُولٰمستم سے جماع مراد لیکر حدث اکبر کا بھی حکم بیان ہونا ہی بہتر و اولیٰ ہوگا کما ہو عند الحنفیۃ۔ نیز اگر اُولٰمستم سے معنے جماع مراد ہوں تو دو فائدے حاصل ہوتے ہیں ایک اباحۃ التیمم للجنب فی حال عدم الماء، دوسرے یہ کہ ان التقاء الختانین فقط بدون الانزال یوجب الغسل۔ کیونکہ ملامسۃ کے معنے بایں طور پر چھونا ہے انزال کا ذکر نہیں، وکان حملہ علی الجماع اولیٰ۔ لہٰذا کلہ فی التعلیق الصحیح عن احکام القرآن لابی بکر الجصاص۔ اور انہوں نے جو معاذ رضؓ کی حدیث لائی وہ منقطع ہے لان عبد الرحمن لم یسمع عن معاذ رضؓ۔ اور حدیث منقطع ان کے نزدیک حجت نہیں دراصل صحیحین میں جو اصل قصہ ہے اس میں وضوء وصلوٰۃ کا کوئی حکم نہیں ہے۔ یا اس میں وضوء کا حکم مصیبت کیوجہ سے ہے لانہ ورد فی الحدیث ان الوضوء مکفر للذنوب۔ یا اس حالت میں مس مرأۃ کے بعد خروج مذی کا مظنہ ہے اس لئے وضوء کا حکم دیا۔ یا اس حدیث میں بعض روایت کے مطابق نماز کا حکم دیا اس نماز کیلئے وضوء کرنیکو کہا گیا نہ اس بنا پر کہ مس بالید ناقض ہے۔ اور انہوں نے جو عمر رضؓ و ابن مسعود رضؓ و ابن عمر رضؓ کے اقوال بیان کئے ان حضرات نے لامستم سے مس بالید مراد لئے ہیں۔ اس کا جواب تو گذر چکا کہ بہت سے صحابہ کرام خاص کر ابن عباس رضؓ نے کہا کہ جماع مراد ہے وقد تقرر ان التفسیر ارجح من تفسیر غیرہ لفضیلۃ الخصوصیۃ فی فن التفسیر بدعاء النبی علیہ السلام، پھر حضرت عمر رضؓ سے تو جماع مراد ہونا بھی ابھی گذرا ہے۔ اور عمر رضؓ و ابن مسعود رضؓ و ابن عمر رضؓ نے جو بعد المس وضوء کا حکم دیا جواب یہ کہ یہ سب موقوف احادیث ہیں نہ مرفوع فلا حجۃ فی قول الصحابی الذی وقع معارضا للاحادیث المرفوعۃ عن النبی علیہ السلام مع ان الشافعی لا یری تقلید المجتہد للصحابی۔ یا وضوء کا حکم استحبابا بطور احتیاط کے ہے۔ یا حکم الوضوء بعد خروج المذی ہے۔ یا حکم الوضوء لتحصیل الوضاءۃ بمعنی روشنی لا بوجہ النقض ہذا کلہ فی بذل المجہود وحاشیۃ المشکوٰۃ عن المرقاۃ۔ وقال الترمذی کما یصح عند اصحابنا الخ امام ترمذیؒ نے حدیث عائشہ رضؓ پر اعتراض کیا کہ اس حدیث میں جو عروہ رضؓ عن عائشہ رضؓ ہے، دراصل عروہ نے عائشہ رضؓ سے نہیں سنا، اس کا جواب

علامہ طیبیؒ نے دیا کہ بخاری ومسلم میں عروہ راوی کا عائشہ رضؓ سے سننا بیشمار روایتوں سے ثابت ہے کیونکہ عروہ تو عائشہ رضؓ کے شاگرد تھے یہی وجہ ہے کہ سید جمال الدین المحدث نے کہا کہ ان قول الترمذی لایصح بحال لانہ وقع فی الصحیحین کثیراً مایدل علی صحۃ سماع عروۃ عن عائشۃ رضؓ مما لامجال للمناقشۃ فیہ ویبعد عن الترمذی ان یقول بعدم سماع عروۃ عن عائشۃ رضؓ والحال ان کتاب امام الترمذی محلو مما یدل علی صحۃ سماع عروۃ رضؓ عن عائشۃ رضؓ وایضاً اسناد ابراھیم التیمی عنھا ای حدیث عائشہ رضؓ کی دوسری سند جو ابراہیم تیمی کے واسطہ سے ہے اس میں بھی ابراہیم تیمی نے عائشہ رضؓ سے نہیں سنا۔ کما قالہ ابوداؤد وھو مرسل۔ دراصل مرسل وہ حدیث ہے کہ جسکے اخیر میں تابعی کے بعد راوی ساقط ہوگیا ہو تو جس کی صورت یہ ہے کہ تابعی کسی صحابی کے نام لینے کے بغیر کہتا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا ھو المشھور فی تعریف المرسل، کما قالہ الحافظ فی شرح النخبۃ۔ اب یہاں صحابیہ ای عائشہ رضؓ کا ذکر تو ہے لہٰذا مرسل کہنا مجازاً ہوگا۔ اور حدیث مرسل اگرچہ شافعی وجماہیر محدثین وکثیر من الفقہاء واصحاب الاصول کے نزدیک مردود وضعیف ہے لیکن امام اعظمؒ ومالکؒ کے مشہور قول کے مطابق ایسے ہی ان دونوں کے اصحاب ودیگر علمائے کرام واحمدؒ کے مشہور قول کے مطابق بھی حدیث مرسل صحیح ہے اور قابل حجت ہے۔ بلکہ ابن جریرؒ نے تمام تابعین اور تابعین کے بعد کے ائمہ سے حدیث مرسل کی حجیت وقابل استدلال ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ کما فی بذل المجہود والتعلیق الصبیح وحاشیۃ الشکوۃ۔ کما مر تفصیلہ فی مقدمۃ الکتاب

الفصل الثالث

فی حدیث عمر بن عبد العزیز رضؓ الوضوء من کل دم سائل:۔ اس مسئلہ میں بھی فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ چنانچہ مالکؒ وشافعیؒ وحسن وربیعہ ومکحول وسعید بن المسیب وسالم وجابر وابوہریرۃ رضؓ وابن عباس رضؓ کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں۔ چنانچہ ابوداؤد کے باب الوضوء من الدم میں ہے کہ غزوہ ذات الرقاع میں حضورؐ وصحابہ رضؓ کے محافظ ہونے کیلئے ایک مہاجر اور ایک انصاری کو فم الشعب میں بھیجا فاضطجع المہاجر وقام الانصاری ویصلی واتی رجل من المشرکین فرماہ بسہم فوضعہ فیہ فنزعہ، حتی رماہ بثلثۃ اسہم ثم رکع وسجد ثم انبہ صاحبہ الخ۔ اگر دم ناقض وضو ہوتا تو انصاری صحابی نماز کو بحالت حدث کیسے باقی رکھا۔ وفی الدارقطنی عن انس رضؓ انہ علیہ السلام احتجم فصلی ولم یتوضأ۔ وفی موطا مالکؒ عن المسوار انہ دخل علی عمر رضؓ فی اللیلۃ التی طعن فیہا فصلی عمر وجرحہ ینشعب دماً، جب بوقت خروج دم عمر رضؓ نے نماز پڑھا لہٰذا معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو نہیں لیکن امام اعظمؒ ومالکؒ واحمد بن حنبل واسحٰق بن راہویہ (وفی البذل) ایساہی اوزاعی وعبید اللہ بن الحسین وحسن بن صالح وسفیان ثوری وحماد وابن عیینہ وقتادہ وابراہیم النخعی وعروہ بن الزبیر وعامر الشعبی واسود وعلقمہ وزہری کما ذکرہ ابن عبد البر فی الاستذکار، ویساہی عشرہ مبشرہ وابن مسعود وزید بن ثابت وابی موسیٰ وابی الدرداء وتوبان وغیرہم من کبار الصحابہ وصدور التابعین کے نزدیک دم بشرط سیلان ناقض وضو ہے۔ کما ذکرہ العینی والزیلعی، وہکذا فی التعلیق الصبیح۔ قال العینی واستدل اصحابنا الحنفیۃ باحادیث کثیرۃ اقواہا واصحہا ما رواہ البخاری فی صحیحہ عن عائشۃ رضؓ بھارت فاطمۃ بنت ابی حبیش الی النبی علیہ السلام فقالت انی امرأۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ قال لا انما ذلک عرق ثم توضئی لکل صلوٰۃ۔ اب دم عرق پر جب وضو کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ دم ناقض وضو ہے۔ وفی ابن ماجۃ عن عائشۃ رضؓ قالت قال النبی ﷺ من اصابہ قیٔ او رعاف او مذی فلینصرف فلیتوضأ۔ اس حدیث کے راوی اسماعیل بن عیاش رضؓ اگرچہ مخالفین نے ان کے متعلق تکلم کیا ہے لیکن ابن معین نے ثقات میں سے بتایا ہے وقال لیعقوب بن سفیان ہو ثقۃ وعدل وقال یزید بن ہارون ما رأیت احفظ منہ۔ وفی الدارقطنی عن ابی سعید الخدری رضؓ انہ علیہ السلام قال من رعف فی الصلوٰۃ فلینصرف فلیتوضأ ولیبن علی صلوٰتہ۔ وفی الدارقطنی بسندین عن ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام

بحث الوضوء من کل دم سائل

قال لیس فی القطرۃ والقطرتین من الدم وضوء حتی یکون دمًا سائلاً۔ اور راوی حدیث جو محمد بن الفضل ہیں اگرچہ اس میں کلام ہے لیکن یحیٰی بن معین نے کہا کہ انہ صدوق وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال انہ مستقیم الحدیث۔ **الجواب** اُن کی دلیل اوّل میں جو مہاجر و انصار کا قصہ لائے جواب یہ کہ اس میں عقیل راوی مجہول ہے اور محمد بن اسحٰق تو مشہور مختلف فیہ راوی ہے جن کو دجال وکذاب بھی کہا گیا۔ نیز ان البخاری لم یجزم بہذا الحدیث بل ذکرہ بصیغۃ التمریض ونیز یہ تو ایک صحابی کا فعل ہے جو بمقابل قوی حدیث کے حجت نہیں ہو سکتا۔ ولعلہ کان ناسیا ہذا۔ یا ممکن ہے کہ اس صحابی کو اس وقت تک نقض کا علم نہ ہو۔ یا تو علم تھا لیکن شغلہ الاستغراق فی لذۃ المناجاۃ مع اللہ عن الالتفات الیہ کما یدل علیہ قولہ فی الحدیث حیث قال کنت فی سورۃ اقرأہا فلم احب ان اقطعہا۔ اب یہ اُن کا خصوصی معاملہ ہوا فلا یصح الاستدلال بہ جیسا کہ صلوٰۃ کسوف میں حضورؐ کا آگے بڑھنا اور پیچھے ہٹنا خصوصی معاملہ تھا کما سیجئ ان وصلنا الیہ۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں حضرت انس رضؓ کی حدیث ذکر کیا جواب اس کا یہ ہے کہ اس میں صالح بن مقاتل راوی ہے۔ وقال الدارقطنی لیس ہذا بالقوی وسلمان بن داؤد راوی مجہول ہے۔ نیز اس میں حولم یتوضأ ہے اکی مراد فی الحال وضوء نہ کرنا ہے اور فی الحال وضوء نہ کرنا بالکل عدم وضوء کو لازم نہیں کرتا ہے۔ انہوں نے جو دلیل ثالث میں حضرت عمر فاروقؓ کا خون نکل کر نماز پڑھنا نقل کیا، جواب یہ کہ حضرت عمر فاروقی رضؓ محل نزاع سے خارج ہے کیونکہ وہ تو معذور تھے والمعذور لا یفرہ جریان الدم کما فی سلس البول۔ کذا فی السعایۃ۔

بَابُ اٰدَابُ الْخَلَاءِ

الخلاء بفتح الخاء والمد موضع قضاء الحاجۃ سمی الخلاء بذلک لخلوہ فی غیر اوقات قضاء الحاجۃ ای قضاء حاجت کے علاوہ دیگر وقتوں میں خالی رہتا ہے اس لئے خلاء کر کے نام رکھا گیا۔ اصل المکان الخالی ثم کثر استعمالہ حتی تجوز بہ عن ذلک کما فی العینی ج۱ ص۱۹۶۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحؒ نے کہا کہ آداب خلاء میں متعدد چیزیں ہیں۔ اوّل قضائے حاجت کے وقت قبر کی عظمت کرنا۔ ومن ہہنا سمعت قولہ علیہ السلام اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروہا۔ دوم معنی تنظیف کی تحقیق کرنا۔ فورد النہی عن الاستنجاء باقل من ثلثۃ احجار لانہا تنقی غالبا۔ سوم بوقت قضاء حاجت ایسی صورت سے احتراز کرنا جو لوگوں کے لئے نقصان دہ ہے کالتخلی فی ظل الناس وطریقہم والمار الدائم وغیر ذلک۔ یا اپنے لئے نقصان دہ ہو کالبول فی الجحر فانہ یکون ماوی الحیات۔ چہارم اختیار محاسن العادات فلا یتمسح بیمینہ ولا یأخذ ذکرہ بیمینہ۔ پنجم رعایۃ التستر فینبغی ان یتبعد لئلا یسمع منہ صوت ولا یشم منہ ریح ولا یری منہ عورۃ۔ ششم الاحتراز من ان یصیب بدنہ او ثوبہ نجاسۃ ومنہ قولہ علیہ السلام اذا اراد احدکم ان یبول فلیرتد لبولہ۔ ہفتم ازالۃ الوسوسۃ وہو قولہ فلا یبولن احدکم فی مستحمہ فان عامۃ الوسواس منہ وقولہ علیہ السلام لا تبل قائما، یہ بھی اس لئے منع کیا گیا کہ رشاش سے وسوسہ ہو سکتا ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح عن حجۃ اللہ البالغہ۔

وفی حدیث ابی ایوبؓ فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروہا۔ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ اہل ظاہر کے نزدیک استقبال واستدبار صحرا میں بھی جائز ہے۔ بنیان ای آبادی میں بھی، وہو قول عروۃ بن الزبیر وبہ یقول ابن داؤد الظاہری۔ بدلیل حدیث..... جابرؓ رضہ نہانا النبی علیہ السلام ان نستقبل القبلۃ ونستدبرہا ببول ثم رأیتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلہا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ۔ جب استقبال ثابت ہوا استدبار تو اس سے بھی آسان ہے۔ نیز حدیث عراک عن عائشۃ رضہا ذکر لرسول اللہ صلعم ان اناسا یکرہون ان یستقبلوا القبلۃ بفروجہم

فقال علیہ السلام او قد فعلوہا حوّلوا مقعدتی قبل القبلۃ۔ رواہ احمد۔ ثانی مذہب مالکؒ و شافعیؒ و اسحاق کا ہے جو احمدؒ کا بھی ایک قول ہے کہ یحرم الاستقبال والاستدبار فی الصحراء وہما جائزان فی البنیان۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ قال لقد ارتقیت علی ظہر بیت حفصۃؓ فرأیت النبیؐ علی لبنتین مستقبل بیت المقدس لحاجتہ۔ و فی روایۃ مستدبر الکعبۃ، رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ نیز عن حسن بن ذکوان عن مروان قال رایت ابن عمرؓ اناخ راحلتہ مستقبل القبلۃ ثم جلس یبول الیہا فقلت یا اباعبد الرحمٰن الیس قد نہی عن ہذا قال بلیٰ انما نہی ذلک فی الفضاء فاذا کان بینک و بین القبلۃ شیٔ یسترک فلا بأس ان دونوں حدیث سے استقبال واستدبار دونوں صحراء میں ممانعت و بنیان میں جواز ثابت ہوا۔ مذہب ثالث یہ کہ لایجوز الاستقبال فی الصحراء والبنیان ویجوز الاستدبار فیہما۔ یہی امام اعظمؒ کا ایک قول ہے لحدیث ابن عمرؓ انہ رأی النبیؐ علی ظہر بیت حفصۃؓ مستقبل بیت المقدس لحاجتہ مستدبر الکعبۃ۔ جب بنیان میں استدبار ثابت ہوا تو صحراء میں بھی جائز ہوگا کیونکہ صحراء و بنیان باعتبار حکم ہر ایک برابر ہے۔ مذہب رابع جواز الاستدبار فی البنیان فقط لا فی الصحراء وہو قول ابی یوسفؒ۔ ذکرہ فی الفتح بظاہر حدیث ابن عمرؓ انہ رأی النبیؐ مستدبر الکعبۃ علی ظہر بیت حفصۃؓ وہذا فی البنیان۔ مذہب خامس تحریم الاستقبال والاستدبار مطلقا حتی الی بیت المقدس، کما ہو مذہب ابراہیم النخعی وابن سیرین، بدلیل حدیث معقل الاسدی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یستقبل القبلتین بول او غائط۔ اخرجہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ والمراد بالقبلتین الکعبۃ وبیت المقدس۔ مذہب سادس التحریم مختص باہل المدینۃ ومن کان علی سمتہا واما من کان قبلتہ فی جہۃ المشرق والمغرب فیجوز لہ الاستقبال والاستدبار مطلقا کما ہو مذہب ابی عوانۃ صاحب المزنی بدلیل عموم قولہ علیہ السلام شرقوا او غربوا۔ جو خاص کر اہل مدینہ کو خطاب کیا۔ اور جو لوگ اسی سمت و جہت میں ہیں ان کیلئے یہ حکم ہے۔ مذہب سابع یہ کہ جو امام اعظمؒ و سفیان ثوریؒ، مجاہد و ابوثور وراوی حدیث ابوایوب انصاری کا مذہب ہے جو احمدؒ کا ایک قول بھی ہے کہ استقبال واستدبار دونوں صحراء میں ہو یا بنیان میں، مطلقاً حرام ہے کیونکہ کعبہ کو بیت الحرام و شعائر میں سے قرار دیا گیا:۔ ومن یعظم شعائر اللہ فانہا من تقوی القلوب۔ و قولہ تعالیٰ ومن یعظم حرمات اللہ فہو خیر لہ عند ربہ۔ وحدیث ابوایوب انصاریؓ انہ علیہ السلام قال اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروہا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وقال الترمذی اصح ما فی الباب۔ وحدیث عبداللہ بن الحارث قال انا اول من سمع النبیؐ یقول لایبولن احدکم مستقبل القبلۃ، قد صححہ ابن حبان۔ وحدیث معقل بن معقل نہی النبی علیہ السلام ان یستقبل القبلتین بول او غائط۔ رواہ ابن ماجۃ وابوداؤد۔ وحدیث سلمان الفارسی لقد نہانا النبیؐ ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول۔ الحدیث اخرجہ مسلم۔ وحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال انما انا لکم بمنزلۃ الوالد اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرہا۔ اخرجہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ **الجواب**:۔ مذہب اول میں اہل ظاہر نے جو جابرؓ کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ اگرچہ بعض نے حدیث جابرؓ کو صحیح بتایا لیکن قال البزار ہذا الحدیث لانعرفہ۔ وقال ابوعمر فی التمہید ردّ احمد بن حنبل حدیث جابرؓ، اور محمد بن اسحٰق جو اس میں راوی ہے اس کے متعلق قال الدارقطنی لایحتج بقولہ۔ قال سلیمان التیمی انہ کذاب۔ وقال محمدؒ انہ صاحب منکر الحدیث۔ وقال مالکؒ انی اقول قائما بین الحجر الاسود ومقام ابراہیم انہ دجال۔ ثوبان بن صالح جو اس میں راوی ہے اس کی وجہ سے ابن عبدالبر نے حدیث کو ضعیف بتایا۔ ابن حزم نے کہا کہ وہ ثوبان مجہول ہے۔ یہ تو جواب بالروایۃ ہوا۔ پھر جواب بالدرایۃ بھی ہے کہ اجاب الحافظ بانہا حکایۃ فعل لاعموم لہا لہذا اسپر شریعت کا حکم کلی مبنی نہیں ہوسکتا۔ یا مکان کی تنگی یا دیگر کسی خاص عذر کی بناء پر استقبال کیا ہوگا۔ یا جابرؓ نے استقبال بالصدر کو دیکھا در نہ استقبال بالفرج نہ تھا۔ حالانکہ

استقبال بالفرج ہی تو منع ہے۔ کما فی ردّ المحتار۔ یا جابرؓ نے دیکھ کر یقیناً نظر ہٹالیا ہوگا۔ کیونکہ اس حالت میں دیکھتے رہنا سوئے ادب ہے لہٰذا فوراً نظر ہٹالیا تو اچانک حالت استقبال معلوم ہوئی ہوگی۔ اہل ظاہر۔۔۔ جو عراک عن عائشہؓ کی حدیث لائے جواب یہ کہ امام احمدؒ نے اس کو اس طرح معلول بتایا کہ انّ عراکا لم یسمع من عائشہؓ۔ نیز اس میں اضطراب بھی ہے کہ فرواہ بعضہم عن خالد الحذاء عن عراک عن عائشہؓ۔ ورواہ بعضہم عن خالد الحذاء عن رجل عن عراک۔ ورواہ حماد بن سلمۃ عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراک عن عائشہؓ وسأل الترمذی البخاری عن ہذا الحدیث فقال البخاری فیہ اضطراب والصحیح عن عائشہؓ قولہا ای انہ موقوف علی عائشہؓ کما قالہ ابن قیمؒ۔ ابن حزمؒ نے کہا کہ اس میں جو خالد بن ابی الصلت راوی ہے وہ مجہول ہے۔ فقال الذہبی حدیث عراک منکر۔ یا حضرت شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ شاید بعض لوگوں نے استقبال قبلہ بالفرج کی کراہت کے بارے میں غلبۂ جبار کی بنا پر تجاوز عن حد الشرع کر کے اتنا غلو کیا تھا کہ اکثر اوقات و احوال مثلاً جماع و غسل و ضروری امور میں بھی استقبال بالفرج کو محرم اشد التحریم سمجھتے تھے حالانکہ دین میں اتنی تنگی نہیں ہے اس لئے حضورؐ نے ان کے اس غلو کو دفع کرنے کیلئے فرمایا کہ حَوِّلُوا مقعدتی الی القبلۃ، جتنا غلو ہوا انکار بھی اس درجہ کا ہونا چاہئے حقیقۃً بجانب قبلہ پھرا دینا مقصود نہیں۔ کما یقال فی العرف ایضاً۔ یا قضاء حاجت کی مقعد مراد نہیں ہے جیسا کہ مایقعد علیہ فی عامۃ احوالہ ای نشستگاہ۔ ابن حزم نے کہا کہ حدیث عراک اس لئے بھی ساقط ہے کہ حضورؐ نے لوگوں کو استقبال سے منع کر کے پھر جب وہ لوگ حکم کے مطابق اطاعت کرنے لگے تو حضورؐ ان پر انکار کرتے یہ نو عاقل مسلم کی عقل سے بھی بعید ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ حَوِّلُوا کا حکم حکم نہی کے آگے ہو کر منسوخ ہوا اور مذہب ثانی و ثالث و رابع والوں نے جو ابن عمرؓ کے ارتقاء علی بیت حفصۃؓ کی حدیث لائی جواب یہ کہ حضورؐ استقبال و استدبار سے منع کر کے پھر استدبار خود کرنا خلاف عقل ہے اس لئے اس استدبار کا معاملہ قبل النہی تھا اور یہ کہنا کہ یہ حکم نہی کیلئے ناسخ ہے یہ اس لئے غلط ہے کہ ابو ایوبؓ حضورؐ کے بعد ملک شام میں جا کر کیوں استغفار کر رہے تھے اور حدیث نہی پر عمل کس طرح کیا۔ یا اصول میں ہے کہ جب محرّم و مبیح میں تعارض ہو تو محرم راجح ہوتا ہے لہٰذا حدیث ابی ایوبؓ انصاریؓ راجح ہے۔ یا اصول میں ہے کہ حدیث قولی و فعلی میں گر تقابل ہو تو قولی راجح ہوتی ہے کیونکہ حدیث قولی میں قاعدۂ کلیہ ہونے کی شان ہوتی ہے۔ کما قالہ الشوکانی۔ یا حضورؐ کا یہ فعل چونکہ خلوت میں واقع ہوا ہے حیث احبّ ان لا یطلع علیہ احدٌ من امتہ۔ لہٰذا یہ فعل تشریعی طور پر واقع نہیں ہوا کہ جس سے جواز و عدم جواز کو مرتب کیا جاوے یا اگرچہ امت کیلئے کعبہ کی جہت کا استقبال و استدبار بھی منع ہو لیکن حضورؐ کیلئے صرف ذات و عین کعبہ کا استقبال و استدبار منع تھا۔ اب حدیث ابن عمرؓ میں حضورؐ سے عین کعبہ کا استدبار نہیں ہوا۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ انہ کان افضل من بیت اللہ فجاز لہ الاستقبال والاستدبار خاصۃً بخلاف سائر الامۃ۔ لیکن چونکہ احکام شرع میں نبی و غیر نبی مساوی ہوتے ہیں اس لئے بہتر جواب کما ہو رائی الشاہ الانورؒ یہ کہ استدبار جیسے ہی حدیث جابرؓ میں استقبال حضورؐ کی خصوصیت ہے لیکن لا لکونہ افضل بل لکونہ مختصاً ببعض الاحکام۔ لہٰذا جواز الاستقبال والاستدبار بھی حضورؐ کیلئے خصوصی حکم ہے۔ کما ذکرہ ابن قیمؒ۔ چنانچہ فقہائے کرام نے انبیاء کے فضلات پاک ہونے کے متعلق کہتے ہیں کما ہو فی کتب المذاہب الاربعۃ۔ وقال ابن عابدین حدیث ابی ایوب کلی وحدیث ابن عمرؓ جزئی فحدیث ابی ایوب اولیٰ وارجح لان الواقعۃ الجزئیۃ تحتمل الخصوصیۃ وغیر ذلک۔ اب حدیث ابن عمرؓ سے اہل مذہب ثانی و ثالث و رابع نے جو استدلال کیا تھا سب کا جواب ہو گیا۔ اور مذہب ثانی میں حسن بن ذکوان سے ابن عمرؓ کا فعل

نقل کیا جواب یہ کہ حسن بن ذکوان کثیر محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ فقال یحیٰی بن معین وابوحاتم انہ ضعیف وقال النسائی انہ لیس بقوی وقال یحیٰی بن معین انہ منکر الحدیث۔ وقال ابن ابی الدنیا لیس عندی باقوی، وقال الامام احمدؒ احادیثہ اباطیل وقال عمرو بن علی مارأیت عبدالرحمٰن حدث عنہ قط۔ یا صحابیؓ کا خاص فعل جزئی حضورؐ کے قول کلی کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوتا ہے۔ کما مر۔ یا ابن عمرؓ جس حجاب ہونے کی بنا پر آبادی میں جائز ولا بأس کہتے ہیں صحرا میں تو بینک وبین القبلہ بہت سے حجاب ہوتے ہیں اس میں بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور مذہب خامس والے نے جو معقلؓ کی حدیث لائے جواب یہ کہ اسمیں ابوزید راوی ہے وقال ابن المدینی لیس بالمعروف وقال فی التقریب مجہول۔ اور مذہب سادس والوں نے جو سادس شرحوا وعزوا کی حدیث لائے جواب یہ کہ چونکہ خطاب مدینہ والوں سے ہے اس لئے شرقوا وغربوا کہا ورنہ حکم شرع کا عام ہوتا ہے۔ فمن کانت قبلتہ الی جہۃ الغرب او الشرق فانہ یحرف الی الجنوب او الشمال، کما قالہ فی شرح السنن۔ دراصل حدیث النہی باعتبار سند قوی ہے ایسی ہی راوی بھی۔ کما رواہ جمع من الصحابۃ فمنہم ابوایوب وسلمان وابوامامۃ وعبداللہ بن الحارث ومعقل وابوہریرۃ وسہل بن حنیف رضی اللہ عنہم۔ لہٰذا حدیث نہی ہی راجح ہے کما ہو رأی الاحناف اس حدیث کی بحث میں نقل مذہب تو بعینہ عینی شرح بخاری سے ہے اور دلائل وجوابات وتائیدات عینی وفیض الباری وفتح الملہم وتعلیق الصبیح وغیرہ کی متفرق جگہوں سے ماخوذ ہے ایسا ہی ہر مسئلہ میں اس طرح مختلف کتابوں کی متفرق جگہوں سے اشتات ومتفرقات کی ترتیب وتنظیم کیلئے ماخوذ ہوتا ہے تاکہ یکجائی طور پر آپکے سامنے آجائے۔

وفی حدیث سلمان رضؓ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ۔ یہاں متعدد مباحث ہیں اوّل یہ کہ شافعی، احمد، اسحٰق، ابوثور وابوداؤد کے نزدیک ومالک کے ایک قول میں استنجاء واجب وصحت صلوٰۃ کیلئے شرط ہے بحدیث سلمان رضؓ نہانا النبیؐ ان نستنجی باقل من ثلاثۃ احجار، لیکن امام اعظمؒ واصحابہ ومزنی ومالکؒ کے ایک قول میں استنجاء سنت ہے بحدیث ابی داؤد وعن ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال من استجمر فلیوتر، من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ اخرجہ احمدؒ والطحاوی ایضاً فرجالہ ثقات، کہ جسمیں اختیار دیا گیا ہے **الجواب** کلام مقید میں قید ہی مقصود ہوتا ہے لہٰذا تین احجار سے کم نہ ہونا ہی مقصود ہے۔ باقی اگر نجاست قدر درہم سے تجاوز کر جائے تو دیگر نجاسات کے حکم میں شامل ہوگا۔ بحث ثانی یہ کہ شافعی، احمد، اسحٰق، ثوری اور اہل ظاہر کے نزدیک وبقول مالک استنجاء بالعظام جائز نہیں۔ وقال ابن قدامہ فی المغنی الروث والعظام والطعام فلا یجوز الاستنجاء بہا بدلیل حدیث سلمان رضؓ نہانا النبیؐ علیہ السلام ان نستنجی برجیع او بعظم رواہ مسلم۔ اور امام اعظمؒ وبعض بغداد بن کے نزدیک ومالک کے ایک قول میں استنجاء بالعظام جائز مع الکراہۃ ہے کیونکہ مقصود حاصل کر لینا ہے کما ذکر ابن جریر ان عمر بن الخطابؓ کان لہ غلام یستنجی بہ ثم یتوضأ ویصلی۔ وفی البدائع فان استنجی بالعظام یعتد بہا عندنا معاقبۃ الخفیفۃ فیکون مقیما سنۃ ومرتکبا کراہیۃ۔ **الجواب** حضورؐ نے جو منع کیا اس میں بھی کراہت مراد ہے یا چونکہ ہڈی جنات کی خوراک ہے اس لئے منع کیا لا انہا لا تطہر بالعظام، کما فی الطحاوی۔ لہٰذا کلا فی المعنی ص۳۳۲، ۳۳۷، ونبذہ منہ فی فتح الملہم ایضاً۔ بحث ثالث میں مشہور اختلاف ہے کہ شافعی واحمدؒ واسحٰق وابوثورؒ کے نزدیک ایتار ای بے جوڑ کرنا اور تین عدد لینا واجب ہے بدلیل حدیث سلمان رضؓ نہانا النبیؐ ان نستنجی باقل من ثلثۃ احجار۔ عن عائشۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال اذا ذہب احدکم لحاجتہ فلیستطب بثلثۃ احجار۔ وعن ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال من استجمر فلیوتر، نیز القیاس علی ثلثۃ قروء جیسا کہ تین حیض سے پاک ہوتی ہے ایسے ہی یہاں بھی۔ لیکن امام اعظمؒ ومالک وصاحبینؒ وداؤد وظاہری کے نزدیک محل صاف کر لینا ہی واجب ہے تثلیث وایتار کچھ بھی واجب نہیں۔ عن ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ اس میں ایتار کو اختیاری امر ہونا ثابت کیا۔ عن عائشۃ رضؓ انہ علیہ السلام

بحث الاستنجاء باقل من ثلثۃ احجار وفیہ مباحث ۱۲

قال اذا ذهب احدکم لحاجته فلیستطب بثلاثة احجار فانها تجزی عنه۔ یہاں تین حجر کو مرتبہ کفایت میں رکھنا مرتبہ وجوب میں وکما فی البخاری عن ابن مسعود رض قال اتی النبی ﷺ الغائط فامرنی ان آتیه بثلاثة احجار فوجدت حجرین ولم اجد الثالث فاتیته بروثة فاخذ الحجرین والقی الروثة وقال ہذا رکس۔ اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ ثلاث شرط نہیں ہے اگر شرط ہوتی تو ابن مسعود رض کو حکم دیتے کہ تیسرا ایک لاؤ۔ اس دلیل پر اشکال کیا گیا کہ مسند احمد میں ہے کہ ائتنی بحجر، ایک پتھر لے آؤ، ثالث کو جب طلب کیا، لہٰذا تثلیث واجب ہے۔ اس اشکال کے جواب یہ کہ اگرچہ حکم دیا لیکن ثالث کو لانا تو ثابت نہیں لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ہی پر اکتفا فرمایا ہے۔ نیز مسند احمد کی وہ حدیث منقطع ہے کیونکہ ابو اسحٰق راوی علقمہ سے نہیں سنا۔ مذہب احناف پر دلیل رابع یہ کہ اسپر اتفاق ہے کہ ایک حجر کے تین گوشہ سے اگر مسح کرے تو کافی ہوگا تو اب تین کی عدد کہاں باقی رہی۔ امام طحاوی نے بطریق نظر بتایا کہ پاخانہ، پیشاب کو پانی سے ایک مرتبہ دھونیکے بعد اگر رنگ و زنج زائل نہیں ہوا پھر ثانیاً دھونا پڑتا ہے۔ اگر اس سے بھی زائل نہ ہو تو ثالثاً دھونا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ اثر و رنگ و بو زائل ہو جاوے۔ معلوم ہوا کہ غرض کوئی خاص عدد نہیں بلکہ صاف کر لینا ہے ایسے ہی استجمار ای ڈھیلا لینے میں بھی صاف کرنا ہی مقصود ہے۔ خاص عدد مقصود نہیں وہو قول ابی حنیفہ رح وابی یوسف رح و محمد رح۔ چنانچہ حضرت شاہ انور رح نے کہا کہ یہاں بھی امام اعظم رح نے تنقیح مناط کر کے دیکھا کہ غرض شارع محل کو صاف کرنا ہے اور ازالہ نجاست ہے۔ لہٰذا خاص عدد مقصود نہیں اس لئے واجب بھی نہیں۔ ہذا اکلہ فی فیض الباری و فتح الملہم والبذل والطحاوی۔

الجواب روایات میں جو تثلیث کا ذکر ہے وہ عادت پر محمول ہے کیونکہ عادۃً بسا اوقات تین سے پاک ہو جاتا ہے۔ یا وہ حکم استحبابی ہے تحت قولہ علیہ السلام اللہ وتر یحب الوتر۔ کما فی البحر۔ یا تین کا حکم احتیاطاً ہے لان التطہر فی الواحد والاثنین لم یکن محققاً۔ اب حدیث میں جو تثلیث کا ذکر ہے وہ بطور اشتراط کے نہیں بل للاحتیاط او حملاً علی العادۃ او علی الاستحباب کما ذکر۔ اور انہوں نے جو تین قروء پر قیاس کیا تھا جواب یہ کہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ تین عدد کی شرط تو قرآن میں ہے۔ والمطلقٰت یتربصن بانفسہن ثلثة قروء۔ یہاں تو عدد کا لحاظ اسی مرتبہ میں نہیں لانہ ورد من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ اس لئے عدد خاص عند الاحناف مستحب ہے۔ کما فی البحر والکنز، ہذا اکلہ فی فتح الملہم و بذل المجہود والفیض ونقل المذہب عن البذل والفتح۔

وفی حدیث ابن عباس رض وما یعذبان فی کبیر، بخاری شریف ص۳۵ میں ہے کہ وما یعذبان فی کبیر، ثم قال بلیٰ کان احدہما، الحدیث۔ وفی حاشیۃ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری نقلاً عن الخیر الجاری، ان کلمۃ بلیٰ لایجاب المنفی السابق وزاد البخاری فی روایۃ، انہ لکبیر۔ کما فی فتح الملہم۔ اب سابقاً جو کبیر ہونے کی نفی کی تھی کلمہ بلیٰ سے کبیر ہونے کو ثابت کیا اب اس اثبات و نفی میں جو تعارض ہے اس کی تطبیق یہ کہ ای یعذبان فی کبیر عندکم وہو کبیر عند اللہ تعالیٰ۔ یا یہ دونوں خصلت اگرچہ ان کبائر سبعہ مہلکات جو باب الکبائر میں گذر چکے ہیں اگرچہ ان سبع مہلکات میں سے نہیں لیکن یہ دونوں بھی ان سبع موبقات کے منزلہ میں ہیں کما ہو فی حاشیۃ البخاری عن الخیر الجاری۔ یا کبیر بمعنی اشاق کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین۔ ای شاقۃ۔ اب معنی یہ کہ ان دونوں کو ایسے امر میں عذاب نہیں ہو رہا ہے کہ جس سے احتراز کرنا امر شاق و ناگوار ہو اب نفی معنی لغوی ای شاقہ کے اعتبار سے ہے اور اثبات کبیر اصطلاحی کے ہے فلا تعارض۔ یا مراد یہ کہ اگرچہ یہ بظاہر کبیرہ گناہ میں سے نہیں لیکن بطلان صلوٰۃ کا سبب بن کر کبیرہ ہو جاتا ہے۔ یہ توجیہ صرف بول میں جاری ہوگی۔ یا یہ دونوں فی نفسہ تو کبیرہ نہیں لیکن تکرار و عادی ہو جانے سے کبیرہ بن جاتا ہے کیونکہ اصرار علی الصغائر سے بھی ہر گناہ کبائر بن جاتے ہیں۔ یا جن کو عذاب دیا جا رہا ہے ان کے زعم میں کبیرہ نہ تھا لیکن فی نفسہ کبیرہ ہے۔ ہذا اکلہ فی التعلیق الصبیح والفیض والبذل، والفتح۔ ساتواں جواب یہ کہ بخاری میں جو انہ، لکبیرۃ کی زیادتی ہے اس میں انہ، کی ضمیر کا مرجع وہ گناہ نہیں کہ

یخت ما یعذبان فی کبیر

جس سے تعارض ہوتا ہے بلکہ مرجع عذاب ہے۔ فلا تعارض۔ کما فی صحیح ابن حبان عن ابی ہریرۃ رض یعذبان عذابا شدیدا۔ کما فی فتح الملہم۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ وہ دونوں مسلمان تھے یا کافر۔ بعض نے کہا کہ وہ دونوں کافر تھے کیونکہ بعض حدیث میں پرانی قبر کہی گئی جو زمانہ جاہلیت کی مدفون معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا کافر ہوگا کما قالہ ابو موسی المدنی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان دونوں کے مسلمان ہونے کو ترجیح دی، الروایۃ ابن ماجہ مر النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بقبرین جدیدین، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کی قبر تھی۔ وروی احمد عن ابی امامۃ رض انہ علیہ السلام مر بالبقیع فقال من دفنتم الیوم ہہنا۔ اس سے بھی مسلمان ہونے کا ثبوت ہے۔ ورنہ صحابہ رض کی طرف خطاب کرکے کیوں کہا کہ من دفنتم۔ وفی روایۃ ابی بکرۃ رض وما یعذبان الا فی الغیبۃ والبول۔ کما رواہ احمد والطبرانی۔ اس حصر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں مسلمان تھے۔ اگر کافر ہوتے تو حضورؐ نہ دعا کرتے اور نہ حرف لعل سے امید کرتے۔ کما فی حاشیۃ البخاری والبذل

ثم اخذ جریدۃ رطبۃ الی قولہ علیہ السلام مالم ییبسا۔ یہاں جو عدم یبس تک تحدید کی گئی تو نور پشتی رض نے کہا کہ وجہ یہ ہے کہ حضورؐ نے تخفیف عذاب کے لئے دعا اسی عدم یبس تک کیلئے کی تھی۔ سال التخفیف مدۃ بقاء الندوۃ فیہا کما قالہ الخطابی رح ایضا۔ وقال المازری یحتمل ان یکون اوحی اللہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان العذاب یخفف عنہما الی ہذہ المدۃ۔ قرطبی نے کہا کہ دراصل حضورؐ نے شفاعت بھی اسی مدت تک کے لئے کیا تھا کما صرح بہ فی حدیث جابر رض فاجیبت شفاعتی الخ۔ یا کہا جاتا ہے کہ چونکہ وہ مدت بقاء رطوبت تک تسبیح پڑھتی رہے گی کہ جس سے ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی اسی سے علماء نے کہا کہ قبر پر ذکر و تلاوت قرآن مجید مستحب ہے کیونکہ یہ ذکر و تلاوت، تسبیح جریدہ سے کم نہیں لیکن وہاں قرآن لے جاکر پڑھنے میں سوء ادب ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح و بذل المجہود وغیرہ۔ پھر خطابی رح اور ان کے متبعین نے آجکل جو لوگ قبر پر جریدہ گاڑ کر دیتے ہیں اس کا انکار کیا۔ طرطوشی نے یہ علت بیان کی کہ حضورؐ نے جو گاڑا تھا وہ حضورؐ کے دست مبارک کی خاص برکت تھی۔ قاضی نے یہ علت بیان کی کہ حضورؐ نے جو گاڑا تھا وہ ایک امر غیبی پر تھا ای قولہ علیہ السلام یعذبان، اب تو کوئی کسی کے متعلق نہیں جانتا ہے کہ معذب ہے یا منعم۔ لیکن صاحب بذل المجہود نے کہا کہ حضورؐ کی خصوصیت ہونی تو کسی دلیل سے ثابت نہیں اور نہ سیاق و سباق سے مفہوم ہوتا ہے اور معذب ہے یا منعم اس کو نہ جاننے کے باوجود ہم دعا کیسے کرتے ہیں ایسے ہی جریدہ گاڑا جاوے گا بلکہ احتمال یہ ہے کہ حضورؐ نے حکم دیا ہوگا ورنہ بریدہ بن الحصیب رض نے ان کی قبر پر جریدہ گاڑنے کیلئے وصیت کیسے کی۔ کما ہو مروی فی کتاب الجنائز من ابی داود والصحابی اولی ان یتبع من غیرہ۔ کما فی بذل المجہود ص۱۵

لطیفہ بدیعہ بعض نے جمع بین الخصلتین کے لئے یہ مناسبت بیان کی کہ قبر کا عالم جو عالم برزخ ہے وہ عالم برزخ آخرت کا مقدمہ ہے کما مر تحقیقہ، فی باب اثبات عذاب القبر۔ اور بروز قیامت حقوق اللہ میں سے اولاً صلوٰۃ کا حساب ہوگا اور مفتاح الصلوٰۃ الطہر من الحدث والخبث ہے تو لایستتر من البول والا مقدمہ صلوٰۃ کو ٹھیک نہیں کیا۔ اور بروز قیامت حقوق العباد میں سے اولاً ناحق..... کسی کے خون کرنے کا سوال ہوگا اور ناحق خون کا مفتاح و مقدمہ یہی غیبت والسعی بین الناس بالنمیمۃ ہے۔ اب عالم برزخ مقدمہ آخرت میں دونوں حقوق کے مقدمہ پر عذاب ہوگا ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح عن فتح الباری۔ حضرت شاہ انور رح نے اس طرح بیان کیا کہ شرح ہدایہ میں ہے کہ اولاً صلوٰۃ کے متعلق سوال ہوگا۔ لیکن صلوٰۃ کا مقدمہ طہارت ہے۔ مفتاح الصلوٰۃ الطہور اور طہارت دو قسم پر ہے، ظاہری و باطنی۔ لایستتر من البول میں ظاہری طہارت کا ذکر ہے اور یمشی بالنمیمۃ میں باطنی طہارت کا ذکر ہے۔ لان النمیمۃ اکل لحم الاخ معنیً۔ اب عالم برزخ جو مقدمۃ الآخرۃ ہے اس میں مقدمۃ الصلوٰۃ

لطیفہ بدیعہ ۱۲

پر عذاب ہو رہا ہے۔ پھر فتاویٰ ھندیہ میں مطالب المؤمنین کتاب سے نقل کیا کہ حدیث مذکور کی بنا پر صاحب مطالب نے کہا کہ قبر پر پھول چڑھانا جائز۔ لیکن صرح العینی انہ لغو وعبث۔ وقال الخطابی مایفعلہ الناس علی القبور لا اصل لہ کما فی النووی۔ آجکل تو اتنا غلو ہے کہ جو لوگ اس قسم کی بدعت نہیں کرتے ہیں اُن کو وھابی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ اگر کیا جاوے تو حضورؐ کی اتباع میں جریدہ گاڑنا چاہئے نہ کہ پھول چڑھانا۔ نیز حضورؐ نے تو معذبین کی قبر پر گاڑا آجکل تو مقربین ہی کی قبور پر ہو رہا ہے۔ نیز حضورؐ کے اصل متبعین جو حضرات صحابہ تھے، پھول چڑھانا ان میں سے کسی سے بھی منقول نہیں ولم یرد فیہ لفظا۔ **الجواب**:۔ اور صاحب المطالب سے جو جواز ثابت ہے حضرت خاتم المحدثین شاہ انورؒ نے کہا کہ مطالب المؤمنین کے مصنف لیس من الکبار یثق بہ۔ ای علامہ عینی وخطابی بلکہ حضرات صحابہ کرام کے مقابلہ میں وہ قابل قبول نہیں بلکہ وہ اُن بڑوں میں سے نہیں جن کے قول پر اعتماد کیا جاوے۔ ہذا کلہ فی فیض الباری وحاشیہ ج۱ ص۱۸

الفصل الثانی:۔ اشکال یہ کہ چونکہ پیشاب کے اندر نمکینیت کا اثر ہوتا ہے اس لئے پیشاب سے دیوار کمزور ہو جاتا ہے اس کے باوجود حضورؐ نے کیسے پیشاب کیا۔ **الجواب** یہ کہ خطابیؒ نے کہا کہ حضورؐ نے جس دیوار کے پاس پیشاب کیا تھا وہ جدار عادی غیر مملوک لاحد تھا۔ یا دیوار سے کچھ ہٹ کر اس طرح بیٹھے تھے کہ پیشاب دیوار کی جڑ میں نہ پہنچے یا حضورؐ نے مالک دیوار کی رضامندی کو جان کر وہاں بیٹھے تھے یا ممکن ہے کہ وہ ایسے مکان کی دیوار ہو جو منہدم ہو گیا ہو کچھ باقی رہ گئی ہو کہ جس جگہ پر لوگ پیشاب کیا کرتے تھے۔ کما فی البذل والتعلیق۔ یا لا یحتاج الی الاذن لانہ معلوم عرفا، کما فی الکفیف

وفی حدیث ابن مسعودؓ زاد اخوانکم الجن (الحدیث) اشکال یہ کہ گوبر تو نجس ہے وہ کیسے جنات کی خوراک بنا حالانکہ انسان کی طرح جنات بھی تو مکلف ہیں۔ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ جواب یہ کہ جو کے گذرنے سے گوبر جس دانہ کھانے کے بعد گوبر ہو گیا ہے وہ دانہ اس میں پایا جاتا ہے۔ یا گوبر دراصل اُن کے جانوروں کی خوراک ہے۔ یا گوبر اُن کی غذا کا مادہ ہے ای جیسا کہ انسان گوبر کو کھیت میں دیتے ہیں ایسے ہی جنات بھی دیتے ہوں گے۔ اور جنات کے ہڈی استعمال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ انہم لایمرون علی عظم الا وجد علیہ لحمہ الذی کان علیہ۔ یا جیسا کہ کتا ہڈی کے رس سے فائدہ اٹھاتا ہے ایسے ہی جنات بھی۔ یا ہڈی کو پکایا جاتا ہے۔ یا کسی طریقہ سے کھیت میں دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

من عقد لحیتہ:۔ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ڈاڑھی کو کسی معالجہ وصورت سے گوند وغیرہ لگا کر جما لینا ہی جو طریقہ سنت یعنی تسریح لحیہ کے خلاف ہوتا ہے۔ وقیل کانوا یعقدون اللحیۃ فی الحرب زمان الجاہلیۃ فامر النبی علیہ السلام بارسال لان فی عقدہا من التشبہ بالنساء۔ وقیل کان ذلک من آداب العجم ایضا فنہوا عنہ۔ یا عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کی ایک زوجہ ہو وہ ڈاڑھی میں ایک گرہ لگاتے اور جس کو دو زوجہ ہو وہ دو گرہ۔ اسی بیہودہ کام سے شرع شریف نے منع کر دیا۔ کما فی بذل المجہود والتعلیق۔

وفی حدیث عبد اللہ بن مغفل رضؓ لا یبولن احدکم فی مستحمہ ثم یغتسل۔ حاشیہ مشکوٰۃ میں ہے کہ ثم یغتسل "ہو" مبتدا محذوف کی خبر ہو کر مرفوع ہو سکتا ہے۔ اب "ثم یغتسل" جملہ کا عطف لا یبولن جملہ پر ہوگا۔ اور ابن مالک نحوی نے کہا کہ لا یبولن کے محل پر عطف ہو کر مجزوم بھی ہو سکتا ہے کیونکہ لا یبولن حرف لا ناہیہ کی وجہ سے مجزوم المحل ہے اور تقدیر حرف ان نصب بھی ہو سکتا ہے لیکن ثم کو حکما واو جمع کر کے لینا پڑیگا کیونکہ ثم کے بعد ان مقدر ہو کر فعل مضارع منصوب نہیں ہوتا۔ کما سیجی تفصیلہ فی اول باب احکام المیاہ ان شاء اللہ تعالیٰ ان وصلنا الیہ۔ مستحم بمعنی المغتسل ای غسلخانہ۔ ایسا ہی جلسے وغیرہ کا بھی ... حکم ہے۔ ملا علی قاریؒ نے کہا کہ

عن البول فی اصل الجحر ۱۲

عن ان یبول احدکم وعن البول فی المستحم ۱۲

یہی درست ہے کہ یہاں نہی عن الجمع ہوا ای غسل و بول کو جمع کرنا منع ہے کیونکہ اسی سے وسوسہ ہوتا ہے کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام فان عامۃ الوسواس منہ۔ ای غسلی من بعد البول غسل یا وضو کرنے سے وسوسہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے کہ پیشاب سے تو وہ جگہ نجس ہوگی اب غسل یا وضو کرتے وقت قلب میں یہ وسوسہ آئے گا کہ ہل اصابہ منہ رشاش ام لا کما قالہ ابن الملکؒ اس لئے کہ اگر زمین ایسی ہو کہ جس سے رشاش ای چھینٹا اٹھنے کا احتمال نہ ہو یا کوئی ایسا سوراخ ہو کہ جس سے تمام بول تھوڑا پانی ڈال دینے سے نکل جاتا ہو تو وسوسہ نہ ہوگا اس لئے حکم نہی بھی اس وقت وارد نہیں ویؤیدہ ناقلہ ابن ماجۃ فی سننہ عن علی بن محمد یقول ان ہذا النہی فی الحفیرۃ فاما الیوم فمغتسلاتہم الجص والصاروج والقیر فاذا بال فارسل علیہ الماء لا باس بہ وکذلک حکی الترمذی عن ابن المبارک۔ ذقال قد وسع فی البول فی المغتسل اذا جری فیہ الماء۔ ھذا کلہ فی بدن المبول۔ کہا جاتا ہے کہ وسوسہ سے کوئی خاص قسم کا جن مراد ہے کہ جسکے اثر بول فی المغتسل سے لوگوں پر ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی انسان کا انتقال بھی اسی اثر کے ماتحت ہوا ہے۔ کما ہو فی التقاریر۔ واللہ اعلم۔ کما روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن انسؓ انہ قال انما یکرہ البول فی المغتسل مخافۃ اللمم، وذکر صاحب الصحاح وغیرہ ان اللمم طرف من الجنون ویقال اصاب فلانا لمۃ من الجن وہو المس ای الاثر، کما فی عرف الشذی ص۴۸

وفی حدیث عائشۃ بمانہ علیہ السلام اذا اخرج من الخلاء قال غفرانک: مشہور اشکال یہ ہے کہ بیت الخلاء میں جانے سے تو کوئی گناہ سرزد نہیں ہوا پھر استغفار کیسے، جواب یہ کہ حکیم ترمذی نے کہا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو حق تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے بنا کر مسجود ملائکہ کر کے عظیم نعمت کے ساتھ بہشت میں رکھا لیکن شیطان نے شجرہ سے کھلا کر جب بحکم خداوندی زمین میں اتار دیا اور بول و براز کے محتاج ہوئے اب حضورؐ نے بعد الخروج من الخلاء اپنے باپ آدم علیہ السلام کی وہ حالت یاد آکر اتباعاً لآدم استغفار کیا ہے۔ کما استغفر آدم علیہ السلام۔ کذا فی انوار الاصول۔ نور بخشی رح نے کہا کہ حضور صلعم نے جو یذکر اللہ علی کل حین ہے لیکن بوقت حاجت ای قضائے حاجت ذکر لسانی نہ ہو سکا اس لئے استغفار کئے ہیں۔ یا حق تعالیٰ جو غذا کو اندر لیجا کر ہضم کرانے کے بعد سہولت کے ساتھ نکلوا دیا ان عظیم احسان کے شکریہ سے انسان جو قاصر ہے اس لئے اعترافاً للقصور استغفار کیا ہے۔ عن شرح المصابیح۔ حافظ ابن قیم رح نے کہا کہ جیسا کہ بول و براز سے انسان کے جسم میں ثقل پیدا ہوتا ہے ایسے ہی گناہوں سے روح و قلب میں ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اب بیت الخلاء سے آنے کے بعد جب جسمانی ثقل زائل ہوا تو بمقولہ الشیء بالشیء یذکر روحانی ثقل کے ازالہ کیلئے استغفار کیا ہے۔ یا حضورؐ نے یہ خیال کیا کہ یہ بول و براز کی عادت دراصل حق تعالیٰ کی نافرمانی ای اکل شجرہ سے شروع ہوئی لہٰذا بول و براز کی منشا چونکہ نافرمانی ہے اس لئے استغفار کیا ہو۔ حضرت شاہ انور رح نے سیبویہ سے نقل کیا کہ غفرانک لاکفرانک۔ یعنی غفرانک شکریہ کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ اب کوئی اشکال نہیں کیونکہ نعمت عظیم وغیرہ کے بعد بطور شکریہ غفرانک کہا گیا ہے۔ کما فی البذل والتعلیق والعرف الشذی وغیرہ۔

وفی حدیث حذیفۃ رضہ انہ اتی سباطۃ قوم فبال قائما۔ بذل ص۱۷ و عینی شرح بخاری ص۸۶۵ میں ہے کہ احمد بن حنبل رح و سعید بن المسیب رح و عروہ و محمد بن سیرین و زید بن الاصم و ابراہیم نخعی و حکم و شعبی وغیرہم کے نزدیک بول قائماً جائز و مباح ہے۔ بدلیل حدیث حذیفہ رضہ انہ اتی سباطۃ قوم فبال قائماً۔ مالک رح نے کہا کہ اگر بول قائماً ایسے مکان میں ہو کہ جس میں چھینٹا پڑنے کا احتمال نہیں ہے تو لا باس بہ ورنہ مکروہ۔ اور احناف و عامۃ العلماء کے نزدیک بول قائماً مکروہ تنزیہی ہے نہ تحریمی۔ کیونکہ حضورؐ سے فبال قائماً بھی ہے اور یا عمر لا تبل قائماً۔ وعن عائشۃ رض من حدثکم انہ علیہ السلام کان یبول قائماً فلا تصدقوہ بھی ثابت ہے۔ دونوں قسم کی احادیث کو ملانے سے کراہت

بحث غفرانک بعد الخروج من الخلاء ۱۲

بحث فبال قائما ۱۲

11

تنزہ بھی ثابت ہوتا ہے **الجواب** مع حکمۃ البول قائماً، شافعیؒ نے حکمت بیان کرتے ہوئے جواب دیا کہ اہل عرب بول قائماً کرکے وجع القلب سے شفا حاصل کرتے تھے حضورؐ بھی اس مطلب شفاء کے لئے کیا ہوگا کما فی البیہقی انہ بال قائماً بوجع الخ اس لئے بول قائماً نہیں کیا کہ وہ بالکل جائز و مباح ہے۔ یا قاضی عیاضؒ نے کہا کہ حضورؐ امور مسلمین میں دیر تک مشغول رہنے کی وجہ سے بول اس قدر رک گیا کہ دور جاکر جو حضورؐ کی عادت تھی بیٹھ کر پیشاب نہ کرسکے اس عذر کی بناء پر بول قائماً کیا ہے۔ یا بعض نے کہا کہ بیان جواز کے لئے اس مرتبہ حضورؐ نے بول قائماً کیا ہے بجواز ارتکاب الکراہیۃ لبیان الجواز لا التحریمی بلکہ بیان جواز کے لئے جو فعل مکروہ حضورؐ کرتے تھے اس میں بھی حضورؐ کو ثواب ملتا ہے۔ کما ہو منقول عن السیوطیؒ وغیرہ۔ اور مازریؒ نے کہا کہ چونکہ بول قائماً میں جروح ریح سے امن ہوتا ہے اس لئے حضورؐ نے بول قائماً کیا ہے۔ ومنہ قول عمرؓ البول قائماً احصن للدبر۔ بعض نے کہا کہ چونکہ حضورؐ نے بیٹھنے کے لئے کوئی قابل مقام نہیں پایا اس لئے بول قائماً کیا ہے کیونکہ سباط کی جانب بلندی تھی اور بعض نے کہا چونکہ سباط میں نجاست رطبہ تھے اس لئے خوف رشاش کی وجہ سے بول قائماً کیا ہے۔ یہ امور ستہ جواب بھی ہیں اور بول قائماً کی حکمت بھی۔ ایسا ہی بعض نے کہا کہ حضورؐ کے قدم مبارک میں زخم تھا اس لئے نہیں بیٹھ سکے۔ وفی الاحیاء اجمع اربعون طبیباً علی ان البول قائماً فی الحمی دواء عن سبعین داء، قالہ زین العرب۔

دفع التعارض حدیث حذیفہؓ سے تو بال قائماً ثابت ہے اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ من حدثکم انہ علیہ السلام کان یبول قائماً فلا تصدقوہ۔ اور حدیث عمرؓ میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال لا تبل قائماً۔ اب حدیث حذیفہؓ و حدیث عائشہؓ میں جو تعارض ہے اس کا جواب یہ کہ عائشہؓ اپنے علم کے مطابق کہا ہے کہ حضورؐ بول قائماً نہیں کرتے۔ حدیث حذیفہؓ میں فی نفس کرنے کا ثبوت ہے۔ یا عائشہؓ کی مراد یہ ہے کہ حضورؐ بحالت اقامت فی المکان بول قائماً نہ کرتے حالت سفر کے متعلق عائشہؓ کو علم نہیں۔ یا عائشہؓ کی مراد یہ کہ حضورؐ کی عادت مستمرہ بول قائماً کرنا نہیں ہے۔ کسی عذر کی بناء پر جو کیا گیا اس کا انکار نہیں۔ کما یدل علیہ کلمۃ کان فی حدیث عائشہؓ اور حدیث عمرؓ و حدیث حذیفہؓ میں جو تعارض ہے اس کا جواب یہ کہ عمرؓ نے بلا عذر بول قائماً کرنے پر منع کیا اگر کوئی عذر ہوتا تو منع ہی نہ کرتے جو کیا وہ تو خاص خاص عذر کی بناء پر ہے۔ کما مر مفصلاً۔ یا حدیث عمرؓ فقال الترمذی انہ ضعیف لضعف ابن جریج۔ ھذا کلہ، فی بذل المجہود والتعلیق الصبیح والعینی حضرت شاہ انورؒ سے ہے کہ زمانہ و حالات کے بدلنے سے احکام و فتوی بدل جاتا ہے۔ کما ہو عن الشیخ ابن الہمام فی مسئلۃ الاستنجاء۔ چونکہ اس زمانہ میں بول قائماً کفار کا شعار ہوگیا ہے اس لئے بول قائماً سے بالکل منع کیا جاویگا۔ کما فی عرف الشذی۔

الفصل الثالث وفی حدیث ابی ایوبؓ و یستنجی بالماء۔ عینی شرح بخاری ص۲۰ میں ہے کہ خطابیؒ نے نقل کیا کہ سعید بن مسیبؒ نے کہا کہ استنجاء بالماء ممنوع ہے کیونکہ پانی شئی مطعوم ہے اسکو ناپاکی میں استعمال نہ کرنا چاہئے لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور سلف و خلف و جمیع اہل فتوی نے کہا کہ الافضل ان یجمع بین الماء والحجر فیقدم الحجر اولاً ثم یستعمل الماء فان اراد الاقتصار علی احدہما فالماء افضل لکونہ یزیل عین النجاسۃ واثرہا۔ والحجر یزیل العین دون الاثر لکونہ معفوعنہ۔ اور طحاویؒ نے استنجاء بالماء پر استدلال کیا بقولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا۔ انہوں کے استنجاء بالماء پر تعریف کی گئی۔ وقال العینی قد تظاہرت الاخبار عن الاستنجاء بالماء بالامر عن النبی علیہ السلام فمنہا ما رواہ البخاری عن ابن عباسؓ انہ دخل الخلاء فوضعت لہ وضوءاً الخ۔ وما رواہ مسلم انتہاض الماء ای الاستنجاء بالماء۔ ورواہ ابن خزیمہؒ فی صحیحہ انہ علیہ السلام قضی حاجتہ فاتاہ جریر باداوۃ من ماء فاستنجی بہ۔ وما رواہ

حکم الاستنجاء بالماء

ابن حبان فی صحیحہ مارأیت النبی علیہ السلام خرج من غائط قط الا مس ماء ورواہ الترمذی عن عائشۃ رضہ قالت مرن ازواجہن ان یغسلوا اثر الغائط والبول وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ **الجواب**، آیت قرآن وبخاری ومسلم وترمذی وغیرہ کی صحیح احادیث کے مقابلہ میں سعید بن مسیبؒ اور اُن کے متبعین کے قیاس باطل ہیں ہذا کلہ فی العینی۔

فی حدیث عبد الرحمن بن حسنہ یبول کما تبول المرأۃ: یعنی عرب کی عادت تو بول قائما ہے حضورؐ کے بول جانا کو بول مرأۃ سے تشبیہ دینا ہے۔ یا حضورؐ کے بول بالستر کو تشبیہ دینا ہے۔ یا دونوں کے اعتبار سے تشبیہ ہے اور یہ قول انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ۔ اگر یہ قول صحابی سے صادر ہوا ہے تو بطور طعن وتنقیص کے نہیں۔ کیونکہ صحابہ کرام اس سے بری تھے۔ بلکہ علامہ بدر الدین العینی نے کہا کہ یہ قول بلا قصد یوں ہی نکل گیا ہے۔ یا ان کی مشہور عادت کے خلاف دیکھ کر بطور تعجب صادر ہوا ہے اگرچہ صورت طعن معلوم ہو لیکن وہ مقصود نہیں۔ یا بطریق الاستفسار عن ہذا الفعل ہے اور اگر کسی منافق یا کافر سے صادر ہوا ہے تو بطور طعن واستہزار کے ہے۔ قرضوہ بالمقاریض: مراد کپڑا وغیرہ میں جو ناپاکی لگتی اس کو کاٹنا ہے نہ کہ چمڑا۔ اب اصابہم سے اصاب توہم مراد ہے بحذف المضاف۔ کیونکہ اگر ظاہر پر حمل کیا جاوے تو قطع کل اجسامہم لازم آویگا، اس لئے کہ نجاست لگنا بار بار ہوتا ہے۔ اور حق تعالیٰ ارحم الراحمین ہو کر اس قسم کی تکلیف نہ دینگے۔ کما فی بذل المجہود ص۱۶

بحث قولہ یبول کما تبول المرأۃ وتحقیق قطع موضع النجاسۃ لبنی اسرائیل ۱۲

بَابُ السِّوَاكِ

قال ابن الملک السواک بکسر السین یطلق علی الفعل وعلی العود الذی یستاک بہ۔ وحکاہ النووی عن اہل اللغۃ صاحب فتح الملہم نووی نے نقل کیا کہ مسواک تو ہر وقت مستحب ہے، ولکن فی خمسۃ اوقات اشد استحبابا۔ احدہا عند الصلوٰۃ سواء کان متطہرا بماء او تراب۔ اوغیر متطہر کفاقد الطہورین۔ والثانی عند قرأۃ القرآن، والثالث عند الوضوء والرابع عند الاستیقاظ من النوم، والخامس عند تغیر الفم، سواء کان لتغیر بترک الاکل اوبطول السکوت اوبکثرۃ الکلام۔ ہکذا قال الشیخ ابن الہمام وابن عابدین انہ یستحب فی خمسۃ مواضع۔ اصفرار السن وتغیر الرائحۃ، والقیام من النوم، والقیام الی الصلوٰۃ، وعند الوضوء۔ ولیس السواک من خصائص الوضوء فانہ یستحب فی الاحوال المذکورۃ وعند دخول البیت والاجتماع بالناس لقول ابی حنیفۃ رح ان السواک من سنن الدین فتستوی فیہ الاحوال کلہا۔ ہذا کلہ فی الفتح والتعلیق۔

پھر احناف وشوافع میں جو اختلاف ہے کہ مسواک سنت وضو میں سے ہے یا سنت صلوٰۃ میں سے اس کے محل نزاع کی تعیین... ضرورت ہے۔ چنانچہ فتح الملہم ص۴۶ میں ہے کہ اکثر احناف وشوافع سے اس بات کی تصریح ہے کہ مسواک عند الوضوء وعند القیام الی الصلوٰۃ دونوں وقت مستحب ہے ونقلہ صاحب بذل المجہود عن التتارخانیہ، وقال قد حققہ الشامی کما فی البذل ص۳۱۔ اب اختلاف یہ ہے کہ انہ من سنن الوضوء او من سنن الصلوٰۃ۔ یہ اختلاف دراصل اس موضع ومحل کی تعیین میں ہے جسمیں اگر خوف مشقت نہ ہوتا تو حضورؐ مسواک کو وجوبی وتاکیدی طور پر ثابت کر دیتے اس موضع ومحل میں اختلاف ہے۔ چنانچہ علامہ لکھنوی نے سعایہ میں لکھا کہ اس کے معنے کہ ان السواک للوضوء عند الاحناف دون الصلوٰۃ۔ معنی یہ ہے کہ عند الوضوء تاکیدی سنت ای سنت مؤکدہ ہے وعند الصلوٰۃ اس درجہ کا نہیں بلکہ صرف مستحب ہے خلافا للشافعیؒ۔ بہرحال وضو کے وقت سنت مؤکدہ ہونا اتفاقی ہے بوقت صلوٰۃ سنت ہونے میں اختلاف، کما فی التعلیق ص۲۰۔ اب شوافع جو من سنن الصلوٰۃ کے بھی قائل ہیں اس کی دلیل حدیث ابی ہریرہ رضہ لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ، متفق علیہ۔ وفی البیہقی عن جابرؓ کان السواک من اذن النبی صلعم

بحث الاختلاف فی السواک وتعیین محل النزاع ۱۲

موضع القلم من الکاتب۔ ودروی الخطیب عن ابی ہریرۃ رضہ کان اصحاب النبی علیہ السلام اسوکتہم فی آذانہم یستنون بہا لکل صلوٰۃ۔ اور اکثر حنفیہ سنت عند الوضو کے قائل ہیں بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء، رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ والحاکم وقال صحیح الاسناد۔ ودروی البخاری تعلیقا ودروی احمد وغیرہ لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ، نقلہ فی نیل الاوطار وقال النووی اسنادہ صحیح۔ قال لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک مع الوضو عند کل صلوٰۃ، نقلہ فی نیل الاوطار وقال النووی اسنادہ صحیح۔ وفی النسائی انہ علیہ السلام قال السواک مطہرۃ للفم ومرضاۃ للرب۔ اور تطہیر فم تو بوقت وضو ہوتا ہے۔ لہٰذا مسواک اسی وقت ہونی چاہیے۔ وفی الطحاوی عن ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک مع کل وضوء۔ نیز بوقت مسواک بسا اوقات زخم وغیرہ ہو کر خون نکل جاتا ہے اگر بوقت قیام الی الصلوٰۃ مسواک کیا جاوے تو حرج لازم آویگا۔ کیونکہ تخلی رقاب جو منہی عنہ فی الشرع ہے، کرتا ہوا وضو کیلئے جانا پڑیگا کہ جس سے بکبیر تحریمہ سے بھی محروم ہونا لازم آویگا لان خروج الدم ناقض للوضو عندنا۔ عن عبد اللہ بن حنظلہ۔ انہ علیہ السلام قال امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاہرا کان او غیر طاہر فلما شق ذلک علیہ امر بالسواک لکل صلوٰۃ۔ جب مسواک کو قائم مقام وضو کے کیا گیا، فدل علی کون السواک من اجزاء الوضو، کما فی عرف الشذی بروایۃ الطحاوی۔ عن عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام کان لا یرقد من لیل ولا نہار فیستیقظ الا یتسوک قبل ان یتوضا۔ رواہ ابو داؤد۔ وہذا کلہ فی بذل المجہود وفتح الملہم والتعلیق الصبیح، والطحاوی، ونقل المذاہب عن البذل۔ **الجواب** انہوں نے جو لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ پیش کی جواب یہ کہ کما فی فتح الملہم ص۱۶۱ جن احادیث میں صلوٰۃ کے ذکر ہے وہاں لفظ عند لایا گیا اور جن احادیث میں وضو کا ذکر ہے وہاں لفظ مع ولفظ عند دونوں ہے۔ علامہ رضی نے شرح کافیہ میں کہا ان معنی لفظ عند ہو القرب حسا او معنی واما لفظ مع فتدل علی الاتحاد زمانا او مکانا فیقال جئنا معا ای فی زمان واحد وکنا معا ای فی مکان واحد۔ اب روایت معروف و مشہور کے مجموعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے مسواک کو عند کل صلوٰۃ ای قریبا منہا شروعا اجرا کرکے مسنون کیا لیکن وہ مسواک مع الوضو ای متصلا بہ واقعا فی زمان واحد ہوگا۔ نیز نماز کے وقت جو مسواک کرنیکا حکم ہے نماز کے وقت تو وضو کا زمانہ ہے لقولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا۔ الآیۃ ای قیام الی الصلوٰۃ کے ارادہ کے وقت وضو کا حکم دیا لہٰذا جب وقت صلوٰۃ وضو کا زمانہ ہوا اس لئے وضو کے ساتھ ہی مسواک کیا جاویگا یہی مناسب بھی ہے السواک مطہرۃ للفم۔ نیز بذل المجہود ج۲ میں ہے کما مر یروی روایۃ انہ علیہ السلام استاک مرۃ من الدہر قبیل الصلوٰۃ عند عقد التحریمۃ ولم یثبت ذلک عنہ، عم ولا من خلفائہ بل یثبت عنہ اذا استاک للصلوٰۃ یستاک عند الوضوء کما مر فی الدلیل الثالث من انہ صلی اللہ علیہ وسلم یتسوک قبل ان یتوضا۔ لہٰذا ان وجوہات کی بنا پر حدیث عند کل صلوٰۃ میں مضاف محذوف مانا جاویگا ای عند وضوء کل صلوٰۃ۔ نیز وہ حدیث اس لئے بھی احناف کے مخالف نہیں کہ احناف بھی بوقت قیام الی الصلوٰۃ مسواک کرنیکو مستحب کہتے ہیں۔ کما مر عن التتارخانیہ یستحب السواک عند کل صلوٰۃ وحقق الشامی، اور انہوں نے جو بیہقی سے کان پر مسواک رکھنے کی حدیث لائے۔ جواب یہ کہ قال البیہقی انہ ضعیف فانہ لم یروہ احد ہذا الحدیث عن سفیان الا یحیی بن الیمان وہو لیس بالقوی عند المحدثین۔ نیز اسمیں تو صرف کان پر رکھنے کا ذکر ہے بوقت صلوٰۃ مسواک کرنیکا ذکر نہیں۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں خطیب کی روایت پیش کیا جواب یہ کہ اس حدیث کی صحت کو تسلیم کرلینے پر اسمیں بھی تو بوقت صلوٰۃ مسواک کرنیکا ذکر نہیں۔ نیز صاحب ایضاح نے کہا کہ حضور ایک دن مسجد کے قبلہ کی جانب کے دیوار میں نخامہ دیکھ کر خود اس کو صاف کرتے ہوئے فرمایا کہ ان احدکم اذا قام فی الصلوٰۃ

فانہ یناجی ربہ، جب نماز مناجات مع اللہ کی حالت ہے اور دیوار پر جو تھوک پڑا اسکو بھی حضور صلعم نے گوارا نہیں کیا اب ازروئے انصاف ہرگز یہ گوارا نہ ہوگا کہ تکبیر تحریمہ کے وقت مسواک کرکے دانت کی تمام گندگی وہیل اس مسواک میں لگاکر اس کو بالکل قریب کان پر عند نواصیہم فیما بینہم وبین القبلۃ رکھے۔ اب حضورؐ یا صحابہؓ سے جو بوقت صلوٰۃ مسواک کرنے کا ذکر ہے اس کی مراد یہ ہوگی کما مرّ عند وضوء کل صلوٰۃ۔ نیز اس مسواک سے تو مسجد میں رائحہ کریہہ کے انتشار کا صرف خوف ہی نہیں بلکہ وقوع ہوگا حالانکہ حدیث میں مسجد کو خوشبودار رکھنے کا حکم ہے اس لئے احناف نے تمام احادیث پر نظر کرکے کما ہو صنیعہم فی کل باب یہی کہا کہ مسواک کی اصل جگہ وضوء ہے۔ ہٰذا کلہ فی التعلیق والعرف وفتح الملہم وبذل المجہود اور زید بن خالد جو بوقت صلوٰۃ مسواک کرتے تھے اس میں وہ متفرد ہے فلا حجۃ۔

بَابُ سُنَنِ الْوُضُوْءِ

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض فلا یغمس یدہ :۔ اس حدیث میں جو فلا یغمس یدہ کا حکم ہے اسکی وجہ نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۳۶ میں شافعیؒ سے نقل کیا کہ اہل حجاز استنجاء بالاحجار کرتے تھے وبلادہم حارۃ فاذا نام احدہم عرق، لہٰذا سونے کے بعد ممکن ہے کہ ہاتھ اس موضع نجس پر پڑے کہ جسمیں پسینہ آگیا ہے یا کوئی پھوڑا پھونسی پر واقع ہو اس لئے دھونے کا حکم دیا ثم التقدیر بالثلاث عند الاحناف لیس بلازم بل ہو مفوض الی غالب رأیہ۔ چونکہ بسا اوقات تین دفعہ سے زائل ہوتا ہے اس لئے تین کے عدد کو ذکر کیا۔ وان کان النجاسۃ مرئیۃ کالدم لاعبرۃ فیہ بالعدد بل طہارۃ بہا زوال عینہا، کما فی فتح الملہم عن البدائع۔ پھر نوویؒ وصاحب البذل وصاحب الفتح نے نقل کیا کہ حسن بصریؒ ومحمد بن جریرؒ واسحاقؒ کے نزدیک واجب ہے کہ ایک قول میں نوم اللیل سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونا واجب ہے، اگر بغیر دھوئے برتن میں ہاتھ ڈبویا تو وہ ناپاک ہوجائیگا۔ کما فی روایۃ اذا قام احدکم من اللیل فلا یغمس یدہ، الحدیث، رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ لان الحدیث یدل علی المنع من ادخال الید فی الاناء عند الاستیقاظ من اللیل۔ لیکن صاحب البذل والفتح نے نووی سے نقل کیا کہ شوافع ودیگر محققین کہ جسمیں احناف وموالک بھی ہیں ان تمام حضرات کے نزدیک بعد الاستیقاظ من نوم اللیل ہو یا من نوم النہار، برتن میں ہاتھ دینے کے آگے ہاتھ دھولینا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام لایدری این باتت یدہ۔ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم الغمس فی الاناء کی علت پر تنبیہ کیا ہے معناہ انہ لایأمن من النجاسۃ علی یدہ وہٰذا عام لوجود الاحتمال النجاسۃ فی نوم اللیل والنہار لیکن نجاست کا یقین نہیں صرف وہم ہے اس لئے ہاتھ دھونا مستحب ہوا کما فی شرح السنۃ انہ علیہ السلام علق غسل الیدین بالامر الموہوم وما علق بالموہوم لایکون واجبًا۔ نیز النوم ان کان حدثًا فہو کالبول وان کان النوم سببًا للحدث فہو کالمباشرۃ۔ وکل ذلک لایوجب غسل الیدین قبل ادخالہما الاناء عندہم ایضًا (عن المرقاۃ) نیز روی عن ابی ھریرۃ رضہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیستنثر ثلاث مرات۔ وقد وقع الاتفاق علی عدم وجوب الاستنثار بعد الاستیقاظ۔ ولم یذہب احد الی وجوبہ کذا ہہنا۔ نیز ہاتھ دھانی تو باعتبار اصل پاک ہے لہٰذا شک کی بنا پر ناپاک نہ ہوگا اس لئے دھونے کا حکم وجوبی نہ ہوگا۔ الیقین لایزول بالشک کما مرّ بحثہ، تحت بحث الشک فی الحدث لایدری این باتت یدہ، کے عموم سے نوم نہار یا نوم لیل کسی بھی نوم کے بعد دلائل مذکورہ کی بنا پر غسل ید واجب نہ ہوگا۔ **اجوبہ**، بعض حدیث میں جو نوم باللیل کی قید ہے وہ قید اتفاقی ہے کقولہ تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم۔ اس میں فی حجورکم کے قید اتفاقی ہے۔ نیز لایدری کی علت چونکہ عام ہے، کما مرّ لہٰذا حکم بھی عام ہوگا نوم اللیل یا نوم النہار کی بیداری کے بعد ہو یا کسی وجہ سے شک ہوا ہو، کما ذکرہ النوویؒ اور وجوب کا جواب یہ کہ ما علق بالموہوم لایکون واجبًا۔ وہہنا ایضا علق غسل الیدین بالموہوم،

بحث غسل الیدین بعد الاستیقاظ ۱۲

کما فی شرح السنۃ۔ باقی اگر نجاست یقینی ہو تو پانی ناپاک ہو جاوے گا اگر طہارت یقینی ہو تو ناپاک نہ ہوگا۔ باقی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر نجاست کا شک ہو یہی محل نزاع ہے۔ کما فی البذل و فتح الملہم و النووی و شرح مسلم، اللہم وفقنا للاتمام۔

باب سنن الوضوء

عنہ ثم غسل یدیہ مرتین مرتین الی المرافق:۔ عینی اور فتح الملہم میں ہے کہ امام زفرؒ و داؤد ظاہری کے نزدیک مرفقین ایسا ہی کعبین کا غسل فرض نہیں۔ کیونکہ غایہ بمعنے الحد لا تدخل تحت المغیا بمعنی المحدود۔ کما فی قولہ تعالیٰ واتموا الصیام الی اللیل، فاللیل لا یدخل فی الصوم، فالمرفقین والکعبین لا تدخلان تحت حکم الغسل۔ نیز یہاں نصوص متعارض ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غایہ تحت المغیا داخل ہے کقول العرب حفظت القرآن من اولہ الی آخرہ۔ و بعض جگہ داخل نہیں کقولہ تعالیٰ واتموا الصیام الی اللیل۔ اور قولہ تعالیٰ الی المرفقین ایسا ہی الی الکعبین دونوں سے مشابہ ہے۔ فوقع الشک فی دخول ہذہ الغایۃ فلا تدخل باشک۔ لیکن ائمہ اربعہ و جمہور امت کے نزدیک غسل المرفقین و کذا غسل الکعبین فرض۔ لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔ یہاں دونوں حرف الی بمعنی مع ہے کما قالہ ثعلب وغیرہ۔ من اہل اللغۃ۔ کما فی قولہ تعالیٰ لا تاکلوا اموالہم الی اموالکم ای مع اموالکم۔ نیز و فی الدار قطنی باسناد حسن عن عثمان فی صفۃ الوضوء فغسل یدیہ الی المرفقین حتی مس اطراف العضدین۔ نیز و قال المرغینانی ان ہذہ الغایۃ لاسقاط ما ورائہا اذ لولاہا یشتمل حکم الغسل کل الید و کل الرجل۔ نیز سیبویہ و مبرد و دیگر اہل لغۃ نے کہا کہ اذا کان ما بعد ہا من نوع ما قبلہا دخل فی حکم السابق والید والرجل ایضا کذلک۔ **الجواب**:۔ زفرؒ و اہل ظاہرؒ نے جو الغایۃ لا تدخل تحت المغیا کہا جواب یہ کہ یہ کبریٰ کلیہ نہیں ہے لقولہ تعالیٰ لا تاکلوا اموالکم الی اموالکم وغیر ذلک۔ جب جزئیہ ہوا لہٰذا نتیجہ نہیں دیگا۔ یا حرف الی غسل سے متعلق نہیں بلکہ اسقاط سے متعلق ہے کما مر۔ ای مسقطین غسلکم الی المرافق والی الکعبین۔ اب یہ اسقاط مقدر کی غایۃ ہو کر حکم اسقاط سے خارج ہوتا ہوا حکم غسل میں داخل ہوگا۔ اور دلیل ثانی میں جو تعارض ادلہ کو ذکر کیا جواب یہ کہ اس تعارض کی بنا پر تو حضور صلعم کا فعل دکھلایا گیا۔ اور دار قطنی وغیرہ کی روایات سے ثابت کیا گیا کہ مرفقین و کعبین حکم غسل میں داخل ہے۔ نیز اگرچہ تعارض ہے لیکن بقول سیبویہ و مبرد جب یہاں ما بعد الی من جنس ما قبلہا ہے اس لئے حکم سابق میں داخل ہوگا۔ کما فی العینی ص۶۰ و فتح الملہم و التعلیق الممجد للشیخ عبد الحی الکھنوی۔

ثم مسح برأسہ بیدیہ فاقبل بہما وادبر:۔ یہاں متعدد مباحث ہیں۔ بحث اول یہ کہ کل راس کے مسح کے متعلق جو اختلاف ہے جسکے منشا نزاع قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم ہے اس میں جو حرف با ہے ابن جنی نے کہا کہ وہ بازائدہ ہو کر مؤکدہ ہے جس سے استیعاب مسح راس ثابت ہوگا اور جس نے باء کو تبعیضیہ لیا وہ مسح بعض راس کو فرض کہتے ہیں۔ چنانچہ عینی شرح بخاری ج۱ ص۶۵۳ میں ہے کہ مالکؒ کے نزدیک کل راس کا مسح فرض ہے والظاہر عن احمد و حنبلؒ وجوب استیعاب الراس فی حق الرجل و فی حق المرأۃ بحرہا مقدم الراس لقولہ تعالیٰ فامسحوا بوجوہکم۔ جیسا کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوہکم کے اندر پورے چہرہ کا مسح فرض ہے۔ ایسا ہی وامسحوا برؤسکم میں پورے سر کا مسح فرض ہوگا۔ و فی حدیث عبد اللہ بن زیدؓ فاقبل بہما وادبر، کہ جس سے استیعاب الراس بالمسح مراد ہے۔ نیز دوسرے اعضاء کو جیسا کہ استیعاب کیا جاتا ہے مسح راس میں بھی استیعاب کیا جاویگا۔ لیکن عینی میں ہے کہ امام اعظمؒ و تمام احناف و شافعی و سفیان ثوری و حسن بصری و اوزاعی وغیرہم کے نزدیک مسح بعض الراس فرض ہے لقولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم، امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن ج۱ ص۴۱۷ میں کہا کہ یہ حروف معانی کو بیان کرنیکے لئے موضوع ہوا ہے۔ لہٰذا مہما امکن کسی نہ کسی معنی میں استعمال کرنا زائد قرار دینے سے افضل ہوگا۔ چنانچہ یہاں بھی بمعنی تبعیض استعمال کر کے مسح بعض الراس

بحث دخول المرفقین والکعبین تحت الغسل ۱۲

بحث الاختلاف فی استیعاب الراس بالمسح ۱۲

ثابت کیا جائے گا۔ والدلیل علی ذلک انک اذا قلت مسحت یدی بالحائط الامر المعقول منہ ہو المسح ببعض الحائط دون جمیعہ۔ ولو قلت مسحت الحائط فالمعقول ہو مسح جمیعہ۔ نیز روی عن ابراہیم فی قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم۔ قال ابراہیم اذا مسح بعض الرأس اجزاہ۔ اب ابراہیم سے معلوم ہوا کہ با للتبعیض ہے۔ وقد کان ابراہیم من اہل اللغۃ مقبول القول فیہا۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۱ ص ۶۵۵ عن احکام القرآن و فی فتح الملہم۔ **الجواب**: مالک و احمد نے جو دلیل اول میں فامسحوا بوجوھکم قیاس کیا ہے جواب یہ کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ فامسحوا بوجوھکم میں مسح تو حکم غسل کے خلیفہ و بدل ہے۔ وامسحوا برؤسکم میں مسح بدل و خلیفہ نہیں فافترقا۔ یا اس آیت تیمم میں استیعاب آیت سے ثابت نہیں بلکہ احادیث سے ثابت ہے کما فی روایۃ الصحیحین والسنن الاربعۃ انہ علیہ السلام ضرب ضربۃً للوجہ وضربۃً للیدین۔ کما سیجئ تفصیلہا ان شاء اللہ تعالیٰ نیز بار کو زائدہ لے کر استیعاب مراد لینا احادیث مسح علی الناصیہ کے خلاف ہے۔ اب کسی کا قول بمقابلہ فعل نبی حجت نہیں اور دلیل ثانی و ثالث میں جو استیعاب کے متعلق حدیث لائے جواب یہ کہ جتنی احادیث سے استیعاب ثابت ہے وہ استیعاب فرضیت کے طور پر نہیں بلکہ علی وجہ المسنون ہے۔ کما ان المفروض فی الاعضاء المغسولۃ ہو الغسل مرۃً لکن المسنون ہو الثلث۔ اور دلیل رابع میں جو اعضائے مغسولہ پر قیاس کیا تھا جواب یہ کہ غسل کی بنا ثقل پر مسح کی بنا خفت پر ہے۔ فافترقا کما فی احکام القرآن۔

بحث ثانی:۔ اس میں ہے کہ احناف و شوافع کے نزدیک تو بالاتفاق بعض رأس کا مسح فرض ہے لیکن اس بعض کی تعیین میں اختلاف ہے۔ چنانچہ شوافع کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح کافی ہے۔ کما فی العینی ج ۱ ص ۶۵۲ صرح اکثرہم بان مسح شعرۃ واحدۃ یجزیہ۔ کیونکہ امسحوا برؤسکم مطلق ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک بروایۃ کرخی والطحاوی کہ جو اعلم بمذہب ابی حنیفہ ہے فرض مقدار ناصیہ ہے جسکو ربع رأس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کما فی حدیث مغیرۃ بن شعبۃ رضہ انہ علیہ السلام توضأ فمسح علی عمامتہ ومسح بناصیتہ، رواہ الطحاوی۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام حسر عن عمامتہ ومسح علی ناصیتہ۔ وعن مغیرۃ رضہ انہ علیہ السلام توضأ ومسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ اس قسم کی احادیث میں جب حضورؐ نے بقیہ راس کے مسح کو چھوڑ کر صرف مسح ناصیہ پر اکتفار کیا، معلوم ہوا اسی مقدار تک فرض ہے۔ اب جن احادیث میں پورے سر کے مسح کا ذکر ہے وہ علی سبیل الفضل والاستحباب ہوگا تاکہ احادیث میں تعارض نہ رہے۔ کما قال الطحاوی رح۔ نیز شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حرف باء کے اصلی ومتفق علیہ معنی الصاق ہے کما قال سیبویہ وابن الہمام وارباب التحقیق انہا حقیقۃ فی الالصاق فمعنی الآیۃ الصقوا المسح برؤسکم۔ اب مسح کا الصاق جو کرے گا اس سے صرف ربع رأس ہی پر مسح واقع ہوگا **الجواب**، شوافع جو آیت وامسحوا برؤسکم کو مطلق کہا ہے جواب یہ کہ ان قولہ تعالیٰ وامسحوا لیس بمطلق فی باب المسح فان حکم المطلق ان یکون الآتی بای فرد کان آتیاً للمامور بہ والآتی بای بعض کان ہہنا ای فی باب المسح لیس بآت بالمامور بہ فانہ لو مسح علی النصف او علی الثلثین لا یکون الکل فرضاً۔ کما فی کتب الاصول۔ اب جبکہ فامسحوا کے حکم مطلق نہ ہوا تو وہ مجمل المراد ای کل الرأس او بعضہ ہو کر مجمل ہوگا۔ ولا اجمال فی المحل لانہ معلوم ای الرأس بل الاجمال ہہنا یکون فی المقدار۔ فحدیث مغیرۃ رضہ وغیرہ یصیر بیانہ۔ کذا فی شرح احیاء العلوم۔ نیز شریعت میں وہ صورت نادرہ جو تکلف کیا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہوتا، شعرۃ او ثلاث شعرات پر مسح من ہذا القبیل ہے بلکہ اس سے دو چند سر چند بھی تو بوقت غسل وجہ مسح ہو جاتا ہے وہو یکفی عن المسح فی الصحیح لان الغرۃ عند کل عضو لیست بشرط بلا خلاف عند الشوافع ایضاً۔ فقال علامۃ العینی مذہب الشوافع ضعیف جداً۔ ہذا کلہ فی العینی ص ۶۵۳ و فی فتح الملہم وغیرہما۔

بحث الخلاف فی تعیین بعض الرأس للمسح ۱۲

بحث الاختلاف فی تکرار المسح ۱۲

پھر بحث ثالث تکرار المسح کے متعلق ہے چنانچہ فتح الملہم و بذل میں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واحمدؒ کے ایک قول کے مطابق مسح تین مرتبہ کرنا مستحب ہے۔ کما فی حدیث ابی سلمہ رضؓ قال فیہ ومسح راسہ ثلاثا، رواہ ابوداود۔ وفی الصحیحین انہ علیہ السلام توضأ ثلاثا ثلاثا۔ جب وضو میں ہر عضو کے متعلق ثلاثا ثلاثا وارد ہے لہٰذا مسح بھی ثلاثا ہوگا۔ وعن علی رضؓ انہ حکی وضوء النبی علیہ السلام فغسل ثلاثا ومسح بالرأس ثلاثا۔ ولانہ عضو من اعضاء الوضوء فیسن فیہ الثلث کسائر الاعضاء۔

لیکن بقول صاحب الفتح جمہور ائمہ مثلاً امام اعظمؒ و مالکؒ و احمدؒ فی القول المشہور تکرار کی تین مرتبہ مسح کرنا مستحب نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ کرنا ہے۔ کما فی حدیث علی رضؓ فمسح برأسہ مرۃ واحدۃ، رواہ ابوداود۔ وفی حدیث آخر عن علی رضؓ ثم مسح رأسہ مقدمہ ومؤخرہ مرۃ۔ وفی روایۃ عبد الرحمن عن علی رضؓ ومسح برأسہ مرۃ واحدۃ، بل جمیع احادیث الصحیحۃ عن عثمان رضؓ تدل علی انہ علیہ السلام کان یمسح رأسہ مرۃ واحدۃ۔ ولہٰذا قال ابوداود فی کتابہ احادیث عثمان رضؓ الصحاح کلہا تدل علی مسح الراس مرۃ واحدۃ۔

الجواب، شافعیؒ نے جو دلیل اوّل میں ابوسلمہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ وہ ثقات کے خلاف ہو کر قابل استدلال نہیں۔ نیز وہ حدیث تو فی نفسہ ثابت بھی نہیں کیونکہ اس میں جو عبد الرحمن بن دراور دی راوی ہے قال الدارقطنی انہ لیس بالقوی۔ اور دلیل ثانی میں جو توضأ ثلاثا ثلاثا وارد ہے **جواب** یہ کہ جب بقول امام ابوداود تمام صحیح احادیث مسح مرۃ واحدۃ پر صراحۃً دال ہیں تو توضأ ثلاثا جو اجمال ہے اس کو ان صریح و مفصل و صحیح احادیث کیطرف لوٹایا جاوے گا۔ کما ہو المتقرر فی الاصول اور دلیل ثالث میں جو علی رضؓ سے مسح ثلاثا کا جواب یہ کہ بروایۃ عبد خیر عن علی رضؓ مسح راسہ مرۃ واحدۃ منقول ہے۔ بلکہ وہ تمام روایات کہ جن میں مسح راس ثلاثا ہے سب کے متعلق اجمالی جواب یہ کہ انہا لا تخلو عن مقال حتی قال الشوکانی فی النیل ان الانصاف ہہنا ہو ان احادیث الثلاث لم تبلغ الی درجۃ الاعتبار۔ چنانچہ ابوداود کے قول مذکور سے بھی یہی ثابت ہوا کہ ان الصحیح انہ مسح راسہ مرۃ واحدۃ، حافظ ابن حجرؒ نے فتح میں کہا کہ احادیث التثلیث اگر صحیح ہو بھی تو ان سے استیعاب بالمسح مراد ہے یعنی جانب مقدم و مؤخر و طرفین، ان تینوں جانب میں ایک ایک دفعہ مسح کر کے استیعاب کیا گیا۔ اسی کو ثلاثا سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مسحات ثلاثہ مستقلہ مراد نہیں۔ اور دلیل رابع میں جو دوسرے اعضاء پر قیاس کیا تھا جواب یہ کہ قیاس المسح علی الغسل فاسد لان المسح مبنی علی التخفیف والتکرار فی المسح من باب التغلیظ فلا یلیق بالمسح۔ نیز تکرار فی الغسل تو حصول زیادۃ نظافۃ کی بنا پر مفید ہے لیکن تکرار مسح میں وہ فائدہ نہیں۔ فالقیاس باطل۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود و فتح الملہم۔

بحث الاقبال والادبار والاختلاف فی کیفیۃ المسح ۱۲

فاقبل بہما وادبر:۔ مسح کے متعلق یہ بحث رابع ہے کہ عینی ص۶۵۳ ج۱ میں ہے کہ حسن بن صالح کے نزدیک مؤخر راس سے مسح کی ابتدا کرے۔ لحدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم فاقبل بہما وادبر۔ اور اقبال مؤخر الراس سے سامنے کیطرف آنا اسی اقبال کو مقدم کیا گیا لہٰذا مؤخر راس کا مسح بھی مقدم ہوگا۔ کما قیل فی طواف الصفا فابدأ بما بدأ اللہ بہ۔ جمہور ائمہ کے نزدیک یہی مستحب ہے کہ مقدم راس سے ابتدا کرے۔ کما فی حدیث المذکور بدأ بمقدم راسہ ثم ذہب بہما الی قفاہ ثم ردہما الی المکان الذی بدأ منہ۔ نیز فی البخاری من روایۃ عبد اللہ بن زید رضؓ فادبر بہ وأقبل۔ اب ادبار ای الذہاب الی جہۃ القفا کو صراحۃً مقدم کیا گیا۔ **الجواب** کہ جس سے دونوں قسم کی احادیث کے درمیان سے تعارض رفع ہو کر تطبیق ہو جاوے۔ ایسے ہی ہر بحث میں جو الجواب کر کے کہا جاتا ہے اس سے جیسا کہ دلائل الخصم کا جواب دینا مقصود ہوتا ہے۔ ایسا ہی فی نفسہ تعارض احادیث کو بھی دفع کر کے تطبیق دینا بھی مراد ہے۔ کما مرّ علیہ التنبیہ۔ یہاں فاقبل بہا وادبر میں حرف واو ترتیب کے لئے ہوتا نہیں۔ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اقبال ای الذہاب من الدبر الی جہۃ القبل پر عمل آگے کرنا پڑتا

جو حسن بن صالح کا مذہب ہے، لیکن جب ترتیب مقصود نہیں ہوتی اقبال کو آگے عمل میں لانے کی ضرورت نہیں۔ کما تدل علیٰ انّ الواؤ لیست للترتیب۔ روایۃ البخاری عن عبداللہ بن زید رضؓ فادبر بیدیہ و اقبل، جب یہاں ادبار کو مقدم کر دیا تو جن روایات میں اقبال مقدم ہے معلوم ہوا کہ واؤ سے ترتیب مقصود نہیں۔ یا جواب یہ کہ اقبل کے معنی ابتدا بالقبل ای سامنے سے شروع کرنا جو جمہور کا مذہب ہے اس سے بدأ بمقدم راسہ، جو اقبل و ادبر کا بیان ہے دونوں میں تطبیق ہو جاوے گی۔ کما قالہ ابن سید الناس فی شرح الترمذی۔ نیز محاورہ میں اقبال باعتبار ذکر مقدم ہوتا ہے اس لئے حدیث میں بھی مقدم کیا گیا ورنہ عمل اس کے خلاف ہی ہوتا ہے۔ کما قالت بنت خزام فی مدح ناقتہا۔ ع انما ہی اقبال و ادبار، کما فی تعلیق الصبیح و فتح الملہم وغیرہ۔

ثم غسل رجلیہ: رجلین کے غسل یا مسح یا تخییر یا جمع بینہما میں جو اختلاف ہے اس کی منشاء نزاع یہی آیت ہے فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین چنانچہ وارجلکم میں تین قرأت ہیں۔ وارجلکم بالرفع قرأہ نافع رواہ عنہ الولید بن مسلم وہو قرأۃ الاعمش وارجلکم بالجر، قرأہ الحسن وعکرمہ وحمزہ وابن کثیر وہو قرأۃ ابن عباس رضؓ فی روایۃ۔ وارجلکم بالنصب، قرأہ علی وابن مسعود رضؓ وابراہیم والضحاک وابن عامر والکسائی وحفص وعاصم وعلی بن حمزہ رضؓ وہی قرأۃ ابن عباس رضؓ فی روایۃ ھذا بعینہ فی العینی ص۶۵۹ ج۱ واحکام القرآن للجصاص ص۴۲۱۔ والمشہور ہو قرأۃ النصب والجر وبینہما تعارض لان قرأۃ الجر تقتضی مسح الرجلین لکون وارجلکم عطفاً علیٰ قولہ تعالیٰ رؤسکم، تحت حرف الباء۔ ای وامسحوا برؤسکم وبارجلکم، وقرأۃ النصب تقتضی غسل الرجلین، لکون وارجلکم عطفاً علیٰ قولہ تعالیٰ وجوھکم وایدیکم تحت حکم الغسل ای فاغسلوا وجوھکم وایدیکم وارجلکم۔ فبین قرأۃ الجر والنصب تعارض۔ کما فی العینی۔ اب یہاں مذاہب بقول علامہ عینی ص۶۵۷ ج۱ وبقول صاحب التعلیق یہ ہیں کہ حسن بصری ومحمد بن جریر طبری وابو علی جبائی کے نزدیک بین المسح والغسل تخییر ہے جو چاہے اختیار کرے۔ یفعل المتوضی ایہما شاء۔ کیونکہ جن دو قرأت بالنصب والجر سے غسل و مسح معلوم ہوا وہ دونوں قرأت متواترہ و مشہور ہے لہٰذا متوضی کو اختیار رہے گا۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک مسح و غسل دونوں کو جمع کرے کیونکہ جب قرأت متواترہ میں اختلاف ہے تو جمع کرنے ہی میں تطبیق ہو جاوے گی۔ یا تخییر و جمع نہیں بلکہ مسح و غسل میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا ہے۔ اب تعیین میں اختلاف ہے۔ چنانچہ فرقہ امامیہ من الشیعہ کے نزدیک مسح رجلین ہی فرض ہے بقولہ تعالیٰ وارجلکم بالجر عطفاً علی رؤسکم تحت حکم المسح ای وامسحوا برؤسکم وبارجلکم۔ کما مر۔ نیز عن رفاعہ بن رافع رضؓ انہ علیہ السلام قال لا تتم صلوٰۃ لاحد حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ تعالیٰ فیغسل وجہہ ویدیہ ویمسح برأسہ ورجلیہ۔ رواہ الترمذی۔ نیز عبداللہ بن زید رضؓ انہ علیہ السلام توضأ ومسح بالماء علی رجلیہ۔ رواہ ابن خزیمۃ۔ عن رجل من قیس رضؓ انہ علیہ السلام لما قضیٰ حاجتہ، توضأ وضوءہ للصلوٰۃ قال فیہ ثم مسح علیٰ قدمیہ الیمنیٰ والیسریٰ۔ رواہ ابو مسلم فی سننہ۔ وقال ابن عباس رضؓ ہما غسلتان ومسحتان ای وجہ ویدین کے غسل و راس ورجلین کے مسح مراد ہے۔ کذا عن علی رضؓ وانس رضؓ۔ وعنہ امر اللہ بالمسح وابی الناس الا الغسل۔ وکان عکرمہ رضؓ یمسح رجلیہ ویقول لیس فی الرجلین غسل وانما ہو مسح۔ وقال الشعبی رضؓ نزل جبریل بالمسح، وہکذا قال قتادہ رضؓ افترض اللہ غسلتین ومسحتین۔ لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمیع اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک غسل رجلین ہی فرض ہے بقولہ تعالیٰ وارجلکم، بالنصب عطفاً علیٰ قولہ تعالیٰ وجوھکم تحت حکم الغسل کما مر۔ وعن عبید بن خیر قال دخل علی رضؓ رحبۃ الکوفۃ فتوضأ وغسل رجلیہ ثلاثاً ثلاثاً۔ وقال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لکنہ اکان ونمور سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

الجمع الصحیح بین اختلاف غسل الرجلین مع تعیین منشاء الانواع ۱۲

وعن عثمان رضہ انہ توضأ فغسل رجلیہ ثلاثا ثلاثا۔ وقال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ هکذا۔ وعن زید رضہ قال رأیت عثمان رضہ عند المقاعد دعا بوضوء فتوضأ ثلاثا ثلاثا فغسل رجلیہ ثلاثا ثلاثا۔ ثم قال من احب ان ینظر الی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلینظر الی وضوئی۔ وعن حمران بن ابان رضہ قال ان عثمان رضہ توضأ فغسل رجلیہ ثلاثا ثلاثا وقال لو قلت ان هذا وضوء النبی صلے اللہ علیہ وسلم صدقت۔ عن ابی رافع رضہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ فغسل رجلیہ ثلاثا ثلاثا۔ عن الربیع قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتینا فیتوضأ للصلوٰۃ فیغسل رجلیہ ثلاثا ثلاثا۔ عن عمرو بن شعیب رضہ عن ابیہ عن جدہ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألہ کیف الطہور فدعا بماء فتوضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسہ وغسل رجلیہ ثم قال هکذا الوضوء فمن زاد او نقص فقد اساء وظلم عن ابی حیۃ الکندی رضہ انہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بماء فتوضأ ثلاثا ثلاثا ثم مسح برأسہ وغسل رجلیہ۔ وعن عبد اللہ بن زید بن عاصم رضہ انہ توضأ وغسل رجلیہ لہ ارارۃ کیف کان النبی علیہ السلام یتوضأ۔ هذه الروایات کلها فی الطحاوی ص ۲۱-۲۲ وقال الطحاوی هذه الآثار قد تواترت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ غسل قدمیہ فی وضوئہ للصلوٰۃ۔

اور کہاں تک روایات پیش کی جاویں بس اجمالاً یہی کافی ہے کہ قال عبد الرحمن بن ابی لیلےٰ اجمع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین، وقال الحافظ ابن حجر رح قد تواترت الاخبار عن النبی ﷺ فی صفۃ الوضوء انہ غسل رجلیہ وهو المبین لامر اللہ ولم یثبت عن احد من الصحابۃ خلاف ذلک ومن یثبت عنهم الخلاف فقد ثبت عنهم الرجوع حتی قال الشاہ ولی اللہ الدهلوی رح ولا عبرۃ بقوم تجارت بهم الاهواء فانکروا غسل الرجلین فانا لا نفرق عندی بین من انکر غسل الرجلین ومن انکر غزوۃ بدر۔ **الجواب**:۔ یہاں مذکورہ مذاہب اربعہ میں سے مذہب اوّل میں حسن بصری رح ومحمد بن جریر طبری رح وغیرہما نے جو اختلاف فی القرأتین المشہورتین کیوجہ سے اختیار دیا تھا جواب یہ ہے کہ عینی میں ہے کہ اختلاف القرأتین کے حکم کالحکم فی اختلاف الآیتین ان امکن العمل بهما مطلقا یعمل وان لم یمکن العمل بهما فیعمل فی حالتین فیعمل قرأۃ النصب علی ما اذا کانت الرجلان ظاهرتان۔ ویعمل قرأۃ الخفض علی ما اذا کانت الرجلان مستورتان بالخفین۔ اب دونوں قرأت کے لئے جب الگ محمل نکالا گیا تو اختیار دینے کی کیا ضرورت اور دراصل محمد بن جریر دو آدمی کے نام تھے۔ ایک تو علمائے اہل سنت میں سے ہے یعنی ابو جعفر محمد بن جریر طبری الامام المحدث صاحب التفسیر۔ دوسرا محمد بن جریر علمائے روافض میں سے ہے یعنی ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری اور حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ کتاب الاکتفار میں جو محمد بن جریر الطبری سے مسح رجلین نقل کیا گیا شاید کہ وہ ہمارے اہل سنۃ کے محمد بن جریر الطبری نہیں ہے بلکہ وہ محمد بن جریر الطبری ہے، جو علمائے شیعہ میں سے ہے کیونکہ یہ مسح رجلین تو اسی روافض کا مذہب ہے۔ کما فی السعایہ والتعلیق۔ اور مذہب ثانی یعنی اہل ظاہر نے جو جمع بین المسح والغسل کے حکم دیئے ہیں، جواب یہ ہے کہ ابھی علامہ عینی سے نقل کیا گیا کہ دونوں قرأۃ کیلئے الگ محمل ہے۔ لہٰذا جمع کرنے کی حاجت نہیں۔ نیز ان الجمع یؤدی الی تکرار المسح لان الغسل یتضمن المسحات والحال ان الامر المطلق لا یقتضی التکرار، غسل کی بنا ثقل پر ہے اور مسح کی بنا خفت پر ہے۔ جمع کرنے سے اجتماع ضدین لازم آویگا۔ کما فی العینی والتعلیق وغیرہما۔ اور شیعہ امامیہ نے جو دلیل اوّل میں قولہ تعالیٰ وارجلکم بالجر عطفا علی الرؤس تحت المسح کو لائے جواب یہ کہ حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل سے وضوء کے ناقلین ایسے ہی حضور ﷺ سے وضوء بلا واسطہ سیکھنے والے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے وضوء کرنے والے اور من بعد کی طرف نقل کرنے والے ان لوگوں سے بہت ہی اکثر ہیں جنہوں نے وارجلکم بالجر نقل کئے ہیں۔ فان جمیع المسلمین الذی یتوضأون علی عهد النبی علیہ السلام

والذین نقلوا عنہم کلہم ذکروا غسل الرجلین حتی نقلوا عن النبی علیہ السلام بطرق متعددۃ فی صحاح السنۃ وغیرہا انہ علیہ السلام قال ویل للاعقاب من النار، لہٰذا وجوبہم پر ارجلکم کو عطف کرکے حکم الغسل کے ماتحت قرار دینا ہی راجح ہوگا۔ وتوجیہ قراءۃ الجر سیجی عنقریب انشاء اللہ۔ کما فی فتح الملہم۔ اور شیعہ امامیہ نے جو دلیل ثانی میں رفاعہ بن رافع کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ قال ابن القطان فی سندہ وہ یحیی بن علی بن خلاد وہو مجہول۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں عبداللہ بن زید کی حدیث نقل کیا جواب یہ کہ قال ابو عمر اسنادہ لا یقوم بہ حجۃ۔ وقال الکورقانی فی کتابہ ہذا حدیث منکر اور دلیل رابع میں جو رجل من قیس کی حدیث لائے جواب یہ کہ المسح فیہ محمول علی الغسل الخفیف وسیجی تفصیلہ، اور دلیل خامس وسادس وسابع وثامن میں جو ابن عباس رضہ وعلی رضہ وانس رضہ وعکرمہ رضہ وشعبی وغیرہم کے مسح رجلین کے متعلق قول وعمل لایا جواب یہ کہ ابھی فتح الملہم وتعلیق الصبیح سے گذرا ہے کہ لم یثبت من احد من الصحابۃ خلاف الغسل الا عن علی رضہ وابن عباس رضہ وانس رضہ وغیرہم وقد ثبت عنہم الرجوع عن ذالک کما قال عبدالرحمن بن ابی لیلی اجمع اصحاب النبی علیہ السلام علی غسل القدمین۔ نیز وہ تمام روایات کہ جن سے مسح رجلین ثابت ہے اُن کے متعلق امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ وہ حکم منسوخ ہے حیث قال ابوجعفر الطحاوی رحمہ فذکر عبداللہ بن عمرو انہم کانوا یمسحون حتی امرہم النبی علیہ السلام باسباغ الوضوء وہذہ دہم وخوفہم بقولہ علیہ السلام ویل للاعقاب من النار فدل ذالک ان حکم المسح الذی کانوا یفعلونہ قد نسخ، ماتاخر عنہ۔ کما فی الطحاوی ص۲۴ وہکذا ادعی النسخ ابن حزم ایضاً۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق۔ نیز ان تمام روایات مسح القدمین کے اندر مسح سے غسل خفیف مراد ہے لان الغسل قد یسمی مسحاً۔ حکی ذلک ابو علی الفارسی قال ولذالک یقال تمسحت للصلوٰۃ ای توضأت۔ نیز کسی خاص عذر کی بنا پر مسح کیا ہو ای فعلہ لعلۃ مانعۃ عن الغسل۔ یا جن روایات میں مسح رجل ہے وہ وضوء بعد الحدث میں نہیں بلکہ وضوء علی الوضوء میں ہو کما ہو مروی عن علی رضہ انہ مسح رجلیہ وقال ہذا وضوء من لم یحدث ہذہ الاجوبۃ کلہا فی العینی ودفی تعلیق الصبیح نبذ منہا وہکذا فی فتح الملہم۔ اب بقول حافظ بدر العینی چونکہ قرأت نصب وقراءۃ جر دونوں قراءۃ متواتر ومشہور ہے اس لئے ان دونوں میں سے کسی قراءۃ کا انکار تو ناممکن فلہٰذا ہر فریق اپنے مخالف قراءۃ کی مناسب توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ جس سے اپنا دعویٰ بحالہ باقی رہے۔ چنانچہ فرقہ امامیہ من الشیعۃ جو قراءۃ بالجر کے ذریعہ مسح رجلین کے قائل ہیں وہ لوگ قراءۃ بالنصب کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ وارجلکم بالنصب کی قراءۃ میں برؤسکم کے محل پر عطف ہے کیونکہ برؤسکم محلاً منصوب ہے لیکن برؤسکم پر عطف ہوکر بھی وامسحوا کے ماتحت ہوکر مسح رجلین ہی ثابت ہوگا۔ کما فی العینی واحکام القرآن للجصاص۔ اب امامیہ نے قراءۃ نصب کی توجیہ اس طرح کردیا کہ جس سے مسح رجلین بھی باقی رہے اور نصب ہونا بھی ثابت ہو، ایسا ہی ائمہ اربعہ وجمہور اہل سنۃ نے بھی اپنے مذہب ای غسل رجلین کو باقی رکھتے ہوئے قراءۃ بالجر کی متعدد توجیہ کرتے ہیں۔ چنانچہ صاحب کافیہ علامہ ابن حاجب نے کہا کہ اگرچہ وارجلکم وجوہکم وایدیکم پر عطف ہوکر فاغسلوا کے ماتحت ہے لیکن جس قراءۃ میں جر ہے وہ بطور جر جواری کے ہے ای اس کے جوار وقربی لفظ میں چونکہ جر ہے اس لئے وارجلکم میں بھی جر آگیا۔ کقولہ تعالیٰ عذاب یوم الیم وعذاب یوم محیط۔ حالانکہ الیم ومحیط عذاب کی صفت ہے لہٰذا منصوب ہونا چاہئے لیکن اس کے قربی لفظ یوم چونکہ مجرور ہے اس رعایت سے الیم ومحیط میں بھی جر آگیا اگرچہ معنیً عذاب ہی کی صفت رہے گی ایسا ہی یہاں بھی رؤسکم میں چونکہ جر ہے اس لئے وارجلکم میں بھی جر آگیا اگرچہ معنیً دراصل وجوہکم وایدیکم ہی پر عطف ہوکر مغسولات میں سے شمار کیا جاوے گا وللنحاۃ باب جر الجوار۔ یا توجیہ یہ کہ جب دو فعل متقارب المعنی جمع ہوتے ہیں کہ ہر ایک کا متعلق الگ الگ ہو تو ایک فعل کو

بجنس الفعل الذی یقرب منہ فی المعنی کما فی قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین ۱۲

حذف کرکے اس فعل محذوف کے متعلق کو فعل مذکور کے متعلق پر عطف کیا جاتا ہے۔ وہو جائز عند العرب کقول الشاعر ؎ متقلداً سیفاً ورمحا۔ یہاں دراصل دو فعل تھے ای متقلداً اور حاملاً۔ لیکن حاملاً کو حذف کرکے اس کے متعلق ای ورمحا کو اس کے مقابل متقلداً کے معمول جو رمحاً ہے اس کو اس سیفاً پر عطف کیا جو فعل مذکور ای متقلداً کے معمول و متعلق ہے۔ وکقولہم علفتہا تبناً وماءً باردًا تقدیرہ علفتہا تبناً وسقیتہا ماءً باردًا۔ یہاں بھی واغسلوا ارجلکم تھا لیکن واغسلوا کو حذف کرکے ارجلکم کو رؤسکم پر عطف کردیا۔ اب بھی مجرور ہونے کے باوجود حکم غسل ہی ثابت ہوگا۔ یا زجاج نحوی نے کہا کہ ارجلکم بالجر ہوکر معنے یہی ہوگا کہ فاغسلوا ارجلکم۔ کیونکہ یہاں الی الکعبین لاکر حد بندی کی گئی ہے اور یہ تحدید مثبت غسل ہے کما فی قولہ تعالیٰ وایدیکم الی المرافق۔ اگر مسح مراد ہوتا تو تحدید نہ ہوتی۔ کما فی قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم من غیر تحدید، یا علامہ زمخشریؒ نے کہا کہ اصلی عبارت یہ تھی واغسلوا ارجلکم غسلاً خفیفاً لا اسراف فیہ۔ کما ہو المعتاد۔ کیونکہ بسا اوقات غسل رجلین میں اسراف ہوجاتا ہے۔ اب ارجلکم کو ممسوح ای رؤسکم پر عطف و شریک کرکے ان تمام مقاصد کو مختصر کردیا۔ اب یہ عطف کہ جس سے قرأۃ بالجر ہوگا اس سے مقصد اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ ان الغسل المطلوب فی الارجل ہو الغسل الخفیف الذی یقارب المسح۔ یا دونوں قرأت دو وقت کے متعلق ہے۔ قرأۃ النصب ای حکم الغسل عند عدم الخف وقرأۃ الجر ای حکم المسح محمول علی حالۃ لبس الخف لانہ لم یثبت عن النبی علیہ السلام انہ مسح رجلیہ بغیر خف فی حضر ولا سفر ومن اراد التفصیل الزائد فعلیہ مراجعۃ تفسیر علامۃ الآلوسی البغدادی ای روح المعانی ویضیق ہہنا نطاق البیان۔

الجواب:۔ امامیہ شیعہ نے جو برؤسکم کے محل پر عطف کرکے قرأۃ بالنصب کی توجیہ کیا تھا۔ جواب یہ کہ فانما یجوز العطف علی المحل عند عدم الالتباس کما نقل عن سیبویہ اور یہاں تو عطف برمحل سے التباس ہوتا ہے کہ انہ تحت المسح او تحت الغسل فلا یجوز ہہنا۔ نیز العطف علی المحل خلاف السنۃ المتواترۃ وخلاف الاجماع لان علیاً وعروہ رضی اللہ عنہم ومجاہد رضی اللہ عنہ والحسن رضی اللہ عنہ ومحمد بن علی رضی اللہ عنہ وعبد الرحمن الاعرج رضی اللہ عنہ والضحاک رضی اللہ عنہ ویعقوب رضی اللہ عنہ وابراہیم بن یزید رضی اللہ عنہ وابو بکر بن عیاش رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہم کلہم یقرؤن بالنصب۔ ہذا کلہ فی العینی ص۶۵۵ والتعلیق، وفتح الملہم، اہمیت بحث کی بنا پر کچھ طویل کرنا پڑا۔

فَتَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ:۔ علامہ عینی رح وحضرت شاہ انور رح ودیگر علماء نے امام نووی رح سے مضمضہ واستنشاق کے متعلق پانچ صورتیں نقل کی ہیں۔ کما ہو فی شرح مسلم للنووی ج۱ ص۱۱۹۔ اول یہ کہ یتمضمض ویستنشق ثلاث غرفات ای اولاً ہر غرفہ بمعنی چلو سے کلی کرکے پھر اس غرفہ سے استنشاق کرے تو ایک غرفہ میں مضمضہ واستنشاق کو جمع کرنا ہوا۔ اسی جمع بینہما کو شافعی رح نے افضل بتایا کما سیجئ تفصیلہ۔ دوم یجمع بینہما بغرفۃ واحدۃ جسکی صورت یہ ہے کہ اسی ایک ہی غرفہ سے اولاً تین مضمضہ کرے۔ پھر اسی ایک غرفہ کے بقیہ پانی سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔ سوم تجمع ایضاً بینہما بغرفۃ واحدۃ۔ لیکن صورت یہ کہ اسی غرفہ واحدہ سے اولاً ایک کلی کرے پھر اسی غرفہ واحدہ سے دوسری مرتبہ مضمضہ پھر اسی غرفہ سے تیسری مرتبہ مضمضہ پھر استنشاق، اب صورت ثانیہ وثالثہ میں اگرچہ جمع بین المضمضہ والاستنشاق کرنا ہے لیکن دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے۔ چہارم یفصل بینہما بغرفتین جسکی صورت یہ کہ اول غرفہ سے تین کلی کرے۔ دوسری غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق۔ پنجم یہ کہ یفصل بست غرفات۔ صورت یہ کہ اولاً تین غرفہ سے تین مضمضہ پھر تین غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق۔ اب مضمضہ واستنشاق کے متعلق متعدد مباحث ہیں۔ بحث اول یہ کہ مذکورہ

بحث الاختلاف فی صورۃ المضمضۃ والاستنشاق مع بیان الصور والمختار فی صورۃ المضمضۃ والاستنشاق مع بیان الصور

صورخمسہ میں سے اگرچہ ہر یک صورت بالاتفاق جائز ہے لیکن افضلیت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعیؒ واصحابہ کے نزدیک بلکہ عند الجمہور جمع ای وصل افضل ہے جو صورخمسہ میں سے اوّل صورت تھی کما یدل علیہ حدیث عبداللہ بن زید بن عاصم ثم ادخل یدہ فاستخرجہا فمضمض واستنشق من کفٍ واحدۃٍ۔ وفی حدیث علی رضؓ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماءٍ واحدٍ۔ امام اعظمؒ کے نزدیک چھ غرفے سے فصل کرنا افضل ہے جو صورخمسہ میں سے آخری صورت خامسہ ہے یعنی ہر مرتبہ الگ الگ پانی لے کر تین غرفے سے تین مضمضہ و تین غرفے سے تین استنشاق کرے۔ بدلیل حدیث طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہٖ انہ علیہ السلام توضأ فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً فاخذ لکل واحدۃٍ ماءً جدیداً۔ رواہ الطبرانی۔ وہٰکذا روی عنہ ابوداؤد فی سننہ وروی عن ابی وائل قال شہدت علی بن ابی طالبؓ وعثمان بن عفانؓ رضا انہما توضأ ثلاثاً ثلاثاً وافرد المضمضۃ من الاستنشاق ثم قالا ہٰکذا رأینا النبی علیہ السلام توضأ۔ رواہ ابن السکن فی صحیحہ۔ وعن ابی حیۃ قال رأیت علیاً رضؓ توضأ ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً۔ رواہ الترمذی وصححہ۔ عن ابن ابی ملیکہ رضؓ قال رأیت عثمان رضؓ سئل عن الوضوء فدعا بماءٍ فتمضمض ثلاثاً واستنثر ثلاثاً رواہ ابوداؤد۔ واسنادہ صحیح قال الحافظ فی التلخیص ہو ظاہر فی الفصل۔ عن راشد بن نجیح قال رأیت انس بن مالکؓ فقلت لہ اخبرنی عن وضوء النبی علیہ السلام وفیہ تمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط وقال الہیثمی اسنادہ حسنٌ۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں من کف واحدۃ ذکر کیا جواب یہ کہ وہ امر محتمل ہے لانہ یحتمل انہ تمضمض واستنشق بکف واحدٍ من ماءٍ واحدٍ وایضاً یحتمل انہ فعل ذلک بکف واحدۃٍ بمیاہٍ متعددۃٍ۔ والمحتمل لاتکون حجۃً لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ یا اس محتمل حدیث کو ان احادیث خمسہ محکمہ کی طرف لوٹایا جائے کہ جن میں فصل کا ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس بحث کے متعلقہ احادیث دو قسم پر ہیں مجمل حدیث میں وصل ہے اور مفصل میں فصل۔ لہٰذا بقاعدہ اصول مجمل کو مفصل کی طرف رجوع کیا جاویگا۔ یا من کف واحدۃ سے مراد استعمال الکف الواحد بدون الاستعانۃ بالکفین ہے۔ کما انہ یستعان بالکفین فی غسل الوجہ وہہنا لیس کذلک بل استعمل کفاً واحدۃً۔ فہذا الحدیث لنفی کونہ بکفین، کما قالہ ابن الہمامؒ کما یدل علیہ روایۃ ابی مالکؓ قال حدثت ان عثمان بن عفانؓ اختلف فی خلافتہ فی الوضوء وفیہ ثم غرف بیمینہ ثم رفعہا الی فیہ فمضمض واستنشق بکفٍ واحدۃٍ۔ الحدیث۔ ملا علی قاریؒ نے کہا کہ من کف واحدۃ میں دونوں فعل کے تنازع ہے۔ معنی یہ ہے کہ مضمض من کفٍ واستنشق من کفٍ۔ اب ہر ایک الگ الگ ہوا۔ وقید الوحدۃ کما فی بعض الروایۃ احتراز من التثنیۃ۔ حضرت شاہ انور رحؒ نے کہا کہ عبداللہ بن زید بن عاصم رضؓ کی روایت میں جو بظاہر جمع اور وصل معلوم ہوتا ہے وہ واقعۂ عین شخص لاعموم لہا ای ایک خاص واقعہ ہے اس سے حکم کلی متفرع نہیں ہو سکتا۔ کما یدل علی کونہا واقعۃً خاصۃً۔ سیاق عبدالعزیز بن ابی سلمۃ رضؓ عند البخاری اتانا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخرجنا لہ ماءً فتوضأ۔ الحدیث۔ یا جیسا کہ تخفیف کے طور پر حضورؐ سے وضوء مرۃ ووضوء مرتین ثابت ہے ایسے ہی جن احادیث میں وصل ثابت ہے وہ بھی محمول علی التخفیف ہے۔ یا والاحسن ان یقال ان کل ماروی فی ہذا الباب من الجمع والوصل ہو محمول علی الجواز۔ ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم وتعلیق الصبیح والعرف الشذی۔

بحث ثانی، کما فی بذل المجہود ص۸۶ عن الشوکانی، ذہب احمد واسحٰق وابو عبید وابو ثورؒ وابن المنذر الی وجوب المضمضۃ والاستنشاق والاستنثار۔ وقال النووی فی شرح مسلم ان مذہب ابی ثور

بحث الخلاف فی وجوب المضمضۃ والاستنشاق وعلامۃ ۱۲

وابی عبید وداؤد الظاہری، کما ہو روایۃ عن احمد ان الاستنشاق واجب فی الغسل والوضوء والمضمضۃ سنۃ فیہما۔ ودلیل الوجوب حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال اذا توضأ احدکم فلیجعل فی انفہ ماءً ثم لینتثر۔ وفی حدیث سلمۃ بن قیس رضہ اذا توضأت فانتثر۔ وفی حدیث لقیط بن صبرۃ رضہ وبالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائماً۔ وفی روایۃ عنہ اذا توضأت فمضمض (بصیغۃ الامر) وفی الدارقطنی عن ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام امر بالمضمضۃ والاستنشاق۔ ان احادیث میں صیغۂ امر ہے۔ اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مالک وشافعی واوزاعی ولیث وحسن بصری ومحمد بن جریر طبری وغیرہم کے نزدیک مضمضہ واستنشاق وضوء وغسل دونوں کے اندر سنت ہے کیونکہ نص قرآنی سے ثابت نہیں اگر واجب کہا جاوے تو زیادتی علی القرآن لازم آوے گی عن ابن عباس رضہما سنتان۔ وضوء وغسل میں ظاہری حصہ دھونیکا حکم ہے نہ باطنی حصہ۔ وداخل الانف والفم من البواطن فلا یجب غسلہ۔ امام اعظمؒ واصحابہ وسفیان ثوری کے نزدیک مضمضہ و واستنشاق وضوء میں تو سنت لیکن وہ دونوں غسل جنابت میں فرض۔ اب سنیت فی الوضوء کی دلیل حدیث عشر من سنن المرسلین وذکر فیہ المضمضۃ۔ نیز عن ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قال المضمضۃ والاستنشاق سنۃ۔ رواہ الدارقطنی۔ ومواظبۃ النبی علیہ السلام علی المضمضۃ والاستنشاق فی الوضوء دلیل السنیۃ فانہ علیہ السلام کان یواظب علی سنن العبادات۔ نیز باب وضوء میں واجب تو صرف غسل اعضائے ثلثہ اور مسح رأس ہے۔ وداخل الفم والانف لیس من جملۃ ھذہ الاعضاء۔ اور مضمضہ واستنشاق غسل جنابت میں جو فرض ہے اس کی دلیل یہ کہ وضوء میں تو غسل الوجہ کو واجب کیا گیا اور داخل الفم والانف سے مواجہہ نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا مضمضہ واستنشاق واجب نہیں ہوا لیکن غسل جنابت کے متعلق ہے ان کنتم جنبا فاطھروا، اور اطھروا صیغۂ مبالغہ ہے۔ لہٰذا اس مبالغہ پر اس طرح عمل کیا جاویگا کہ بجب غسل ما یمکن غسلہ ظاہراً کان او باطناً، سبحان اللہ قربان جائیے۔ امام اعظم رضہ وہمنا الافخم الاقدم ابوحنیفۃ النعمان پر کہ آیات واحادیث کے ہر ہر اجزاء پر کس طرح دقیق نظر کے ساتھ عمل کرتے ہیں، نور اللہ مرقدہ۔ **الجواب**: اسحٰق واحمد نے جو اس قسم کی پانچ احادیث لائے کہ جن میں مضمضہ واستنشاق کے متعلق امر ہے، جواب یہ کہ وہ سب امر استحباب کیلئے ہیں بدلیل ما رواہ الترمذی وحسنہ الحاکم وصححہ انہ علیہ السلام قال توضأ کما امرک اللہ فاغسل وجہک ویدیک۔ وامسح رأسک واغسل رجلیک۔ اس میں مضمضہ واستنشاق کا بھی ذکر بھی نہیں فہو دلیل صریح علی انہما لیستا بواجبتین وان صیغۃ الامر التی ورد فی الاحادیث ہی للندب لا للوجوب۔

الجواب:۔ مالک وشافعی وغیرہ نے جو دلیل اول میں ذکر کی کہ وہ دونوں نص قرآنی میں نہیں جواب یہ کہ اگرچہ وضوء کے متعلق نہیں غسل کے متعلق وہ دونوں ہیں کما مر الآن تحت دلیل فرضیتہما فی غسل الجنابۃ۔ اور دلیل ثانی میں عن ابن عباس رضہما سنتان کہا گیا جواب یہ کہ مراد یہ کہ ہما سنتان فی الوضوء دون الغسل لقولہ تعالیٰ فی الغسل، فاطھروا بصیغۃ المبالغۃ۔ ایسے ہی دلیل ثالث میں جو کہا کہ وضوء وغسل میں صرف ظاہری حصہ دھونے کا حکم ہے جواب یہ کہ وضوء میں چونکہ صیغۂ مبالغہ نہیں لہٰذا ظاہری حصہ کا غسل کافی ہے بخلاف الغسل من الجنابۃ۔ کما مر مرارًا۔ کما فی بذل المجہود وغیرہ۔ وسیجیء بحث الوضوء مرۃ مرۃ ومرتین ثلثا عقیب۔

وفی حدیث مغیرۃ بن شعبۃ رضہ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ۔ صاحب البنایہ والفتح والتعلیق نے نقل کیا کہ امام احمد واسحٰق واوزاعی وداؤد ظاہری وابوثور کے نزدیک مسح علی العمامہ اس طرح کہ سر پر

عن مسح علی العمامۃ والخمار ۱۲

بالکل مسح واقع نہ ہو جائز ہے کما روی بلال رضہ والمغیرۃ بن شعبۃ رضہ انہ علیہ السلام مسح علی الخفین والعمامۃ۔ وروی راشد بن سعد عن ثوبان رضہ انہ علیہ السلام بعث سریۃ فاصابہم البرد فلما قدموا علی النبی صلعم امرہم ان یمسحوا علی العصائب والتساخین ای علی العمائم والخفاف۔ وروی عن عمر بن امیۃ الضمری عن النبی علیہ السلام انہ مسح علی عمامتہ۔ و رواہ احمد فی مسندہ من طریق مکحول عن نعیم بن حمار عن بلال انہ علیہ السلام قال امسحوا علی الخفین والخمار۔ نیز قیاس یہ کہ جیسا کہ مسح علی الخفین جائز ہے ایسا ہی سر پر عمامہ ہونے کی حالت میں مسح علی العمامہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ لیکن امام اعظم رح و مالک و شافعی رح و ابن المبارک و سفیان ثوری و عروۃ بن الزبیر و قاسم بن محمد و شعبی و ابراہیم نخعی و حماد وغیرہم کے نزدیک مسح علی العمامہ مرد کیلئے و مسح علی الخمار عورت کیلئے جائز نہیں۔ لقولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم، یہ آیت اس کے متقاضی ہے کہ سر کے ساتھ پانی کا مس ہو و ماسح العمامۃ غیر ماسح برأسہ۔ نیز قولہ تعالیٰ وامسحوا بوجوہکم میں جیسا کہ اس پر اجماع ہے کہ لا یجوز مسح الوجہ فی التیمم علی حائل فکذلک الرأس لا یجوز مسحہ علی حائل ای علی العمامۃ وفی حدیث عبد اللہ بن زید رضہ انہ علیہ السلام مسح علی رأسہ۔ کہا تک احادیث پیش کی جاویں۔ بل الآثار متواترۃ فی مسح الراس فلو کان المسح علی العمامۃ جائزا ورد النقل بہ متواترا مثل ورودہ فی المسح علی الخفین۔ فلما لم یثبت عن النبی صلعم مسح العمامۃ علی جہۃ التواتر لم یجز۔ المسح علیہا من وجہین، احدہما ان الآیۃ تقتضی مسح الراس فلا یجوز العدول عنہ الا بخبر یوجب العلم ای الا بالمتواتر۔ والثانی لعم الحاجۃ الی مسح العمامۃ فلا یقبل فی مثلہ الا المتواتر من الاخبار۔ **الجواب**:۔ احمد و اسحٰق وغیرہما... جو دلیل اول میں بلال و مغیرۃ بن شعبۃ رضہ کی حدیث لائے ایسے ہی دلیل ثانی میں جو راشد بن سعد عن ثوبان رضہ کی حدیث لائے **جواب** یہ کہ ان ہذہ اخبار مضطربۃ الاسانید وفیہا مجہولون فلا یستدل بہا۔ وان سلم استقامۃ اسانیدہا لکن لا یجوز الاعتراض بمثلہا علی قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم۔ نیز مغیرہ بن شعبۃ کی حدیث میں ہے کہ انہ علیہ السلام مسح علی ناصیتہ وعمامتہ۔ وفی بعض روایۃ مغیرۃ علی جانب عمامتہ۔ وفی بعضہا وضع یدہ علی عمامتہ۔ ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے مسح ناصیہ جو فرض ہے ادا کر لینے کے بعد مسح علی العمامہ کیا۔ وذلک جائز عندنا۔ ایسا ہی حدیث بلال رضہ میں بھی یہی صورت ہوتی ہوگی۔ اور دلیل ثانی کی حدیث ثوبان رضہ میں بھی یہی احتمال ہے کہ مسحوا علی بعض الراس وعلی العمامۃ۔ ہکذا قالہ ابو بکر الرازی رح فی احکام القرآن۔ نیز حافظ جمال الدین زیلعی نے کہا کہ اخرج مسلم ونسائی من حدیث اسامۃ رضہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و بلال رضہ دخلا الاسواف فقال بلال رضہ مسح برأسہ وعلی الخفین ثم صلی۔ ہذا ایضا یدل علی ان مسح العمامۃ کان مع المسح علی الراس۔ نیز حدیث ثوبان رضہ کے متعلق جواب یہ ہے کہ صرح احمد وغیرہ بعدم سماع راشد عن ثوبان رضہ۔ نیز شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ اس سریہ کو جو مسح علی العمامہ کی خصوصی اجازت دی گئی یہ کسی خاص عذر پر تھی فقد کان النبی علیہ السلام یخص بعض اصحابہ باشیاء کما خص عبد الرحمن بن عوف رضہ بلبس الحریر و خزیمۃ رضہ بشہادتہ وحدہ۔ کما فی الفتح۔ اور دلیل ثالث میں جو عمرو بن امیہ رضہ کی حدیث لائے **جواب** یہ کہ قال الشیخ عبد الحی رح فی تعلیقہ ان حدیث عمر بن امیۃ الضمری و مغیرہ و انس کلہا معلولۃ وہکذا فی الاستذکار۔ حدیث عمر بن امیۃ الضمری و بلال و مغیرہ و انس کلہا معلولۃ۔ کما فی البذل والتعلیق والفتح۔ اور دلیل رابع میں جو من طریق مکحول عن نعیم عن بلال رضہ کی حدیث لایا **جواب** یہ کہ قال ابن عبد البر حدیث مکحول عن نعیم منقطع لم یسمع مکحول منہ وبینہما کثیر بن مرۃ۔ یا یہ خصوصی حکم خاص معذورین کے لئے ہے۔ کما فی حدیث ثوبان رضہ۔

الجواب الاجمالی

جتنی احادیث میں مسح علی العمامہ ہے سب کے متعلق جواب یہ کہ قال ابوعمر فی التمہید، ان احادیث المسح علی العمامۃ کلہا معلولۃ۔ نقلہ الشیخ الاکبر فی الفتوحات۔ کذا فی العرف عن الشاہ الانور رح۔ نیز وہ تمام احادیث اخبار آحاد ہیں بمقابلہ نص قرآنی حجت نہیں۔ یا در اصل حضور نے مسح علی الرأس کے بعد عمامہ کو جو درست کر کے سر پر بٹھلایا اسکو راوی نے مسح علی العمامہ سمجھا۔ کما قالہ ابوبکر بن العربی۔ (وقال الشاہ الانور رح ویلزم علی ہذا تغلیط الصحابی وہم من اذکیاء الامۃ المرحومۃ) فالحق عندہ انہ علیہ السلام مسح علی الرأس اصالۃ ووقع المسح علی العمامۃ تبعًا وکذلک زعمہ الصحابی فلا تغلیط حینئذ لکن لم یدرک الناقلون مرادہم۔ یا ان تمام احادیث میں مفعول بہ محذوف ہے اکتفاء بذکر ما یلابسہ، وہی العمامۃ فتقدیر العبارۃ مسح برأسہ علی العمامۃ۔ وقولہ علی عمامتہ من قبیل قولہ تعالیٰ واضلہ اللہ علی علم۔ وفی روح المعانی علی علم حال من الفاعل بمعنی عالمًا۔ ہکذا ہہنا مسح علی عمامتہ ای مسح برأسہ متعمما ای عمامہ باندھا ہوا ہونے کی حالت میں بدون الاستیعاب فی المسح وبدون نزع العمامۃ مسح کیا۔ کما فی ابی داؤد عن انس رضہ رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ قطریۃ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ ولم ینقض العمامۃ۔ انہوں نے جو مسح علی الخفین پر قیاس کیا تھا جواب یہ کہ مسح علی الخفین کی احادیث متواتر بخلاف مسح علی العمامۃ فلا یقاس۔ نیز ذراعین مغسولین اگر مستور ہوں اس کو مسح علی الخفین پر قیاس کر کے ذراعین پر مسح نہیں کر سکتے۔ حالانکہ ذراعین ورجلین دونوں مغسولات میں سے ہیں لہٰذا راس ممسوح کو بحالت عمامہ رجلین مغسولین پر کیسے قیاس کیا جاوے گا لہٰذا کلہ بعینہ فی فتح الملہم وبذل المجہود وتعلیق الصبیح وعرف الشذی۔

فائدہ:۔ قال النووی رح ان عمامۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اکثر الاوقات کانت ثلثۃ اذرع بالذراع العرفی وللصلوات الخمسۃ سبعۃ اذرع للجمعۃ وللاعیاد اثنی عشر ذراعًا۔ کذا فی عرف الشذی من فیوضات الشاہ الانور رح

الفصل الثانی:۔ فی حدیث سعید بن زید رض لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ۔

اہل ظاہر واحمد واسحق بن راہویہ کے نزدیک قبل الوضو تسمیہ واجب ہے لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ ونقل ملا علی القاری رح عن القاضی ان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی نفی الشیٔ کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بطہور والاطلاق علی نفی الکمال مجاز کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ لہٰذا مجاز سے حقیقت اولیٰ ہے اس لئے لا وضوء کے معنی لا یصح الوضوء ولا یعتد بہ کے ہیں لیکن امام اعظم رح وشافعی رح ومالک وجمہور علماء کے نزدیک کما ہو ظاہر الروایتین عن احمد رح التسمیۃ فی ابتداء الوضوء سنۃ (ہکذا فی العینی ص۶۹۵ والبذل) بدلیل حدیث ابن عمر رض انہ علیہ السلام قال من توضأ وذکر اسم اللہ علیہ کان طہورا لاعضاء وضوئہ۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ جب تسمیہ زیادتی فضیلت کے سبب ہوئی لہٰذا تسمیہ سنت ہوگا نہ کہ واجب۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال ذکر اسم اللہ علی قلب مؤمن سماہ اولم یسم۔ لہٰذا زبانی تسمیہ پڑھنے کی ضرورت نہ ہوئی۔ واستدل العلماء بحدیث مہاجر بن قنفذ انہ سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو یتوضأ فلم یرد علیہ فلما فرغ من وضوئہ قال انہ لم یمنعنی ان ارد علیک الا انی کرہت ان اذکر اللہ الا علی طہارۃ۔ جب حضور بغیر طہارت اللہ کا ذکر مکروہ سمجھ کر سلام کا جواب نہیں دیا تو معلوم ہوا کہ قبل الوضو بسم اللہ پڑھا نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی اللہ کا ذکر ہے۔ وفی روایۃ الطبرانی عن ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال اذا توضأت فقل بسم اللہ والحمد للہ اسنادہ حسن، کما قال العینی۔ تو الحمد تو کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ایسے ہی بسم اللہ بھی واجب نہوگا۔ نیز رواۃ وضو

بحث التسمیۃ علی الوضوء

نے بھی روایات وضو میں بسم اللہ کا ذکر نہیں کیا اگر واجب ہوتا ضرور ذکر کرتے۔ نیز اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا سے جو وضو کا حکم بیان کیا گیا اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں ہے۔ اگر خبر واحد سے واجب کہا جاوے تو زیادتی علی الکتاب لازم آویگی۔ **الجواب**:۔ اہل ظاہر واحد نے جو لاوضوء کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ قال الشاہ الانور رح واما الحدیث فضعیف حتی قال الامام احمد رح ما وجدت فی ہذا حدیثا صحیحا فلا یثبت بہ الوجوب۔ نیز طحاوی نے کہا کہ احادیث سے رفع تعارض کے لئے یہی کہا جاویگا کہ لاوضوء متکاملا فی الثواب کما فی قولہ علیہ السلام لیس المؤمن الذی یبیت شبعان وجارہ جائع ای لیس المؤمن الکامل۔ وکما فی قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المجد الا فی المسجد ولا صلوٰۃ لحضرۃ الطعام ولا صیام من صام الابد وغیر ذلک۔ وہذا کثیر شائع فی کلام العرب۔ اور انہوں نے جو کہا تھا کہ نفی حقیقۃ ہی اصل ہے لہٰذا وہ راجح۔ **جواب** یہ کہ عن الشاہ الانور رح ان نحو لا تنفی الاصل حقیقۃ واما نفی الکمال فبانزال الفرد الناقص منزلۃ المعدوم وہذا لیس بمجاز لانہ تغیر فی المصداق لا فی الدلالۃ فافہم۔ والتغییر فی الدلالۃ مجاز وہہنا لیس کذالک فلا مجاز۔ نیز یہاں تو لاطہور نہیں کہا بلکہ لاوضوء فرمایا گیا۔ معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ وضوء نہ ہوگی نفس طہارت اس کے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود والطحاوی وعرف الشذی صـ۵ والتعلیق۔ **مسئلہ**:۔ ابن الہمام نے شرح ہدایہ میں کہا کہ بوقت وضوء تسمیہ بھول گیا ہو۔ اگر درمیان میں تسمیہ پڑھے لایحصل السنۃ بخلاف نحوہ فی الاکل۔ فان الوضوء عمل واحد بخلاف الاکل۔

چونکہ حدیث لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ کی تفسیر ربیعہ سے یہ ہے کہ انہ الذی یتوضأ ویغتسل ولا یتوضأ للصلوٰۃ ولا یغسل للجنابۃ کما فی ابی داؤد تحت باب التسمیۃ علی الوضوء۔ اس لئے یہاں اس مناسبت سے نیت فی الوضوء والغسل کے متعلق جو اختلاف ہے اس کو بھی طرد اللباب ذکر کیا جاتا ہے۔ لعلہ یفید کم۔ چنانچہ احکام القرآن لابی بکر الجصاص جـ۲ صـ۴۰۹ میں ہے کہ مالک رح وشافعی رح ولیث رح کے نزدیک جو وضوء وغسل بدون نیت ہو وہ کافی نہیں ہوگا بلکہ نیت فی الوضوء والغسل واجب ہے۔ لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم یہ فرضیت طہارت کے مقتضی ہے۔ فمن حیث کونہ فرضا وجب ان تکون النیۃ شرطا فی صحتہ لاستحالۃ وقوع الفعل موقع الفرض الا بالنیۃ۔ نیز قولہ تعالیٰ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ والاخلاص ہو النیۃ۔ وفی ابی داؤد لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ۔ وفسر ربیعۃ التسمیۃ بالنیۃ فان من توضأ ونوی الصلوٰۃ او اغتسل ونوی رفع الجنابۃ فکانہ ذکر اسم اللہ بقلبہ وان لم یذکر بلسانہ۔ لیحتج امام اعظم رح وصاحبین وسفیان ثوری رح کے نزدیک کامل طہارۃ کماء تجوز بغیر نیۃ ولا یجوز التیمم الا بالنیۃ۔ والدلیل علی جواز الوضوء والغسل بدون نیۃ۔ وقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم چونکہ غسل اسم شرعی لغۃ امرار الماء علی المواضع کو کہا جاتا ہے لہٰذا نفس اس غسل کے تحقق سے نماز جائز ہوگی۔ ... سواء قارنتہ النیۃ او لم تقارنہ اور قولہ تعالیٰ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا کا اطلاق بھی دال علی جواز الاغتسال من الجنابۃ بغیر نیۃ۔ نیز قولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طہورا۔ ای مطہرا۔ پس وہ پانی جہاں بھی جس کیفیت پر بھی پایا جاوے مطہر ہوگا۔ اگر نیت کی شرط وقید لگایا جاوے تو حق تعالیٰ نے جو صفت طہور بصورت اطلاق لگایا تھا وہ کہاں باقی رہا۔ ابن رشد نے کہا کہ عبادات محضہ میں بالاتفاق نیت شرط ہے اور نظافت محضہ میں نیت شرط نہیں۔ کغسل الثوب وغیرہ۔ کما فی قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر۔ فانہ لم یوجب کون النیۃ شرطا فی تطہیرہ۔ اب وضوء کے معاملہ بین بین ہے۔ اگر عبادت کے قریب ہو تو نیت شرط ہوگی۔ اگر نظافت کے قریب ہو تو شرط نہ ہوگی۔ لیکن آیہ وضوء کے بعد حق تعالیٰ نے فرمایا ولکن یرید لیطہرکم، معلوم ہوا کہ وضوء نظافت وطہارت کے قریب ہے تو نیت شرط نہ ہونا ہی ثابت ہوا۔ وعن عمر رض

بحث الاختلاف فی وجوب النیۃ وعدمہ فی الوضوء والغسل ۱۲

انہ علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ ثم قال ھذا وضوء لایقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ۔ یہاں ھذا سے فعل مشاھد کی طرف اشارہ کیا گیا نہ قلبی نیت کیطرف **الجواب**، فریق مقابل نے جو دلیل میں کہا کہ فرض بدون نیت واقع نہیں ہوتا جواب یہ کہ کما فی الاحکام انما ذلک فی الفروض التی ہی مقصودۃ لاعیانہا فاما ما کان شرطا لصحۃ فعل آخر فلیس یجب ذلک فیہ بنفس ورود الامر الا بدلالۃ خارجیۃ۔ والفرق بین العبادتین ظاہر۔ اور دلیل ثانی میں جو وَمَا اُمِرُوْا کی آیت لایا، جواب یہ کہ یجوز ان یقال ان العبادات ہی التی مقصودۃ لعینہا۔ فاما ما اُمِرَ للغیر شرطا فیہ او سببا لہ فلا یتناولہ ہذا الاسم ای لفظ الدین ولو لزم ان یکون تارک النیۃ فی الطہارۃ غیر مخلص لوجب مثلہ فی تارک النیۃ فی طہارۃ الثوب وستر العورۃ۔ اور دلیل ثالث میں جو ربیعہ کی تفسیر لائے جواب یہ کہ یہ اُن کی رائے ہے۔ فلا حجۃ۔ ھذا کلہ فی احکام القرآن وغیرہ۔

فی حدیث عثمان رضی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یُخَلِّلُ لِحْیَتَہٗ۔ صاحب البذل نے کہا کہ ظاہریہ و حسن بن صالح وابو ثور کے نزدیک تخلیل لحیہ وضو وغسل میں واجب ہے، لحدیث عثمان رضی انہ علیہ السلام کان یخلل لحیتہ۔ وفی حدیث انس رض قال النبی صلعم ھکذا امرنی ربی۔ لیکن امام اعظم رح وشافعی رح واحمد رح واسحق رح وثوری رح واوزاعی رح ولیث رح وطبری رح کے نزدیک کما ہو عند اکثر اہل العلم ان تخلیل اللحیۃ واجب فی غسل الجنابۃ ولایجب فی الوضوء ہکذا فی شرح الترمذی لابن سید الناس۔ اب وجوب فی غسل الجنابۃ کی دلیل انہ علیہ السلام قال تحت کل شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشر۔ نیز قولہ تعالیٰ فاطہروا میں صیغہ مبالغہ ہے کما مر مفصلا۔ اور سنیت فی الوضوء کی دلیل مارواہ ابو داود کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ اخذ کفا من ماء فادخلہ تحت حنکہ فخلل بہ لحیتہ۔ حضور صلعم کے نفس فعل سے سنیۃ ثابت ہے لفظ کان لایدل علی الدوام کما فی حدیث عائشۃ رض کنت اقیل قلادۃ ناقتہ علیہ السلام۔ نیز داخل اللحیۃ کہ حصہ داخل الفم والانف سے مشابہ ہے لعدم المواجہۃ فلا وجوب۔ نیز عن علی وعبد اللہ بن زید وربیع کلہم ذکروا انہ علیہ السلام غسل وجہہ ثلاثا۔ ولم یذکروا تخلیل اللحیۃ۔ کما فی احکام القرآن ص۴۱۵۔

الجواب جتنی احادیث میں تخلیل کے ذکر ہے بعد تسلیم الصحۃ لاتدل علی الوجوب لانہا افعال خاصۃ۔ اور دلیل ثانی میں جو ہکذا امرنی ربی لائے جواب یہ کہ انہ لایفید الوجوب علی الامۃ لظہورہ فی الاختصاص بالنبی علیہ السلام۔ نیز اگر اس حدیث میں لفظ امر سے وجوب مراد لیا جاوے تو اس حدیث میں جو دوسرے احکام ہیں سب واجب ہو جاویں گے نیز اگر ان اخبار آحاد سے واجب کہا جاوے تو زیادتی علی الکتاب لازم آوے گی کیونکہ کتاب اللہ میں تو صرف فاغسلوا وجوہکم کا حکم ہے۔ کما فی البذل وغیرہ وقد مر بحث الاذان من الرأس فی اول کتاب الطہارۃ۔

وفی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ رض فامرہ النبی صلعم الوضوء ثلاثا ثلاثا احکام القرآن ص۴۳ میں ہے کہ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ کے ظاہر غسل مرۃ واحدۃ کا تقاضا کرتا ہے اذ لیس فیہ ذکر العدد فلا یوجب تکرار الغسل فمن غسل مرۃ فقد ادی الفرض۔ اب بھی مرۃ واحدۃ ہی فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم، والامر لایقتضی التکرار۔ نیز واردۃ الآثار الکثیرۃ فی ہذا الباب منہا حدیث ابن عمر رض انہ توضأ مرۃ مرۃ وقال ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا۔ وہکذا روی عن جابر وابن عباس رض وغیرہما۔ اگر مرۃ واحدۃ ہی فرض نہ ہوتا تو حضور صلعم اسپر اکتفاء نہ کرتے۔ نیز عن ابی بن کعب رض انہ علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ وقال ھذا وضوء لاتقبل الصلوٰۃ الا بہ۔ اور بعض احادیث میں جو مرتین وارد ہے۔ کما فی حدیث عبد اللہ بن زید رض انہ علیہ السلام توضأ مرتین مرتین رواہ البخاری۔ اس قسم کی احادیث میں افضل مرتبہ بتانا مراد ہے۔ یا بیان جواز کیلئے کبھی حضور صلعم نے دو دو مرتبہ

بحث تخلیل اللحیۃ ۱۲

بحث تخلیل اللحیۃ ۲

بحث الوضوء مرۃ او مرتین او ثلاثا ۱۲

دھویا۔ اَوْ لبیان اوسط مراتب الغسل۔ یا اُمت پر سہولت پیدا کرنے کیلئے حضور صلعم نے کبھی مرّۃً و کبھی مرتین دھویا۔ یا قلت مار کیوجہ سے ہے۔ اور حضور صلعم سے جو وضو ثلثا ثلثا مروی ہے کما فی حدیث عمرو بن شعیب الذی ذکرہ ہنا۔ وعن عثمان رضہ انہ توضأ ثلاثا ثلاثا وقال ہذا وضوء النبی صلعم، رواہ مسلم۔ یہی تثلیث سنت مستمرہ و کمال کے مرتبہ ہے۔ اَب مرّۃً سنت جواز و مرتین سنت استحسان و ثلاثاً سنت کمال ہوا کما فی حدیث معاویہ بن قرہ عن ابن عمر رض قال توضأ النبی صلعم واحدۃً واحدۃً ای غسل الاعضاء مرۃً مرۃً وقال ہذا وضوء من لا یقبل اللہ منہ صلوٰۃ الا بہ ثم توضأ مرتین مرتین۔ وقال ہذا وضوء القدر من الوضوء۔ وتوضأ ثلثا ثلثا وقال ہذا اسبغ الوضوء وہو وضوئی و وضوء الخلیل ابراہیم علیہ السلام۔ کما فی العینی۔ اَب وضوء کے متعلق جو تین قسم کی روایات ہیں ان میں تطبیق ہوگئی۔ اَب یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ ایک مرتبہ فرض تین مرتبہ سنت کمال و اطالت غرہ کی نیت سے کچھ زائد دھونا سنت جواز کما ہو عند الجمہور۔ کما فی العینی و البذل و الطحاوی و احکام القرآن للجصاص رح۔

فمن زاد علی ہذا فقد اساء و تعدی و ظلم۔ ای تین مرتبہ سے زیادہ کرکے اساء ای فی مراعاۃ آداب الشرع۔ و تعدی فی حدودہ و ظلم نفسہ بما نقصہا من الثواب۔ قاضی نے کہا کہ اَساء، ای سوء ادبی و گستاخی کیا کیونکہ شرع نے جو.... تین مرتبہ تک حد بندی کر دیا۔ زائد کرنیوالا حد شرع کو ناقص سمجھا۔ و تعدی ای حد سے تجاوز کر گیا۔ و ظلم ای اتلاف الماء و وضعہ فی غیر موضعہ کرکے ظلم کیا۔ اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ فمن زاد علی ہذا او نقص فقد اساء و ظلم۔ علی لف النشر الغیر المرتب۔ ای الاساءۃ فی النقص و الظلم فی الزیادۃ کما ہو شبہ بالقواعد۔ وقال ابن المبارک لا آمن اذا زاد فی الوضوء علی الثلاث ان یأثم۔ وقال احمد و اسحٰق لا یزید علی الثلاث الا رجل مبتلی ای مجنون۔ اور حنفیہ نے کہا کہ طمانینت قلب یا بقصد وضوء علی الوضوء اگر زائد علی الثلاث کرے تو لا بأس بہ۔ و حدیث فقد تعدی محمول علی اعتقاد السنیۃ۔ ای اگر زیادتی کو باعتقاد سنیۃ کیا ہو تو تعدی ہوگی کما فی البذل ص۸۳ والتعلیق۔

وفی حدیث معاذ بن جبل رضہ انہ علیہ السلام اذا توضأ مسح وجہہ بطرف ثوبہ۔ عمرو بن ابی لیلیٰ کے نزدیک بعد الوضوء منديل ای رومال استعمال کرنا مکروہ ہے۔ بدلیل ما رواہ ابن شاہین عن انس رضہ انہ علیہ السلام لم یکن یمسح وجہہ بالمندیل بعد الوضوء۔ ولا ابو بکرؓ ولا عمرؓ ولا علیؓ ولا ابن مسعود رض۔ وفی روایۃ انہ ماء الوضوء یوزن یوم القیامۃ۔ لہٰذا رومال سے خشک نہ کرنا چاہیے۔ وعن میمونہ رض انہ علیہ السلام اتی بالمندیل فلم یمسح بہ بل مسح بیدیہ۔ لیکن حسن بن علی رض و انس رض و عثمان رض و سفیان ثوری و مالک کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ جائز بلا کراہت ہے عن معاذ رض قال رأیت النبی صلعم اذا توضأ مسح وجہہ بطرف ثوبہ۔ رواہ الترمذی۔ وعن عائشہ رض قالت کانت للنبی صلعم خرقۃ ینشف بہا اعضاءہ بعد الوضوء، رواہ الترمذی۔ وعند الحنفیہ مستحب لان الاحادیث و ان کانت ضعیفۃ لکن یجوز العمل بالضعیف فی الفضائل۔ کما فی البذل ص۱۵ **الجواب**:۔ عمرو بن ابی لیلیٰ کی دلیل اوّل کی حدیث کے متعلق قال الحافظ و اسنادہ ضعیف۔ اور دلیل ثانی میں جو یوزن یوم القیمۃ کی حدیث لائے جواب یہ کہ استعمال منديل کے بغیر بھی تو خشک ہو جائے گا۔ اور دلیل ثالث میں جو میمونہ رض کی حدیث لائے، جواب یہ کہ معاذ و عائشہ رض کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استعمال منديل عمومی حالت تھی، تو کسی وقت تحصیل برودت کے لئے استعمال نہیں کیا ہوگا۔ یا بیان جواز کیلئے نہیں کیا ہے بلکہ حق یہی ہے کہ ان الکل ثابت عن النبی صلعم التنشیف و ترکہ۔ کما فی تعلیق الصبیح و عرف الشذی۔ اللہم وفقنا لما تحب و ترضی فی العمل والتحریر۔

بحث الاساءۃ و الظلم فی الوضوء ۱۲

بحث استعمال المنديل بعد الوضوء ۱۲

بَابُ الغُسل

قولہ تعالیٰ وان کنتم جُنُبًا فاطّھّروا، ایسے ہی لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری حتّٰی تعلموا ما تقولون ولاجُنبًا الّا عابری سبیل حتّٰی تغتسلوا وغیر ذلک من الآیات سے غسل ثابت ہے۔ مالکیہ کے نزدیک غسل میں لغۃً دلک معتبر ہے واقرہ الشیخ ابن الہمام فی الفتح۔ ولا دلک فیہ لایسمّٰی غسلاً بل یقال لہ الصبّ والاسالۃ۔ دیگر حضرات نے معنی عام مراد لیا کیونکہ نص میں کسی شئی کے مسمّٰی وارد ہوتا ہے۔ اس میں مراتب کیطرف تعرض نہیں کرتا۔ وانما امر بالمسمّٰی فاخذہ مالکؒ لجمیع مراتبہ وعممہ آخرون۔ کما فی فیض الباری وتعلیق الصبیح۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ اذا جلس احدکم بین شعبھا الاربع۔ شُعَبٌ جمع شعبۃٌ کے معنی القطعۃ من الشئی، اس کی مراد کے متعلق اختلاف ہے۔ قیل المراد یداہا ورجلاہا۔ کما قال ابن دقیق العید لانہ اقرب الی الحقیقۃ وقیل رجلاہا وفخذاہا۔ وقیل ساقاہا وفخذاہا۔ وقیل فخذاہا واسکتاہا۔ ازھری نے کہا کہ اسکتان سے فرج کے دونوں جانب مراد ہے۔ وقیل فخذاہا وشفراہا۔ اور شفران طرف الناحیتین۔ وقیل نواحی الاربع للفرج ای فرج کے چاروں جانب مراد ہے۔ کما قالہ القاضی عیاضؒ۔ اور یہ جلوس بین شعبہا الاربع کنایۃ عن الجماع ہے۔ ثم جھدہا ای بلغ المشقۃ، قیل معناہ کدّہا بحرکتہ او بلغ جھدہ فی العمل بہا۔ ابوداؤد میں "ثم جھدھا" کے بجائے "الزق الختان الختان" ہے ای الصق محل الختان الرجل بمحل ختان المرأۃ۔ اب جھدہا ایلاج الحشفہ سے کنایہ ہے۔ کما فی البذل وفتح الملہم والتعلیق۔

فقد وجب الغسل وان لم ینزل۔ تعلیق الصبیح ص۲۱۷ ج۱ میں ہے کہ ابن عربی سے تصریح ہے کہ انہ لم یخالف فی ذلک الا داؤد، کذا فی نیل الاوطار۔ اب داؤد ظاہری کے نزدیک صرف غیبوبۃ حشفہ فی الفرج یا صرف التقار الختان بالختان سے جب تک منی نہ آوے غسل واجب نہیں۔ ایسے ہی عثمانؓ وعلیؓ وزبیرؓ وطلحہؓ وابی بن کعبؓ کے نزدیک بھی جب تک منی نہ آوے یہی حکم تھا۔ کما قالوا یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ ویغسل ذکرہ۔ ہکذا فصل فی بذل المجہود ص۱۳۴ ج۱ والعینی ص۸۱۵ ج۱ بدلیل حدیث ابی سعید انہ علیہ السلام قال الماء من الماء، رواہ مسلم، ای وجوب الغسل بخروج المنی۔ لیکن اسی عینی و بذل وتعلیق میں ہے کہ خلفائے اربعہ وعشرۂ رسول بلکہ جمہور صحابہ وتابعین ومن بعدہم مثل امام اعظمؒ ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ وسفیان ثوریؒ وابراہیم نخعی وغیرہم کے نزدیک صرف التقار الختانین وغیبوبۃ حشفہ سے اگرچہ انزال منی نہو تاہم غسل واجب ہے۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃؓ انہ علیہ السلام قال اذا جلس احدکم بین شعبہا الاربع ثم جھدہا فقد وجب الغسل وان لم ینزل۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وعن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جلس بین شعبہا الاربع ومسّ الختان الختان فقد وجب الغسل۔ واجمع العلماء علی ان نفس المس ووضع ذکر الرجل علی فرج المرأۃ بغیر الایلاج لایوجب الغسل علی واحد منہما۔ فالمراد ہو القدر الزائد علی الملاقاۃ وہو ما وقع مصرّحًا۔ وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص بلفظ اذا التقی الختان الختان وتوارت الحشفۃ فقد وجب الغسل اخرجہ ابن ابی شیبۃ، کما فی الفتح ص۴۸۶ ج۱۔ اس اظہار مراد میں بھی ایک مستقل دلیل ہاتھ لگ گئی وللہ الحمد والمنۃ۔ وعن عائشۃ رضؓ انہا سئلت عن الرجل یجامع فلا ینزل فقالت فعلت انا ورسول اللہ صنعم فاغتسلنا منہ۔ وعن عائشۃ رضؓ قالت کان النبی صلعم اذا التقی الختانان اغتسل۔ نیز طحاوی ص۳۵ ج۱

بحث شعبہا الاربع والجہد ۱۲

بحث الاجماع علی ان الغسل بالالتقاء ونسخ حدیث الماء من الماء ۱۲

میں ہے کہ بزمانۂ خلافت عمر رضؓ جب اس مسئلہ میں اختلاف ہوا فقال عمر رضؓ یا عباد اللہ فمن اٰسال بعدکم وانتم اہل بدر الاخیار فقال علی رضؓ فارسل الی ازواج النبی صلعم فارسل الی حفصۃ رضؓ فقالت لا علم لی بذلک۔ ثم ارسل الی عائشۃ رضؓ فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فقال عمر رضؓ لا اعلم احدًا فعلہ ثم لم یغتسل الا جملۃ واحدۃ۔ اب حضرت عمرؓ کے سامنے اس پر صحابہ کا اجماع ہوا کہ التقار الختانین ہی سے غسل واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔ ھذا کلہ فی البذل وتعلیق الصبیح متفرقًا۔ **الجواب**، انہوں نے جو الماء من الماء کی حدیث لائے اس کے متعلق جمہور صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین بل الجمیع من المسلمین نے کہا کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔ کما فی البذل والفتح۔ وادعی الطحاوی النسخ بدلیل حدیث اُبی بن کعب رضؓ قال انما کان الماء من الماء فی اوّل الاسلام فلما احکم اللہ الامر نہی عنہ۔ رواہ الطحاوی۔ ورواہ احمد رح وابوداؤد عن اُبی رضؓ قال انّ الفتیا التی کانوا یقولون الماء من الماء رخصۃ فی اوّل الاسلام ثم نہی عنہا۔ وروی احمد عن رافع بن خدیج انہ علیہ السلام قال الماء من الماء قال رافع ثم امرنا رسول اللہ صلعم بعد ذلک بالغسل قال الحازمی اسنادہ حسن، دراصل جن پانچ صحابہ کے نام لئے گئے ان سے بھی رجوع ثابت ہے۔ کما فی الطحاوی مفصلًا۔ وقال النووی رح قد اجمع علی وجوب الغسل متی غابت الحشفۃ فی الفرج وانما کان الخلاف فیہ لبعض الصحابۃ ومن بعدہم اوّلًا ثم انعقد الاجماع فی زمن عمر رضؓ۔ کما مرّ فی الدلیل السادس عن الطحاوی رح فتذکرہ۔ یا جواب یہ کہ منی پر غسل موقوف اب بھی ہے لیکن منی حقیقۃً ہو ای بصورت انزال، یا حکمًا ہو ای بصورت غیبوبۃ حشفہ۔ یا اس حدیث میں مذی سے احتراز کرنا مراد ہے ای منی سے غسل لازم ہوتا ہے نہ مذی سے۔ تو احترازٌ عن المذی کیلئے حدیث میں الماء من الماء کہا گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ انزال پر غسل موقوف ہے۔ یا طحاوی رح نے کہا کہ اہل ظاہر نے جو الماء من الماء کی حدیث سے یہ سمجھے کہ غسل انزال ہی پر موقوف ہے۔ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ حضورؐ کی مراد اس حدیث سے اور کچھ ہے۔ یعنی الماء من الماء انما ذلک فی الاحتلام اذا رأی فی النوم انہ جامع ثم لم ینزل فلا غسل علیہ۔ فہذا ابن عباس رضؓ قد اخبر ان مراد غیر المراد الذی قالہ اہل ظاہر۔ **الاعتراض**:۔ اب ابن عباس رضؓ کے قول سے معلوم ہوا کہ الماء من الماء کی حدیث منسوخ نہیں بلکہ وہ احتلام کے متعلق ہے۔ حالانکہ عند الجمہور وہ حدیث منسوخ ہے اس تعارض کا جواب یہ کہ ابن عباس رضؓ کے قول میں تاویل کیا جاوے کہ ابن عباس رضؓ نے جو کہا کہ الماء من الماء فی الاحتلام۔ یہ بطور مسئلہ فقہیہ کے کہا ہے ای یہ جو مسئلہ فقہی ہے کہ احتلام فی النوم میں غسل انزال پر موقوف ہے اس مسئلہ کو بتایا حدیث الماء من الماء سے عدم نسخ کا دعویٰ نہیں کیا۔ یا ابن عباس رضؓ کی مراد یہ کہ اگرچہ حدیث بجمیع جزئیاتہ منسوخ ہے لیکن بعض فرد کے اعتبار سے اب بھی وہ حکم باقی ہے۔ کما فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح والطحاوی متفرقًا۔

لم اجدہ فی الصحیحین:۔ یہ صاحب مشکوٰۃ کا اعتراض علی الشیخ محی السنۃ ہے کہ قول ابن عباس رضؓ تو صحیحین میں نہیں پھر بھی اس کو فصل اوّل میں کیوں لائے۔ جواب یہ کہ اس قول کو امالۃً نہیں لائے گیا بلکہ روایت مسلم الماء من الماء کی توجیہ کیلئے لایا گیا ہے۔ لانہ مقصود فی الباب فعدم وجودہ فی الصحیحین لا یضر لان ذلک لشرط انما ہو فی مقاصد الباب، کما فی تعلیق الصبیح۔

وفی حدیث ام سلمۃ فغطت وجہہا:۔ اس روایت میں اختلاف ہے کہ زہری نے عائشہ رضؓ سے نقل کیا ہے اور ہشام بن عروہ نے ام سلمہ رضؓ سے روایت کیا۔ ابوداؤد نے روایت زہری کو ترجیح دیا ہے۔ کیونکہ مساق اس کے متابع ہے۔ اور قاضی عیاض رح نے اہل حدیث سے نقل کیا کہ الصحیح ان القصۃ وقعت لام سلمۃ رضؓ لا لعائشۃ رضؓ۔ ابن عبد البر نے ذہبی سے نقل کیا کہ انہ صحّ الروایتین معًا کما قال النووی رح

بحث روایۃ ام سلمۃ وانکار عائشۃ رضؓ

یحتمل ان تکون عائشۃ رضؓ وام سلمۃ جمیعًا انکرتا علی ام سلیم وہو جمع حسن لانہ لم یمتنع حضورہما عند النبی صلعم فی مجلس واحد۔ اب انکار کرنے کی وجہ یہ کہ انزال منی من المرأۃ نادر الوقوع ہے۔ یا حضورؐ کی ازواج مطہرات احتلام سے پاک تھیں، کیونکہ احتلام شیطانی وسوسہ وغلبائی سے ہوتا ہے۔ کما فی البذل ص۱۴۵ ج۱ وغیرہ

وفی حدیث ابن عباس رضؓ وافاض علی جسدہ :۔ افاضہ میں تین قول ہیں قول ہیں کما فی المرقاۃ یحفن علی راسہ اولا ثلاث حفنات ثم یصب الماء علی یمینہ ثلاثا ثم علی یسارہ ثلاثا۔ او یبدأ بالایمن ثم بالراس ثم بالایسر۔ او یفیض علی جنبک الایمن ثم علی الایسر ثم علی سائر جسدہ الاول موافق للاحادیث کما اختارہ ابن الہمام والحلبی وصاحب البحر والنہر۔ فغسل قذا میدہ :۔ مالکؒ نے کہا کہ اگر مکان نظیف نہ ہو تو مستحب تاخیر غسلہما۔ وعند الشافعیۃ قولان اصحہما واشہرہما ان یتمم وضوءہ لان اکثر الروایات کذلک۔ وعند الحنفیۃ سنۃ الغسل ان یقدم الوضوء علیہ الا غسل الرجلین فانہ یؤخرہ اذا کان قائما فی مجتمع الماء او علی تراب بحیث یحتاج الی غسلہما بعد ذلک، اما لو قام علی مجر او لوح بحیث لا یحتاج الی غسلہما مرۃ اخری فلا یؤخر غسلہما۔ کما فی بذل المجہود وغیرہ۔

وفی حدیث ام سلمۃ رضؓ انی امرأۃ اشد ضفر رأسی :۔ ابراہیم نخعی کے نزدیک عورت پر نقض ضفر بوقت غسل لازم، کما روی عن عبد اللہ بن عمر رضؓ انہ یا مر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسہن۔ لیکن جمہور کے نزدیک نقض ضفر عورت پر لازم نہیں۔ اصول شعر تک پانی پہنچانا لازم ہے۔ کما فی حدیث ام سلمۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال لا انما یکفیک ان تحثی علی راسک ثلاث حثیات۔ الحدیث، رواہ مسلم۔ وعن عائشۃ رضؓ قالت کانت احدنا اذا اصابتہا جنابۃ اخذت ثلاث حفنات فتصب علی راسہا۔ رواہ ابو داؤد۔ **الجواب** :۔ ابن عمر رضؓ کا حکم دینا یحتمل ان یکون فی شعر لا یصل الیہا الماء۔ او یحتمل انہ یامرہن علی الاستحباب والاحتیاط لا للایجاب۔ ویحتمل انہ کان مذہبہ لانہ یمکن ان لا یبلغہ حدیث ام سلمۃ رضؓ وعائشۃ رضؓ۔ نیز بمقابلہ قول النبی ﷺ حجت نہیں۔ کما فی فتح الملہم۔ پھر حنفیہ کے نزدیک اگر مرد کو ضفر ہو اس کو بوقت غسل توڑنا پڑے گا۔ کما فی حدیث ثوبان رضؓ انہ قال واما الرجل فلینشر رأسہ۔ واما المرأۃ فلا علیہا ان لا تنقضہ۔ رواہ ابو داؤد۔ وہو قوی عند الشامیین۔ کما فی بذل المجہود۔

وفی حدیث انس رضؓ کان النبی ﷺ یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع :۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے کہا کہ اہل علم کے نزدیک پانی کم استعمال کرنا ہی مستحب ہے اور اسراف مکروہ اور حضورﷺ کے وضوء وغسل میں جو مد وصاع کا ذکر ہے یہ تقدیر وتعیین کیلئے نہیں کہ اس سے اکثر یا اقل جائز ہی نہ ہو بل المقصود ان یحترز عن حد السرف۔ کذا فی المسوی شرح الموطأ۔ اب مد وصاع کے مقدار میں اختلاف ہے۔ چنانچہ صاحب فتح الملہم نے شرح نقایہ سے نقل کیا۔ کذا فی البذل کہ مالکؒ وشافعیؒ وفقہائے حجاز کے نزدیک کذا عند ابی یوسفؒ المد رطل وثلث والصاع خمسۃ ارطال وثلثا۔ کما فی ابو داؤد سمعت احمد یقول صاع ابن ابی ذئب خمسۃ ارطال وثلث۔ بیہقی نے نقل کیا کہ قدم علینا ابو یوسفؒ من الحج، فقال قدمت المدینۃ فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا ہذا صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلت ما تحتجون فی ذلک فقالوا نأتیک بالحجۃ غدًا فلما اصبحت اتانی نحو اربعین شیخا من ابناء المہاجرین والانصار مع کل منہم الصاع تحت ردائہ کل رجل یخبر عن ابیہ واہل بیتہ ان ہذا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنظرت فاذا ہی خمسۃ ارطال وثلث بنقصان یسیر فقال ابو یوسفؒ فرأیت امرا قویا وترکت قول ابی حنیفۃ رحؒ فی الصاع۔ وروی ان مالکؒ ناظرہ واحج علیہ بالصبعان التی جاربہا اولئک الرہط فرجع ابو یوسفؒ الی قول مالکؒ کما فی التعلیق ص۲۱۶ ج۱ لیکن امام اعظمؒ ومحمدؒ وفقہائے عراق کے نزدیک کذا عن احمدؒ مایدل علیہ وہو اختیار بعض اصحابہ کہ مد دو رطل اور صاع آٹھ رطل ہے۔ کما فی

بحث افاضۃ الماء وغسل القدمین ۱۲

بحث نقض الضفر عند الغسل ۱۲

بحث الاختلاف فی مقدار المد والصاع ۱۲

الطحاوی عن مجاہد قال دخلنا علی عائشۃ رضہ فاستسقی بعضنا فاتی بقعس ای القدح الکبیر، قالت عائشۃ رضہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل ہذا۔ قال مجاہد فحزرتہ فما احزرت ثمانیۃ ارطال، تسعۃ ارطال، عشرۃ ارطال۔ طحاوی نے کہا کہ ثمانیۃ ارطال ہونے میں مجاہد نے شک نہیں کیا بلکہ مافوق میں شک کیا ہے۔ فثبت الثمانیۃ بہذا الحدیث وانتفی مافوقہا کذا عند ابی حنیفۃ رح۔ جب غسل کے برتن ثمانیۃ ارطال ہوا اور احادیث کثیرہ سے ثابت ہے کہ حضور صلعم ایک صاع سے غسل کرتے تو صاع بھی ثمانیۃ ارطال ہوگا۔ وروی احمد وابو داؤد عنہ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ باناء یکون رطلین ویغتسل بالصاع۔ اب مُدّ کا دو رطل ہونا ثابت ہوا۔ ومارواہ الدارقطنی عن انس رضہ وعائشۃ رضہا ان علیہ السلام کان یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال۔ ومارواہ ابن ابی شیبۃ عن یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یہی صاع حجاجی ای منسوب الی حجاج بن یوسف تھا جو پھر بعد میں بھی عملدرآمد رہا۔

الجواب:۔ انہوں نے جو صاع ابی الذئب خمسۃ ارطال وثلث کو دلیل اوّل میں لائے جواب یہ کہ بمقابلہ احادیث صحیحہ وصریحہ وہ قابل استدلال نہیں۔ نیز دراصل اوّلاً جو مد ایک وثلث رطل تھے و صاع خمسۃ ارطال وثلث رطل تھے وہ منسوخ ہوکر مدّ دو رطل و صاع ثمانیۃ ارطال ہوگیا۔ کما یدل علیہ روایۃ ابن خزیمہ وابن حبان عن ابی ہریرۃ رضہ قال قیل یارسول اللہ صاعنا اصغر الصیعان فقال صلعم اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا۔ اب خمسۃ ارطال وثلث رطل جو اصغر تھے حضورؐ کی دعا سے ثمانیۃ ارطال ہوگئے۔ جب صاع ثمانیۃ ارطال ہوئے تو مد یقیناً دو رطل ہوگا۔ نیز شیخ الاسلام علامہ عثمانی رح نے کہا کہ مجموعہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلعم کے زمانہ میں حجازی و عراقی مد و صاع دونوں قسم کے استعمال ہوتے تھے لیکن ان الشائع الغالب فی الاستعمال کان مد العراقی الذی ہو رطلان والصاع الحجازی الذی ہو خمسۃ ارطال وثلث، ثم شاع الصاع العراقی الذی ہو ثمانیۃ ارطال فی زمن عمر رضہ وصاع عمر ایضاً صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدلیل الاستصحاب۔ اسی صاع عمر رضہ کو حجاز بن یوسف نے کثرت کیساتھ رائج کرکے اہل عراق پر فخر کرتے تھے فیقول فی خطبتہ "یا اہل العراق یا اہل الشقاق والنفاق ومساوی الاخلاق، الم اخرج لکم صاع عمر رضہ"، تو اب حضورؐ کے زمانہ میں کثیر الاستعمال مُدّ دو ہی رطل والا تھا، پھر ثمانیۃ ارطال والا صاع شائع ہوگیا کہ جسکو امام اعظم رح نے اختیار کئے ہیں۔ اور دلیل ثالث میں جو امام ابو یوسف کا واقعہ ذکر کیا جواب یہ کہ ہذا نقل عن المجہولین فلا یستدل بہ۔ نیز امام محمد رح ابو یوسف رح کے مصاحب پھر شاگرد بھی ہوئے لہٰذا ابو یوسف رح کے مذہب کو خوب جانتے تھے لیکن امام ابو یوسف رح کے خلاف محمد رح کے ذکر نہ کرنے سے معلوم ہوا کہ اصل واقعہ ہی رونما نہیں ہوا۔ اگر ہوتے تو ضرور مشہور ہوکر محمد رح تک پہنچتے۔ نیز امام ابو یوسف رح نے جو صاع کو خمسۃ ارطال وثلث پایا وہ اس مدنی رطل سے تھا، جو تیس استار ہوکر بڑا ہے اور بغدادی رطل بیس استار ہوکر چھوٹا ہے اذا قابلت ثمانیۃ ارطال بالبغدادی بخمسۃ وثلث بالمدنی وجدتہما سواءً۔ اس لئے نزاع ہی لفظی ہے، کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق۔

وفی حدیث معاذۃ رضہ کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلعم من اناء واحد۔ بذل المجہود ص۵۱ ج۱ میں نووی سے نقل کیا ہکذا فی الترمذی کہ نظر الرجل والمرأۃ من اناء واحد فہو جائز باجماع المسلمین وائمۃ المجتہدین کما فی حدیث عائشۃ رضہ کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلعم من اناء واحد، الحدیث متفق علیہ۔ وکذا عن صبیۃ قالت اختلفت یدی ویدہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوضوء من اناء واحد۔ (ھذا قبل الحجاب او بعدہ لکن بینہما حجاب) وعن ابن عمر رضہ کان الرجال والنساء یتوضؤون فی زمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الاناء الواحد جمیعاً۔ رواہما ابو داؤد وتطہیر المرأۃ بفضل الرجل فہو ایضاً جائز بالاجماع کما روی عن عائشۃ رضہ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلعم

بحث ۶ فضل طہور المرأۃ والرجل مع تعیین محل النزاع ۱۲

من اناء واحد بیدا قبلی، رواہ الطحاوی، وقال الطحاوی رح ففی ہذا دلیل علی ان سور الرجل جائز للمرأۃ۔ کما فی الطحاوی ص۱۵ واما تطہر الرجل بفضل المرأۃ ففیہ خلاف۔ چنانچہ احمد رح واسحق وداؤد ظاہری کے نزدیک لایجوز للرجل استعمال فضل المرأۃ اذا خلت بالماء۔ بدلیل حدیث رجل من بنی غفار قال نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طہور المرأۃ وفی روایۃ نہی النبی علیہ السلام ان یتوضأ الرجل بفضل طہور المرأۃ۔ رواہما الترمذی۔ لیکن امام اعظم رح ومالک رح وشافعی رح وثوری رح وجماہیر علماء کے نزدیک استعمال الرجل فضل طہور المرأۃ جائز ہے عورت اس پانی کو تنہائی میں استعمال کرے یا نہ کرے۔ عن ابن عباس رض قال اغتسل بعض ازواج النبی ص فی جفنۃ فاراد النبی ص ان یتوضأ منہ فقالت یا رسول اللہ انی کنت جنبا فقال علیہ السلام ان الماء لایجنب، رواہ الترمذی۔ وقال حدیث حسن صحیح وہو قول الثوری رح ومالک رح والشافعی رح۔ وعن عائشۃ رض انہا والنبی صلعم کانا یغتسلان من اناء واحد یغترف قبلہا وتغترف قبلہ، جب عائشہ رض آگے چلو مار کر پانی لیتی تو استعمال النبی من فضل طہور المرأۃ ہوا۔ رواہ الطحاوی۔

الجواب:۔ احمد واسحق نے جو دو حدیث ذکر کی وہ دونوں حکم غیاری سے مروی ہے۔ اس کے متعلق نووی رح نے ائمہ حدیث سے نقل کیا کہ وہ ضعیف ہے، ضعفہ ائمۃ الحدیث منہم البخاری وغیرہ۔ یا مراد یہ کہ اس کے اعضاء سے جو پانی ساقط ہو کر مستعمل ہو گیا اس سے منع کیا ہے۔ یا وہ نہی تنزیہی ہے للاستحباب والافضل۔ حضرت شاہ صاحب رح نے فرمایا کہ چونکہ عورت کی طبیعت میں نظافت کم ہے اس لئے مرد کو فضل مرأۃ سے ایک قسم کی نفرت واستنکاف ہو گی شریعت نے اسکا لحاظ کر کے حکم دیا ہے چونکہ علت قطعی نہیں حکم بھی وجوبی نہ ہوگا۔ نیز باعتبار قوت سند بھی جمہور علماء کی حدیث راجح ہے جس کو ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا ہے۔

الفصل الثانی

فی حدیث عائشۃ رض یجد البلل ولا یذکر احتلاما۔ یہاں بقول صاحب البحر والشرنبلالی چودہ صورتیں ہیں کہ بلل دیکھ کر منی ہونے کا یقین ہو، یا مذی ہونے کا یقین ہو، یا ودی ہونے کے یقین ہو، یا اول دونوں میں شک ہو، یا اول دونوں میں شک ہو کہ منی ہے یا مذی۔ یا آخری دونوں میں شک ہو کہ مذی ہے یا ودی، یا طرفین میں شک ہو کہ منی ہے یا ودی۔ یا تینوں میں شک ہو۔ اب سات صورت ہوئیں پھر ہر صورت میں احتلام ہونے کے متعلق یاد ہوگا یا نہیں ہوگا۔ لہٰذا چودہ صورتیں ہیں:۔ یجب الغسل فی یتیقن المنی یتذکر الاحتلام ام لا وفی یتیقن المذی مع تذکر الاحتلام، وفی الصور الاربعۃ الشکوک مع تذکر الاحتلام۔ عطاء رح شعبی رح نخعی رح کے نزدیک اگر بلل دیکھے اگرچہ مارد ناقہ ای منی ہونے کے یقین نہ ہو تاہم غسل واجب ہے۔ بدلیل ظاہر حدیث انہ علیہ السلام سئل عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما۔ قال علیہ السلام یغتسل۔ لیکن اکثر اہل علم وجمہور ائمہ کے نزدیک لایجب علیہ الاغتسال حتی یعلم انہ بلل الماء الدافق علی وجہ الیقین۔ لانہ علیہ السلام سئل عن الرجل یری ان قد احتلم ولا یجد البلل قال لا غسل علیہ۔ رواہ ابوداؤد۔

معلوم ہو رہا ہے کہ احتلام ہوا لیکن بلل نہ پایا ای یقین نہ ہوا تو عدم غسل کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ الیقین لایزول بالشک۔ **الجواب** اور بعض حدیث میں جو یغتسل کا حکم ہے وہ عند الجمہور استحبابی حکم ہے۔ یا احتیاطا وہ حکم دیا ہے۔ کما فی بذل المجہود وعرف الشذی وغیرہما۔

اللّٰھم اغفر لکاتبہ ولاساتذتہ ولمن سعی فیہ

بحث حدیث یجد البلل ولا یذکر الاحتلام ہو کذا الاختلاف فیہ ۱۲

بَابُ مُخَالَطَةِ الْجُنُبِ وَمَا يُبَاحُ لَهُ

فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ انّ المؤمن لا ینجسُ :- علامہ سندھیؒ نے کہا کہ مؤمن حدث کیوجہ سے ایسا نجس نہیں ہوتا ہے کہ اسکو مصاحبت و مجالست سے روک دیوے۔ پھر نجاست چار قسم پر ہے۔ حقیقیہ عارضیہ ہو کر مرئی ہوگی جیسا کہ پاخانہ، یا غیر مرئی کا بول، ان دونوں کی طہارت ازالۃ العین سے ہوتی ہے۔ یا حقیقیہ ذاتیہ کالخنزیر، اس کی طہارت کی کوئی صورت نہیں۔ یا حکمیہ ہو کر بدنیہ کالجنابۃ فتمنع عن دخول المسجد۔ یا حکمیہ اعتقادیہ کنجاسۃ المشرک۔ بعض اہل ظاہر کے نزدیک کافر نجس العین ہے تمسکاً بمفہوم ہذا الحدیث انّ المؤمن لا ینجس۔ و لقولہ تعالیٰ انّما المشرکون نجسٌ۔ و ما رُوی عن ابن عباس رضؓ من انّ اعیانہم نجسۃ کالخنزیر۔ لیکن جمہور علماء و ائمہ مجتہدین کے نزدیک زندہ آدمی نجس العین نہیں لقولہ تعالیٰ والمحصنات من الذین اُوتوا الکتاب من قبلکم۔ ای اہل کتاب کی عورت سے نکاح کو جائز رکھا گیا۔ والحال انّ عرقہن لا یسلم منہ من یضاجعہن۔ اور اس عرق سے غسل واجب نہیں تو کافر و مشرک نجس العین نہ ہوئے **الجواب** :- اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ مؤمن عادۃً نجاست سے احتراز کرنے کی بناء پر ظاہر الاعضاء ہے بخلاف المشرک لعدم تحفظہ عن النجاسۃ۔ اور دلیل ثانی میں جو آیت لائے اس میں نجسٌ سے نجسٌ فی الاعتقاد مراد ہے۔ کیونکہ کفر ہی اصلی نجاست ہے جو اس کے اندر موجود ہے۔ اور دلیل ثالث میں جو ابن عباس رضؓ کا قول لائے وہ محمول علی المبالغۃ فی التبعّد عنہم والاحتراز منہم ہے۔ کما فی تعلیق الصبیح و فتح الملہم عن فتح الباری۔

وفی حدیث ابن عمر رضؓ توضأ واغسل ذکرک ثمّ نم :- قال النوویؒ فی شرح مسلم ص۱۴۴ ج۱ کہ داؤد ظاہری و ابن حبیب مالکی کے نزدیک وضوء الجنب قبل النوم واجب کما فی روایۃ ابن عمر رضؓ انہ علیہ السلام قال توضأ واغسل ذکرک ثم نم۔ متفق علیہ۔ وعن عائشۃ رضؓ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان ینام و ہو جنبٌ توضأ وضوءہ للصلوٰۃ۔ وعن عمر رضؓ قال یا رسول اللہ أیرقد احدنا و ہو جنب قال نعم اذا توضأ، رواہما مسلم، لیکن بقول نوویؒ جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک وضوء الجنب قبل النوم استحبابی ہے وجوبی نہیں۔ واستدل ابن خزیمہ و ابو عوانہ لعدم الوجوب بقولہ علیہ السلام انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوٰۃ۔ لہٰذا قبل الصلوٰۃ ہی وضوء واجب ہے۔ وعن عائشۃ رضؓ انہ علیہ السلام کان ینام ولا یمسّ الماء۔ وعن عائشۃ رضؓ قالت کان النبی علیہ السلام اذا رجع من المسجد صلی ما شاء اللہ ثم مال الی فراشہ والی اہلہ فان کانت حاجۃ قضاہا ثم ینام ولا یمسّ الماء۔ وعن عائشۃ رضؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجنب ثم ینام ولا یمس ماءً حتی یقوم بعد ذلک فیغتسل۔ نیز عند جمہور العلماء جو وضوء سے وضوء شرعی مراد ہے اس میں کچھ ایسی حکمتیں ہیں کہ جس سے وضو ثابت نہیں ہوتا۔ کما قیل، و حکمۃ تخفیف النجاسۃ کما قال شداد بن اوس بان الوضوء نصف غسل الجنابۃ، رواہ ابن ابی شیبۃ ورجالہ ثقات۔ یا حکمت یہ ہے کہ وضوء سے پھر جماع کرنے میں نشاط ہو ھذا کلہ فی تعلیق الصبیح والنووی والطحاوی وفتح الملہم۔ ان دلائل سے عدم وجوب وضوء ثابت ہوا۔ کیونکہ حدیث عائشۃ رضؓ میں گذر رہا ہے کہ لا یمسّ ماءً جس کا ظاہر یہی ہے وضو بھی نہ کرتے۔ کما روی عن ام سلمۃ رضؓ انہ علیہ السلام یجنب ثم ینام ثم ینتبہ ثم ینام۔ باقی استحباب وضوء کی دلیل وہ روایات ہیں کہ جن سے وضوء کرنا ثابت ہے۔ کما روی عن عائشۃ رضؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان ینام او یاکل و ہو جنبٌ یتوضأ۔ اب طحاویؒ نے کہا کہ وہی عائشۃ رضؓ لا یمسّ ماءً کو بھی روایت کی ہے۔ اور حکم وضوء کے بھی راوی ہے لہٰذا تطبیق یہ کہ لا یمسّ ماءً الغسل پھر جب حدیث ام سلمہ رضؓ میں یجنب ثم ینام ہے۔ لہٰذا حکم وضوء بھی وجوبی نہ ہوا۔ بلکہ استحبابی ہے توفیقاً بین الاحادیث

بحث اقسام النجاسات و نجاسۃ المشرک ۱۲

بحث وضوء الجنب قبل النوم ۱۲

الجواب انہوں نے جو حکم وضوء کے متعلق احادیث ذکر کی ہیں اس کا جواب بھی ظاہر ہو گیا کہ وہ استحبابی حکم ہے ورنہ انہ علیہ السلام یعجب ثم ینام، کس طرح وارد ہے۔ یا مذکورہ حکمتوں کی بنا پر وضوء کا حکم ہے نہ کہ وجوبی (حوالہ بالا، وکما فی البذل ص ۱۳۵ ج ۱)

وفی حدیث ابی سعید الخدری رض ثم اراد ان یعود الخ :- ایک بار جماع کرنے کے بعد پھر بوقت عود الی الجماع دونوں کے درمیان وضوء کرنا ابن حبیب مالکی و اہل ظاہر کے نزدیک واجب ہے۔ بدلیل حدیث ابی سعید رض انہ علیہ السلام قال اذا اتی احدکم اہلہ، ثم اراد ان یعود فلیتوضأ بینہما۔ رواہ مسلم۔ لیکن جمہور کے نزدیک وضوء مستحب ہے، بدلیل ما رواہ ابن عیینہ فی حدیث ابی سعید المذکور فانہ ای الوضوء انشط الی العود، کما رواہ الحاکم۔ فدل علی ان الامر بالوضوء للارشاد او للندب۔ وعن عائشۃ رض کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجامع ثم یعود ولا یتوضأ

الجواب :- جن احادیث میں وضوء کا امر ہے وہاں بھی استحبابی حکم مراد ہوگا ورنہ انہ علیہ السلام ثم یعود ولا یتوضأ کیسے وارد ہے۔ یا بطور شفقت علی الامۃ تقویت ونشاط کیلئے وہ حکم دیا ہے۔ کما فی البذل والتعلیق۔

وفی حدیث انس رض یطوف علی نسائہ بغسل واحد :- صاحب التعلیق نے ابن حجر سے نقل کیا کہ اہل علم وائمہ کا پورا اتفاق ہے کہ جبکہ ایک بار جماع کے بعد اگر عود الی الجماع کرے تو دونوں جماع کے درمیان غسل کرنا واجب نہیں بحدیث انس رض انہ کان یطوف علی نسائہ بغسل واحد۔ رواہ مسلم۔ ہاں عند الجمہور ہر فرقہ غسل کرنا مستحب ہے بدلیل حدیث ابی رافع انہ طاف ذات یوم علی نسائہ یغتسل عند ہذہ وعند ہذہ فقلت یا رسول اللہ الا تجعلہ غسلا واحدا قال ہذا ازکی واطیب واطہر۔ کما فی

اعتراض :- یہاں اشکال یہ کہ کما قالہ ملا علی قاری کہ اگر متعدد ازواج ہوں تو تقسیم و باری باری کرنا واجب ہے، اور اقل القسمۃ ہر زوجہ کے لئے پوری ایک رات ہے فکیف طاف النبی ص علی الجمیع فی لیلۃ واحدۃ

جواب یہ کہ ابو سعید اصطخری نے کہا کہ یہ باری مقرر کرنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر واجب نہ تھا۔ بل کان یقسم بالتسویۃ تبرعا وتکرما واحسانا۔ اب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ لکن الاکثرون علی وجوبہا۔ اب ایک رات میں طواف کرنا ازواج مطہرات کی رضا و رغبت سے تھا کما استاذنہن ان یمرض فی بیت عائشۃ رض۔ شوکانی نے ابن عبد البر سے نقل کیا کہ انہ علیہ السلام فعل ذلک عند قدومہ من سفر ونحوہ یعنے ایسے وقت میں یہ طواف واقع ہوا کہ جب ازواج مطہرات میں سے کسی کی باری نہ تھی فجمعہن یومئذ ثم دار بالقسم علیہن بعد۔ ابن العربی نے کہا کہ خدا تعالیٰ نے حضور صلعم کو ایسے ایک خاص وقت دیا ہے کہ ازواج میں سے کسی کیلئے اس وقت میں کوئی حق نہ تھا اس وقت یہ طواف واقع ہوا ہے۔ وفی مسلم ان تلک الساعۃ کانت بعد العصر۔ یا جس خاص زوجہ کی نوبت تھی اس کی اجازت لے کر یہ طواف واقع ہوا ہے۔ شیخ الاسلام علامہ عثمانی رح نے نقل کیا کہ یہ حجۃ الوداع کے واقعہ ہے قبل الاحرام وکان غرضہ علیہ السلام قضاء حاجتہن وان عبر الراوی بلفظ کان التی تشعر بظاہرہا الاستمرار حکاہ عن ابی بکر بن العربی۔ اب حضور ص کی ازواج مطہرات باتفاق اہل سیر گیارہ تھیں۔ ای خدیجہ رض، وعائشہ رض وحفصہ رض وام حبیبہ رض، وام سلمہ رض وسودہ رض وزینب رض ومیمونہ رض وام المساکین رض، وجویریہ رض وصفیہ رض۔ لیکن موطوء فی وقت واحد یہ گیارہ نہ تھیں۔ کیونکہ خدیجہ رض اس وقت وفات پا چکی تھی۔ انس رض سے سوال کیا گیا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم میں طواف فی لیل واحد کی طاقت تھی؟ فقال کنا نتحدث انہ علیہ السلام اعطی قوۃ ثلاثین رجلا۔ وعن معاذ رض قوۃ اربعین زاد ابو نعیم عن مجاہد کل رجل من رجال اہل الجنۃ یعطی قوۃ مائۃ رجل فیکون علیہ السلام اعطی قوۃ اربعۃ آلاف رجل۔ اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ حضور ص کو تو قوت اربعین رجل دی گئی۔ حضرت

بحث الوضوء لمن اراد ان یعود الی الجماع ۲ بحث الطواف بغسل واحد والقسمۃ للازواج مع ترکہن لہا

حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں ہے اُعطی سُلیمان قوۃ مائۃ رجل او الف رجل کما ورد۔ اب حضورؐ میں قوۃ اربعۃ آلاف رجال ہونے کے باوجود فقط گیارہ زوجات پر اکتفا کرنا کمال صبر کی دلیل ہے۔ چہ جائیکہ یہ اشکال کہ چار سے زائد کیوں ہے۔ حافظ رحمہ نے کہا کہ خانگی معاملات کے مسائل کے حل کیلئے کثرت ازواج لازمی امر ہے۔ ھٰذا کلّہٗ فی فتح الملہم و بذل المجہود، والنووی متفرقًا۔

وفی حدیث عائشۃ رضہ یذکر اللہ علیٰ کلّ احیانہ:۔ یہاں حدیثین میں تعارض ہے کیونکہ ماقبل کی حدیث سے معلوم ہوا کہ انی کرہتُ اَن اذکر اللہ الّا علیٰ طہر:۔ رواہ ابوداؤد۔ حدیث ہٰذا سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر کرتے تھے۔ اس تعارض کی تطبیق یہ ہے کہ کرہتُ اَن اذکر اللہ، میں بغیر طہارت ذکر کو خلاف اولیٰ کہنا مراد ہے جو جواز کے منافی نہیں۔ یہاں ذکر کل احیان میں حالۃ الطہر وحالۃ الحدث ہر قسم ذکر کا جواز بیان کرنا ہے۔ فہٰذا الحدیث اصل فی جواز ذکر اللہ تعالیٰ بالتسبیح والتہلیل والتکبیر والتحمید وامثالہا ولہٰذا جائز باجماع المسلمین۔ یا ذکر فی کل حین سے ذکر قلبی مراد ہے وہو المعتبر بالحضور فعموم الاحیان حینئذ شامل لجمیع الاحیان لانہ علیہ السلام کان دائم الذکر قلبًا لا ینقطع ذکرہ القلبی فی یقظۃ ولا نوم ولا فی وقت ما۔ اور کرہت کی حدیث میں ذکر لسانی مراد ہے۔ یا احیان سے احیان طہارت مراد ہے۔ اب تو کوئی تعارض ہی نہیں۔ یا احیانہ کے ضمیر حضورؐ کی طرف نہیں بلکہ ذکر کی طرف ہے۔ کذا فی حاشیۃ السندھی علیٰ ابن ماجہ۔ یعنی ذکر کیلئے جو اوقات مناسبہ و منجانب الشرع متعینہ ہیں اسی وقت حضورؐ ذکر کرتے تھے۔ اگرچہ بحالت طہارت نہ ہو اور کراہت کی حدیث میں اذکار متعینہ کے علاوہ دوسرے ذکر کے متعلق فرمایا گیا۔ فلا تعارض۔ یا جو ذکر متمم ہو نحو تسمیۃ عند الوضوء وہ تو بغیر طہارت بھی جائز ہے۔ اسی قسم کے ذکر کے متعلق کہا گیا یذکر اللہ علیٰ کلّ احیانہ۔ اور جو ذکر متمم نہ ہو نحو سلام اسکیلئے کرہتُ فرمایا گیا یا حضرت شاہ انور رح سے منقول ہے کہ کرہتُ میں کراہت طبعیہ کہا گیا جو جواز شرعی کے منافی نہیں۔ اور یذکر اللہ کی حدیث میں جواز کو بتایا گیا۔ و دلیل الجواز قولہ تعالیٰ یذکرون اللہ قیامًا وقعودًا وعلیٰ جنوبہم کما فی البذل والفیض والتعلیق وغیرہ۔

وفی حدیث علی رضہ لم یکن یحجبہ عن القرآن شیء:۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ نے کہا کہ تعظیم شعائر اللہ۔۔۔ واجبات میں سے ہے اور قرآن بھی شعائر اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا اس کو بلا وضو نہ پڑھنا چاہیے تھا لیکن التزام الوضوء عند کل قراءۃ یخلّ فی حفظ القرآن وتلقیہ ولابد من فتح ہٰذا الباب والترغیب والتخفیف فیہ۔ اب بلا وضو قراءۃ قرآن تو جائز ہوا۔ لیکن حدث اکبر ای جنابت چونکہ نادر الوقوع ہے اس لئے وجب اَن یؤکد الامر فی الحدث الاکبر فلا یجوز نفس القراءۃ ولا اَن یدخل المسجد جنبٌ او حائض، لان المسجد مہیاۃ للصلوٰۃ والذکر ونموذج الکعبۃ۔ کما فی حجۃ اللہ۔ اب اختلاف یہ ہے کہ مالک رح کے نزدیک کما قالہ النووی حائضہ عورت کے لئے قراءۃ قرآن جائز ہے۔ لاحتیاج الحائضۃ الی القراءۃ خوفًا من النسیان وعدم قدرتہا علیٰ رفع الحیض۔ ہاں بوقت جنابت قراءۃ قرآن مالک رح کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ کیونکہ جنابت کے ازالہ اس کی طاقت میں ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک حائضہ وجنبی دونوں کیلئے قراءۃ قرآن حرام ہے۔ لحدیث علی رضہ انہ علیہ السلام لم یکن یحجبہ عن القرآن شیء لیس الجنابۃ ای الا الجنابۃ۔ وعن ابن عمر رضہ لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئًا من القرآن۔ کما روی الترمذی۔ نیز بقول شاہ صاحب رح چونکہ جنابت وحیض نادر الوقوع ہے فوجب اَن یؤکد الامر لانہما اغلظ النجاسات۔ **الجواب**:۔ بمقابلہ حدیث صریح قیاس باطل ہے۔ نیز دل سے تو تذکر کر سکتی ہے اس لئے نسیان کا خوف نہ ہوگا۔

بحث قراءۃ الجنب والحائض

بحث ذکر اللہ فی کل احیانہ معہ دفع التعارض بین الحدیثین

بحث دخول الجنب ومرورہ فی المسجد وتفسیر قولہ تعالیٰ ولا جنبا الا عابری سبیل ۱۲

وفی حدیث عائشۃ رض فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب :۔ داؤد ظاہری اور مزنی کے نزدیک یجوز للجنب والحائض دخول المسجد مطلقاً۔ وقال احمد رح واسحٰق یجوز للجنب اذا توضأ بما روی عن الصحابۃ انہم یجلسون فی المسجد وہم مجنبون اذا توضؤا وضوء الصلوٰۃ۔ لیکن امام اعظم رح و مالک رح و ثوری رح بلکہ جمہور امت کے نزدیک جنبی کیلئے دخول فی المسجد والمکث فیہ مطلقاً جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام وجہوا ہذہ البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب، رواہ ابوداؤد۔ وعن علی رض انہ علیہ السلام قال لا تدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب رواہ ابوداؤد، والنسائی۔ لہٰذا مسجد جو ملائکہ کی مقر ہے وہاں جنبی داخل نہیں ہو سکتا ۱۲

الجواب :۔ انہوں نے جو عمل صحابہ کی حدیث ذکر کی اس کے اسناد میں ہشام بن سعد ہے قال ابوحاتم لا یحتج بہ وقال یحیی بن معین انہ ضعیف۔ وکذا قال احمد رح والنسائی۔ نیز اگر صحیح بھی ہو لیکن حدیث مرفوع کے مقابلہ میں عمل صحابہ حجت نہیں۔ اگر اجماع نہ ہو۔ کما فی البذل ص۱۴۰۔

بحث ثانی :۔ اس میں اختلاف ہے کہ جنبی کیلئے عبور فی المسجد جائز ہے یا نہیں؟ منشاء نزاع قولہ تعالیٰ "یا ایہا الذین اٰمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا"، ہے۔ اس میں دو تفسیر منقول ہے کما روی عن ابن مسعود رض انہ قال فی عابری سبیل ہو المار فی المسجد فالمراد بالصلوٰۃ ہو موضع الصلوٰۃ ای المسجد بحذف المضاف ای بحالت جنابت مسجد کے قریب مت جاؤ۔ مگر جبکہ جا کر در مسجد کے اندر ہو اس صورت میں بحالت جنابت بھی مرور فی المسجد جائز ہے جیسا کہ وہ امام شافعی رح کا مذہب ہے اگرچہ ان کے نزدیک بھی مکث ناجائز ہے۔ ولہٰذا قول ابن مسعود رض وسعید بن المسیب والحسن وابراہیم النخعی رح بدلیل ما اخرج ابن جریر عن یزید بن ابی حبیب رض ان رجالا من الانصار کانت لصیبہم جنابۃ فلا یجدون الماء ولا طریق الیہ الا من المسجد فانزل اللہ تعالیٰ قولہ ولا جنبا الا عابری سبیل ای بحالت مرور فی المسجد جا سکتے ہو۔ اور تفسیر ثانی یہ کہ کما روی عن علی رض ولا جنبا الا عابری سبیل ای الا ان تکونوا مسافرین۔ وروی قتادۃ عن ابی مجلز عن ابن عباس رض مثلہ۔ اب معنے یہ کہ جنبی ہو کر نماز کے قریب مت جاؤ۔ ہاں اگر مسافر ہو اور اسکو پانی نہ ملے تو بغیر غسل کے ای تیمم کر کے نماز پڑھے۔ وہذا قول علی رض وابن عباس رض ومجاہد رض وسعید بن جبیر رض۔ اب آیت میں جنبی ہو کر مرور فی المسجد کی بات ہی نہ ہوئی۔ چنانچہ بقول صاحب البذل حنفیہ بلکہ جمہور کے نزدیک بحالت جنابت مرور فی المسجد جائز نہیں۔ کما فی روایۃ عائشۃ رض وجہوا ہذہ البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب۔ رواہ ابوداؤد۔ اب ان بیوت کے دروازے پھرا دینے کا حکم اس لئے دیا تاکہ بحالت جنابت مرور فی المسجد لازم نہ آئے۔ اس حدیث پر ابن حزم نے اشکال کیا کہ حدیث ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ بسند افلت بن خلیفہ عن جسرۃ بنت دجاجہ مروی ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ افلۃ مجہول الحال ہے۔ وقال الخطابی رح افلت راوی مجہول لا یصح الاحتجاج بہ لیکن یہ اشکال درست نہیں کیونکہ افلت وثقہ ابن حبان رض وقال ابوحاتم ہو شیخ۔ وقال احمد بن حنبل رح لا بأس بہ۔ وروی عن افلت سفیان ثوری وعبد الاحد بن زیاد، وقال فی البدر المنیر ان افلت مشہور ثقۃ اور ابن الرفعہ نے جو افلت کو متروک کہا قال الحافظ ابن حجر رح قول ابن الرفعہ مردود لم یقلہ احد من ائمۃ الحدیث۔ اور جسرہ راویہ کے متعلق قال البخاری ان عندہا عجائب جس سے ضعف مترشح ہے۔ لیکن یحیی بن سعید القطان نے کہا کہ بخاری کے یہ قول لا یکفی فی رد اخبارہا۔ وقال العجلی ان جسرۃ تابعیۃ ثقۃ وذکرہا ابن حبان فی الثقات۔ چنانچہ ابن القطان اس حدیث کو حسن بتایا وقال الشوکانی الحدیث صحیح۔ لہٰذا اس سے احناف وجمہور کا استدلال بجا اور بالکل بجا ہے۔

الجواب مع ترجیح تفسیر الحنفیۃ الذی مروی عن ابن عباسؓ، امام شافعیؒ نے جو الّا عابری سبیل کی آیت لاکر کہا کہ عابر بمعنے رہ گذر کے ہے اور صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ مراد، جواب یہ کہ اس تفسیر سے وہ تفسیر راجح ہے کہ جو ابن عباس رضؓ و مجاہد و سعید بن جبیرؓ سے منقول ہے۔ کیونکہ ائمۃ المفسرین کے نزدیک ابن عباس رضؓ جس کے لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمایا تھا "اللّٰھم علّمہ التاویل" اسی ابن عباسؓ کا نام لینا ہی اس تفسیر کی اولویت اور ارجحیت کیلئے کافی ہے۔ نیز انہوں نے جو عابری السبیل کے معنے مجتازین کرکے مروی فی المسجد کیلئے استدلال کیا یہ حذف مضاف پر موقوف ہے ای موضع الصلوٰۃ بمعنے المسجد۔ حالانکہ آیت میں نفس فعل صلوٰۃ کے قربان سے منع کیا گیا۔ نہ موضع الصلوٰۃ سے فحمل علی المسجد عدول عن الحقیقۃ الی المجاز بان تجعل الصلوٰۃ موضعہا۔ نیز چونکہ نماز میں قرأۃ شرط ہے، اس لئے حتی تعلموا ما تقولون کی شرط و قید تو مناسب ہوتی ہے اگر موضع صلوٰۃ مراد ہو تو اس شرط کے کوئی معنی ہی نہیں ہوتے ہیں۔ نیز آیت کے شان نزول کے متعلق ہے کہ بوقت حلت، شراب پی کر نماز میں لَآ اَعْبُدُ کی جگہ اَعْبُدُ کہا تھا اسپر آیت نازل ہوئی۔ جب شان نزول نماز ہی کے متعلق ہے لہٰذا موضع صلوٰۃ آیت میں مراد نہ ہوگا۔ نیز ابو بکر ابن عربی نے کہا کہ تقربوا بضم الراء قرب الی المکان کو کہا جاتا ہے۔ اور تقربوا بفتح الراء قرب الی الفعل کو کہا جاتا ہے نحو قولہ تعالیٰ لاتقربوا الزنا ولاتقربوا الفواحش، یہ سب بفتح الراء ہے۔ یہاں بھی بفتح الراء ہے۔ لہٰذا فعل صلوٰۃ کا قرب مراد ہے نہ مکان کا ان وجوہات خمسہ سے بخوبی واضح ہوا کہ ابن عباس رضؓ وغیرہ سے مروی جو حنفیہ کی تفسیر ہے وہ راجح ہے اس لئے اس آیت سے شوافع کا استدلال کچھ نازیبا معلوم ہوتا ہے۔ کما فی البذل و التعلیق الصبیح وغیرہ عن احکام القرآن۔

وفی حدیث علی رضؓ لاتدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ ولا کلب ولاجنبٌ:۔ اشکال یہ کہ مَا یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَیْہِ رَقِیْبٌ عَتِیْدٌ، سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ ہمیشہ انسان کے ساتھ رہتا ہے جواب یہ کہ شارحین نے کہا کہ یہاں وہ ملائکہ مراد ہیں جو نازلون بالرحمۃ والبرکۃ ہیں ورنہ ملائکہ کتبہ و محافظین تو ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فان معکم من لایفارقکم فاتقوا اللّٰہ واستحیوا منہم۔ اب عدم دخول ملائکہ فی بیت فیہ صورۃ کی وجہ، مشابہۃ ذلک البیت ببیوت الصنم۔ اور تصاویر سے مراد وہ ہے کہ جو عظمت کے ساتھ رکھا گیا ہو اس میں ملائکہ داخل نہیں ہوتے ہیں اگر مطروح و روندا جارہا ہو تو وہ حکم عدم دخول سے مستثنیٰ ہے اور چونکہ کتا نجس و خبیث ہے لقولہ علیہ السلام الکلب خبیث و الملائکۃ اشرف خلق اللّٰہ وفی اعلیٰ مراتب الطہارۃ فبینہما تضاد کما بین النور و الظلمۃ اس حکم کی عموم سے کلب الماشیہ والزروع والصید حاجت کی بنا پر مستثنیٰ ہے کہ اس قسم کے کتے کے باوجود فرشتہ آتا ہے اور چونکہ جنبی معظم عبادات سے روکا گیا ہے اس لئے فرشتہ نہیں آتا۔ اور جنبی بھی عام نہیں کیونکہ حضورؐ بھی غسل جنابت کو تاخیر کرکے کرتے تھے لانہ علیہ السلام یطوف علی نسائہ بغسل واحد بلکہ جنبی سے مراد وہ شخص ہے کہ جو بحالت جنابت متہاون و سست ہے کہ نماز کے وقت بھی اسی حالت میں گذر جاتا ہو۔ کما فی التعلیق بعینہ عن الشارحین۔

وفی حدیث شعبہ رضؓ سبع مرار:۔ حالانکہ دوسری روایات میں بلا ذکر عدد یا دو مرتبہ یا تین مرتبہ غسل کا ذکر ہے یہاں جو سات مرتبہ کا ذکر ہوا یہ مبالغہ فی التطہیر کے لئے کسی خاص صورت میں کیا ہوگا۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ حضورؐ کے بائیں ہاتھ میں کوئی نجاست ہوگی اس لئے سات مرتبہ دھویا۔ ابن عباسؓ کے زجر سے معلوم ہوا کہ اتفاقی معاملہ نہ تھا۔ "الاشعۃ"

اللّٰھم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولاساتذتہ ولمن سعی فیہ۔

بحث سبع مرار ۱۲ بحث عدم دخول الملائکۃ فی بیت فیہ صورۃ او کلب او جنب ۱۲

بَابُ اَحْکَامِ الْمِیَاہِ

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض لَایَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ یَغْتَسِلُ فِیْہِ :۔ یہاں ثم یغتسل میں تین ترکیب منقول ہیں چنانچہ اسی کو نووی رح نے شرح مسلم ص ۱۳۸ ج ۱ میں اپنے شیخ ابن مالک صاحب الفیہ سے نقل کیا ہے۔ اوّل ترکیب یہ ہے کہ ثم یغتسل اس یبولن پر عطف ہو کر مجزوم ہے کہ جو یبولن حرف لا کے ذریعہ سے مجزوم المحل تھا الکنہ مبنی علی الفتح لتوکیدہ بالنون۔ ترکیب ثانی جو کہ مشہور ہے کہ ثم یغتسل مبتدء محذوف کی خبر ہو کر مرفوع ہو ای ثم ہو یغتسل۔ اب اس جملہ کا عطف لایبولن جملہ پر ہے۔ وقال القرطبی کما فی فتح الملہم ص ۴۴۷ ج ۱۔ فیہ تنبیہ علی مآل الحال۔ معنے یہ کہ اگر اس میں پیشاب کرے تو کبھی اس پانی کی طرف محتاج ہوگا تو اس پانی کا استعمال اس کیلئے ممتنع ہو جاوے۔ مثل قولہ علیہ السلام لایضربن احدکم امرأتہ ضرب الامۃ ثم یضاجعہا۔ لان المراد النہی عن الضرب لانہ یحتاج فی مآل حالہ الی مضاجعتہا فتمتنع لاساءتہ الیہا فلا یحصل مقصودہ۔ وتقدیرہ ثم ہو یضاجعہا وروایۃ الہمام بن منبہ بلفظ لاتبل فی الماء الدائم الذی لایجری ثم تغتسل منہ واضحۃ فی ھذا المعنی الذی ذکرہ القرطبی۔ کذا فی الفتح۔

ترکیب ثالث :۔ ثم یغتسلَ بالنصب قال القرطبی لایجوز النصب اذ لاتضمر حرف اَنْ بعد ثم، لیکن ابن مالک رح نے کہا کہ ثم بمعنے واؤ ہے جس کے بعد اَنْ مقدر ہو کر فعل مضارع منصوب ہوگا۔ کما فی قولہم لاتاکل السمک وتشرب اللبن یا حرف ثم بمعنے الفاء ہوگا جسکے بعد تقدیر اَنْ فعل مضارع منصوب ہوگا۔ کما فی قولہ تعالیٰ ولاتطغوا فیہ فیحل علیکم غضبی۔ ای ... لم یکن من احد البول فی الماء الدائم ثم الاغتسال فحرف ثم استبعادیۃ ای بعید من العاقل ذلک ای الجمع بین ھذین الامرین۔ ھذا منقول عن القاری۔ اس ترکیب ثالث پر نووی نے اشکال کیا کہ یہ اس بات کو تقاضا کرتا ہے کہ منہی عنہ جمع بین البول والاغتسال فی الماء الدائم ہے تو اجتماعاً منع ہوگا نہ کہ انفراداً۔ بلکہ علی الانفراد جائز رہے گا ولم یقل بہ احد بل البول فیہ منہی عنہ سواءٌ اراد الاغتسال فیہ ام لا۔ ابن دقیق العید نے اسکا جواب دیا کہ احکام متعددہ پر ایک ہی لفظ سے دلالت کرنا لازم نہیں بلکہ حدیث ھذا سے نہی عن الجمع بینہما ماخوذ ہے۔ اور نہی عن کل واحد دوسری احادیث میں ثابت ہے۔ کما روی مسلم عن جابر رضا انہ علیہ السلام نہی عن البول فی الماء الراکد۔ وفی مسلم عن ابی ھریرۃ رض انہ علیہ السلام قال لایغتسل احدکم فی الماء الدائم وھو جنب۔ اب ہر ایک سے الگ الگ حدیث میں منع کیا گیا وروی ابو داؤد النہی عنہما فی حدیث واحد لایبولن احدکم فی الماء الدائم ولایغتسل فیہ من الجنابۃ۔ کذا قالہ الحافظ العقلانی رح فی الفتح۔ علامہ سندھی نے شرح المسند میں جواب دیا کہ حدیث الباب نہی عن شیئین پر مشتمل ہے۔ وفی النہی عن شیئین تارۃ یکون النہی عن الجمیع وتارۃ یکون النہی عن الجمع۔ واما النہی عن الجمع فیقتضی المنع من کل واحد منہما۔ واما النہی عن الجمع فمعناہ المنع عن فعلہما معاً بقید الجمعیۃ۔ اب حدیث ھذا میں جو نہی عن الشیئین ہے اس میں جمع کرنا بھی منع ہوا۔ اور جمیع سے بھی منع ہے ای النہی عن کل واحد۔ ھذا کلہ فی تعلیق الصبیح والبذل والفتح متفرقاً والمقصود ہہنا ہو الترتیب والتنظیم

پھر مار دائم میں بول واغتسال سے منع کرنے کی حکمت یہ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک یا بالفعل پانی کو متغیر کر دیگا یا مفضی الی التغیر ہوگا بایں طور کہ لوگ ایک دوسرے سے دیکھ کر جب یہ معاملہ کرنے لگیں گے تو عاقبۃً متغیر ہو جائیگا ہاں اگر مار جاری ہو والعفاف افضل علی کل حال۔ کما فی التعلیق عن نجۃ اللہ۔ نووی رح نے شرح مسلم میں جماہیر علماء سے نقل کیا کہ تغوط فی الماء بھی کالبول ہے۔ بلکہ افبح منہ وکذلک اذا بال فی اناء ثم صبہ فی الماء۔ وکذلک اذا بال بقرب

بحث الترکیب الثالثۃ فی قولہ لایبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یغتسل منہ ۱۲ بحث الحکمۃ فی النہی عن البول فی الماء الدائم والاختلاف فیہ ۱۲

النہر بحیث یجری البول الی الماء سواء کان بول الانسان او غیرہ فکلہ مذموم قبیح منہی عنہ عند جماہیر اہل العلم۔ صرف داؤد ظاہری نے ظاہر حدیث کی بنا پر کہا ہے کہ نہی بول انسان سے مختص ہے وان الغائط لیس کالبول۔ وکذا اذا بال فی اناء ثم صبہ فی الماء او بال بقرب الماء فلیس ہذا بممنوع۔ نووی رح نے کہا کہ داؤد ظاہری کی یہ رائے اجماع علما کے خلاف ہے۔ وانہ من اقبح ما نقل عنہ فی الجمود علی الظاہر۔ بلکہ جماہیر علما نے تقبیح مناط کرکے جو فرمایا کہ جس صورت سے پانی بالفعل متغیر یا مفضی الی التغیر ہو وہ سب ممنوع ہے۔ یہی حق ہے۔ کما فی شرح مسلم للنووی رح۔

پھر ماء مستعمل کی نجاست وطہارت کے متعلق اختلاف ہے اور روایات بھی مختلف ہیں۔ فقد ذکر فی ظاہر الروایۃ انہ لایجوز التوضی بہ ولم یذکر انہ طاہر ام نجس۔ وروی محمد رح عن ابی حنیفۃ رح انہ طاہر غیر طہور۔ وقال زفر رح ان کان المستعمل متوضاءً فالماء المستعمل طاہر وطہور۔ وان کان محدثاً فہو طاہر غیر طہور وہو قول الشافعی رح۔ وفی قول لہ انہ طاہر وطہور بکل حال وہو قول مالک رح ومشائخ العراق لم یحققوا الخلاف فقالوا انہ طاہر غیر طہور عند اصحابنا الحنفیۃ حتی روی عن القاضی ابی حازم العراقی انہ کان یقول انا نرجو ان لاتثبت روایۃ نجاسۃ الماء المستعمل عن ابی حنیفۃ رح وہو اختیار المحققین من مشائخنا بما وراء النہر۔ اب طہارت ماء مستعمل کے متعلق مختلف روایات نقل کرنے کے بعد اس کی دلیل بتلاتے کما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال الماء طہور لاینجسہ شیء الا ما غیر لونہ او ریحہ او طعمہ۔ اور بعد الاستعمال کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا فبقی الماء علی اصل طہارتہ۔ نیز اس پاک پانی نے پاک عضو سے ملاقات کیا فلا یصیر نجساً۔ کالماء الطاہر اذا غسل بہ ثوب طاہر۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے وضو کا پانی جابر رض پر ڈالنا وصحابہ کا اس سے تبرک حاصل کرنا جو بطور تقریر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ثابت ہے یہ بھی طہارت الماء المستعمل پر دلیل ہے۔ ایسا ہی نجاسۃ الماء المستعمل کے متعلق بھی مختلف روایات ہیں، کما روی ابو یوسف رح عن الامام ان الماء المستعمل نجس نجاسۃ خفیفۃ یقدر فیہ بالکثیر الفاحش ویراعی۔ وروی الحسن بن زیاد عن الامام انہ نجس نجاسۃ غلیظۃ یقدر فیہ بالدرہم، ثم مشائخ لم یحققوا الخلاف وقالوا ان الماء المستعمل طاہر غیر طہور وعند محمد رح ویراعی ذا فعی رح وعند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح نجس۔ والدلیل علی نجاسۃ الماء المستعمل ہو حدیث ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال لایبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ۔ رواہ ابوداؤد۔ وجہ استدلال یہ کہ اس پر اجماع ہے کہ ماء کثیر کالبحر وغیرہ میں اغتسال جائز ہے اگر مقدار قلیل جنبی کے غسل کرنے سے ناپاک نہ ہوتا۔ لم یکن للنہی معنیً۔ لہٰذا ناپاک ہونا ثابت ہوا۔ نیز ماء مستعمل کو طبیعت سلیمہ خبیث سمجھتی ہے فکان محرماً لقولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث والحرمۃ للاحترام۔ دلیل النجاسۃ، نیز اس پر امت کا اجماع ہے کہ جس مسافر کے پاس بقدر وضو پانی ہے لیکن اگر اس کو استعمال کرے تو پیاسے ہونے کا خوف ہے تو اس کے لئے تیمم جائز۔ اگر پانی بعد الاستعمال طاہر رہتا تو تیمم مباح نہ ہوتا بلکہ اس پانی سے وضو کرکے مستعمل پانی کو برتن میں استعمال وشرب کیلئے رکھ سکتا۔ ولم یقل بہ احد۔ ہذا کلہ بعینہ فی بذل المجہود ص۴۵ والماء المستعمل لایکون مستعملاً الا باحد الامرین، اما بازالۃ الحدث او باقامۃ القربۃ۔ ہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ وعند محمد رح لایصیر مستعملاً الا باقامۃ القربۃ وعند زفر رح والشافعی رح لایصیر مستعملاً الا بازالۃ الحدث۔ کما فی البذل ج۱ ص۴۶۔ والفتوی علی ان الماء المستعمل طاہر فی مذہب ابی حنیفۃ رح

الفصل الثانی

فی حدیث ابن عمر رض اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ بذل المجہود ص۴۳ ج۱ میں ہے کہ قام الاجماع علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ الثلثۃ بالنجاسۃ یتنجس قلیلاً کان او کثیراً جاریاً او غیر جار۔ ہکذا نقل الاجماع فی کتب الاحناف۔ والنووی ایضاً نقل الاجماع فی شرح المہذب

بحث الاختلاف فی نجاسۃ الماء المستعمل والقول الفنی بہ ۱۲

بحث الاختلاف فی الماء المستعمل وحدیث لایبولن احدکم فی الماء الدائم ۱۲

عن جماعۃ العلماء۔ کذا فی الفتح۔ اَب امام مالکؒ وداؤد ظاہریؒ وسعید بن المسیب وحسن بصریؒ وابن عباس رضؓ وابو ہریرۃ رضؓ کے نزدیک پانی کے ساتھ نجاست ملنے سے اگر رنگ وبو ومزہ تین اوصاف میں سے کسی وصف میں تغیر نہیں آیا تو وہ پانی ملاقات نجاست کے باوجود ناپاک نہ ہوگا اگرچہ پانی کم ہو تو نجاست دار و مدار تغیر احد اوصاف الثلثہ ہے قلت وکثرت پر مدار نہیں۔ لحدیث ابی سعید الخدری رضؓ فی حدیث بئر بضاعۃ انہ علیہ السلام قال انّ الماء طہور لا ینجسہ شیئ، رواہ ابوداؤد، والترمذی واحمد والنسائی۔ وفی روایۃ ابن ماجۃ مالم یتغیر احد اوصافہ الثلثۃ اَب حدیث ابوداؤد وترمذی کے ساتھ ابن ماجہ کی قید مالم یتغیر احد اوصاف الثلثۃ کو ملانے سے امام مالکؒ کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ نیز قولہ تعالٰی وانزلنا من السماء ماءً طہورًا۔ اور تغیر احد اوصاف الثلثۃ کے قید حدیث میں ہے۔ اور امام اعظم ابی حنیفہ رحؒ وشافعی رحؒ واحمد رحؒ واسحٰق رحؒ ومجاہد رحؒ وابن عمر رضؓ کے نزدیک ملاقات نجاست سے ماء قلیل ناپاک ہوجاتا ہے اگرچہ تغیر احد الاوصاف نہ ہو۔ اور ماء کثیر ناپاک نہ ہوگا۔ اَب بعد التغیر ناپاک ہونا تو اجماعی مسئلہ تھا لیکن امام اعظمؒ وشافعیؒ واحمدؒ وغیرہ نے نجاست کا دار و مدار قلت وکثرت ماء کو قرار دیا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام لا یبولنّ احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ بول سے اس ماء دائم میں تغیر نہیں آئے گا تاہم جو منع کیا گیا معلوم ہوا کہ تغیر پر مدار نجاست نہیں۔ نیز قولہ علیہ السلام اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدہ ثلاثًا قبل ان یدخلہا الاناء۔ الحدیث۔ یہاں بھی برتن کے پانی میں ہاتھ داخل کرنے سے وہ پانی متغیر نہ ہوگا۔ تاہم یہاں قلۃ الماء کی بنا پر منع وارد ہے۔ نیز قولہ علیہ السلام طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبعًا۔ یہاں بھی پانی متغیر نہیں ہوتا ہے۔ صرف قلت کی وجہ سے منع کیا گیا۔ کما فی احکام القرآن للجصاص رحؒ۔ اس قسم کی کثیر احادیث دعوٰی مذکور پر شاہد ہیں۔

الجواب:۔ امام مالکؒ ودیگر علماء نے جو دلیل اوّل میں حدیث بئر بضاعۃ انّ الماء طہور لا ینجسہ شیئ کو لائے جواب یہ کہ حضرت شاہ انور صاحبؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ انہ خلق الماء طہورا ای من شان الماء ان یکون طاہرًا بنفسہ ومطہرًا لغیرہ لان کلّ فرد من افراد الماء فہو طاہر وطہور۔ جیسا کہ قولہ تعالٰی انّ الانسان لظلوم کفار۔ وانّ الانسان لکفور مبین۔ یعنی ظلم وکفر انسان کی شان تو ہے لیکن ہر ہر فرد ظالم وکافر نہیں ایسے ہی یہاں بھی یہی مراد ہے کہ پانی طبعًا طاہر ومطہر کی شان میں پیدا تو کیا گیا اگرچہ ورود نجاست واختلاط نجاست سے کبھی ناپاک ہوجاتا ہے۔ لان تنجس الماء باختلاط النجاسۃ امر حادث وہو لا ینافی طہارۃ اصل الماء وطہوریتہ بطبعہ۔ کما فی التعلیق اَب امام مالکؒ نے جو فرمایا کہ وقوع نجاست کے باوجود پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے یہ قول اس حدیث سے ثابت نہ ہوا۔ طحاویؒ نے جواب دیا کہ اس حدیث بئر بضاعۃ میں مالکؒ کے لئے حجت نہیں۔ کیونکہ اس بئر بضاعۃ سے باغات کی طرف راستہ ونالی جاری لہٰذا اس کنواں میں پانی نہیں ٹھہرتا تھا فکان حکم مائہا کحکم ماء الانہار۔ اَب ایسے ہی جہاں بھی ماء جاری ہو وقوع نجاست سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ بئر بضاعۃ کا پانی بھی جاری پانی ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لا ینجسہ کا حکم دیا لہٰذا یہ ماء جاری کے حکم میں ہے نہ مطلق ماء کے اور اسی جریان ماء کا تاریخی واقعہ امام التواریخ حضرت واقدی رحؒ سے منقول ہے۔ لیکن اشکال کیا گیا کہ واقدی تو ضعیف راوی ہے جواب یہ کہ فن حدیث میں اگرچہ کچھ ضعف ہو لیکن فن تاریخ میں وہ امام مانا جاتا تھا۔ یہاں بھی تو تاریخی واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ کنواں باغات کے اندر تھے اور نالی جاری تھی۔ چنانچہ وفی کتاب الاستیذان من صحیح البخاری روایۃ تدلّ علی کونہا بیوبستان۔ کما فی فتح الملہم عن فتح الباری ج۱ ص۲۹۔

نیز طحاوی نے کہا کہ احادیث میں جس قدر گندگی و نجاست کے وقوع فی البیر البضاعۃ کا ذکر ہے اس سے یقیناً پانی میں وہ تغیر احد الاوصاف آنا چاہیے جس تغیر کے بعد بالاتفاق پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا لا ینجسہ کا حکم منطبق نہیں ہوگا اس لئے یہی کہا جاوے گا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے جو سوال کیا گیا انتوضأ من بیر بضاعۃ، الحدیث۔ اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو جواب دیا یہ سوال و جواب کنواں سے نجاست نکالنے کے بعد ہے فقولہ علیہ السلام الماء لا ینجسہ شیء لیس ہو علی حال کون النجاسۃ فیہا بل ہذا القول علی حال عدم النجاسۃ فیہا۔ اب معنے یہ ہوا کہ وہ کنواں بعد اخراج النجاسۃ بھی نجس ہو کر باقی نہیں رہے گا یہ مطلب نہیں کہ بحالت نجاست بھی وہ ناپاک نہ ہوگا۔ کما فی قولہ علیہ السلام الارض لا تنجس ای ان الارض لا تبقی نجسۃ اذا زالت النجاسۃ منہا یہ مطلب نہیں کہ بحالت نجاست بھی زمین ناپاک نہیں۔ اگر بحالت نجاست ناپاک نہ ہونا مراد ہوتا تو اعرابی کے پیشاب کے بعد پانی ڈال کر پاک کرنے کا حکم کیوں دیا۔ کما جاء فی الحدیث مفصلاً۔ امام ابو نصر بغدادیؒ نے کہا کہ بیر بضاعۃ سے بکثرت پانی کھینچا جاتا تھا کہ تمام نجاسات اس سے نکل جاتی تھی تاہم صحابہ کرام نے وقوع نجاست کی بنا پر جو وہم و شک کیا اس کو دفع کرنے کیلئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الماء طہور لا ینجسہ شیء تو غرض دفع وہم ہے یہ مطلب نہیں کہ وقوع نجاست کے باوجود ناپاک نہ ہوگا۔ نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے کہا کہ کسی کو یہ گمان و وہم ہو سکتا ہے کہ کنواں میں کوئی چوہا وغیرہ واقع ہو تو اس چوہا کے مجاور پانی ناپاک ہے۔ پھر اس مجاور پانی سے جو پانی مجاور ہے وہ مار ثانی بھی نجس ہے ایسے ہی اس مار ثانی سے جو مار ثالث مجاور ہو وہ بھی ناپاک۔ ہمچنیں مسلسل، اب متعدد دلو نکالنے سے کنواں پاک نہ ہوگا۔ بلکہ تمام پانی بلکہ کیچڑ وغیرہ بھی نکال کر کنواں کی دیوار بھی دھونا پڑے گی اس وہم کے دفعیہ کیلئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا ینجسہ شیء، اے پانی جو فی حد ذاتہ پاک ہے وہ کسی نجاست کے مجاورت سے عین نجس نہیں ہوگا۔ اب اس چوہے کو نکالنے کے بعد حکم النجاسۃ انما لحق المار الذی جاور الفارۃ دون ما جاور ہذا المار وان الفارۃ لم تجعلہ بمنزلۃ اعیان النجاسۃ فلذلک حکمنا بتطہیر بعض مار البیر۔ باقی اس حدیث میں حلول نجاست کے بعد اس پانی کے استعمال کا حکم و اجازت دینا نہیں ہے ولم یقل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء اذا وقعت فیہ نجاسۃ فاستعملوہ والحال ان کلا منافی جواز استعمال الماء بعد وقوع النجاسۃ۔ اور صاحب بذل نے علماء سے مار بیر بضاعۃ کے جریان و عدم بقاء نجاست کی یہ صورت نقل کیا ہے کہ سیلاب اس میں نجاسات ڈالتے تھے پھر نکالتے تھے۔ یلقی فیہا السیل تلک النجاسات۔ ثم یخرج منہا فلیس فیہ حجۃ لاحد من المالکیۃ والشافعیۃ لانہ حکم الطہارۃ بعد خروج النجاسات۔ کما مرّ۔ ولانہ یزید علی القلتین۔ نیز ابن ہمام نے کہا قولہ علیہ السلام الماء طہور میں الف لام عہدی ہے کہ خاص اس بیر بضاعۃ کے متعلق جریان مار یا خروج نجاست کی بنا پر طہور کے حکم دیا۔ اس سے قاعدہ کلیہ جو تمام پانی پر علی الاطلاق جاری ہو کیسے نکالا جاوے گا۔ نیز حدیث بیر بضاعۃ مضطرب السند ہے۔ فقال بعضہم عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع وقال بعضہم عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع۔ وفی روایۃ عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع وعبد اللہ بن عبد اللہ بن رافع۔ ہذا کلہ، فی فتح الملہم و بذل المجہود و تعلیق الصبیح والعرف والبیہقی ص۲۵۷ ج۱

البحث الثانی۔ احناف و شوافع و حنابلہ تو اس پر متفق تھے کہ مدار نجاست قلت و کثرت پر بھی ہے لیکن پھر قلت و کثرت کی تعیین میں اختلاف ہے کہ بقول امام ترمذیؒ و شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شیء ای قلتین و اس سے زائد ماء کثیر ہے اور قلتین سے جو کم ہے وہ ماء قلیل ہے بدلیل حدیث ابن عمرؓ

انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ وفی روایۃ اخری لا ینجس۔ اور شیخ الاسلام علامہ عثمانی رح نے فتح الملہم ص۱۴۴ ج۱ میں امام اعظم رح وابو یوسف رح ومحمد رح کے مذہب شمس الائمہ سرخسی رح کے مبسوط اور ابوبکر رازی کے احکام القرآن اور امام ابوالحسن کرخی رح کے مختصر اور معراج الدرایہ اور شرح الجمع اور مجتبیٰ و دیگر مشائخ کرام وکتب فقہ سے یہی نقل کیا کہ اس میں مبتلیٰ بہ کے ظن غالب کا اعتبار ہے۔ کما فی ظاہر الروایۃ ان الامام فوضہ الی رأی المبتلیٰ بہ بان کل ما یتیقنا فیہ جزء من النجاسۃ او غلب علی الظن ذلک لا یجوز الوضوء بہ سواء کان جاریا اولا۔ لان الماء الجاری اور ماء البحر لو وقعت فیہ نجاسۃ لم یجز استعمال الماء الذی فیہ النجاسۃ۔ لقولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث، والنجاسات لا محالۃ من الخبائث۔ وقال تعالیٰ فی الخمر، رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ، حق تعالیٰ جو ان اشیاء کو حرام کیا ہے وہ عام ہے خواہ پانی سے الگ ہو یا مختلط مع الماء ہو۔ اب جس پانی میں اس قسم کی نجاسات ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو اس پانی کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ اب یہ مسئلہ مبتلیٰ بہ تحری کرکے قلت وکثرت میں جس کو بھی معین کرے وہی معتبر ہونا اس سے ثابت ہے کہ اشتباہ قبلہ کے وقت بھی تو تحری کرکے تعیین کی جاتی ہے۔ وکذا یتحری فی الماء الذی وجد فی الصحراء انہ نجس ام لا۔ کذا یتحری عند نکاح المرأۃ ہل ہی مسلمۃ ام لا۔ ولہ نظائر کثیرۃ فی کل منہا یجری حکم التحری۔ پھر رکن الاسلام ابوالفضل عبدالرحمٰن الکرمانی نے کہا کہ اس کثیر کی تحدید وتعیین میں مشائخ احناف کے اندر اختلاف ہے۔ بعض نے تکدر سے معین کیا کہ ایک جانب مکدر کرنے سے اگر جانب آخر بھی مکدر ہو تو قلیل ہے ورنہ کثیر۔ کما ہو منقول عن صاحب النہایہ۔ وعند ابی حفص الکبیر تحد بالصبغ ای اگر ایک جانب میں رنگ ڈالنے سے جانب آخر رنگین ہوا تو قلیل ورنہ کثیر۔ ومنہم من قدر بثمان فی ثمان وبہ اخذ محمد بن سلمہ والظاہر عن محمد رح ان الکثیر عشر فی عشر ومنشاہ انہ سئل محمد رح عن جد الحوض فقال مقدار مسجدی ہذا وہو کان واسعا ثمانیا فی ثمان او خارجہ عشرا فی عشر۔ لکن الصحیح کما قالہ ابو عصمہ ان الامام محمد رح رجع الی قول ابی حنیفۃ رح حیث قال امامنا الاعظم رح لا اوقت فیہ شیئا بل مفوض الی رأی المبتلیٰ بہ وہو الصحیح وبہ اخذ الکرخی رح وہکذا فی اکثر کتب ائمتنا۔ فقال صاحب الفتح ص۱۴۱۔ وثبت بہذہ النقول المعتبرۃ عن مشائخنا المتقدمین ان مذہب امامنا الاعظم رح وابی یوسف رح ومحمد رح وہو عدم التوقیت بل التفویض الی رأی المبتلیٰ بہ۔

الجواب:۔ امام شافعی واحمد رح نے جو حدیث قلتین کو ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں متعدد طریقے سے اضطراب ہے چنانچہ اس کا مدار جو ولید بن کثیر پر ہے فقیل عن ولید بن کثیر عن محمد بن جعفر۔ وقیل عن ولید عن محمد بن عباد بن جعفر۔ یہ تو سنداً ایک اضطراب ہوا۔ دوسرا اضطراب یہ کہ قیل عنہ عن عبیداللہ بن عمر رض وقیل عنہ عن عبداللہ ابن عمر۔ نیز یہ باعتبار متن حدیث کے بھی اضطراب ہے۔ کما روی اذا کان الماء قلتین وفی روایۃ قدر قلتین او ثلث لم ینجس۔ کما فی روایۃ احمد والدارقطنی۔ وفی الدارقطنی اذا بلغ الماء قلۃ۔ وایضا فی روایۃ الدارقطنی بلفظ اربعین قلۃ۔ پھر قلہ کے معنے میں اضطراب ہے بمعنی مٹکا وقامت انسان وراس الجبل وما یحمل البعیر وغیر ذلک۔ پھر مقدار میں بھی اضطراب ہے کہ بڑا قلہ مراد ہے۔ یا چھوٹا قلہ۔ پھر بعض روایت میں قلہ ہے اور بعض میں عرب ہے وبعض میں دلو ہے وبعض میں فرقان ہے۔ پھر رفعاً ووقفاً بھی اضطراب ہے کہ بعض نے مرفوعاً نقل کیا کما قالہ ابن القیم رح۔ اور بعض نے ابن عمر رض پر موقوفاً نقل کیا۔ یہ حدیث ابوداؤد میں بھی دو سند سے نقل کیا ایک میں ولید بن کثیر راوی ہے۔ جس کو امام ساجی وغیرہ نے "ابا ہنی" کہا ہذہ النسبۃ الی جماعۃ من الخوارج۔ اور دوسری حدیث کے سند میں محمد بن اسحٰق راوی ہے جسکے متعلق بالتفصیل گذر چکا کہ قال مالک رح انہ دجال وقیل کذاب وغیرذلک

بحث حدیث القلتین ۱۲

ولم یعمل بہذا الحدیث فی الحجاز والعراق والشام والیمن۔ فلو کانت سنۃ ما اختفی علیہم۔ کما فی العرف عن انشاہ الانور رح۔ وقال ابن عبد البر فی التمہید ما ذہب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف من جہۃ النظر غیر ثابت من جہۃ الاثر لانہ حدیث تکلم فیہ جماعۃ من اہل العلم کما فی الاستذکار حدیث القلتین حدیث معلول رواہ اسماعیل القاضی وتکلم فیہ وان القلتین لم یوقف علی حقیقتہ مبلغہما فی اثر ثابت ولا اجماع۔ وفی التقریر المطبوع للترمذی عن شیخ الہند قدس سرہ ان اکثر الشوافع ایضا ترکوا ہذا الحدیث وقالوا ہذا الحدیث لیس بقابل للاحتجاج۔ وقال ابن القیم رح ان ابن تیمیہ اسقط حدیث القلتین۔ ونقلہ صاحب البحر ایضا وفی العینی ج۱ ص۹۳۶، قال الامام الناقدین علی بن المدینی لا یثبت ہذا الحدیث عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم وکفی بہ قدوۃ فی ہذا الباب۔ وفی العینی قال ابو داود لا یکاد یصح لواحد من الفریقین حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تقدیر الماء وتحدیدہ۔ وقال صاحب البدائع ولہذا رجح اصحابنا الحنفیۃ فی التقدیر الی رائی المبتلی بہ الذی ہو دلیل حسی۔ حدیث قلتین میں جو دو قلہ کا ذکر ہے وہ تعیین وتحدید کے طور پر نہیں بلکہ تقریب وتخمین کے طور پر ہے۔ کما تدل علیہ الروایۃ الصحیحۃ۔ قلتین او ثلاثا۔ لہذا اس حدیث کو حد فاصل نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حضرت شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ جو پانی برتن وغیرہ میں ہو اس کی حفاظت تو ممکن ہے اور جو معاون وغیرہ میں ہے اس کی حفاظت مشکل ہے۔ اب جواب سنئے کہ یہاں قلتین کہکر اس کثرت ماء سے کنایہ ہے کہ حدود ظروف سے نکل کر حدود معاون میں پہونچا ہو۔ التی یستحیل صیانتہا وحفاظتہا عن النجاسات۔ وقریب من ہذا الجواب ماذکرہ السمعانی رح عن ابی یوسف رح قال سألنی الامام ابو حنیفۃ رح عن قولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین فقلت لہ اقوالا لکن الامام لم یرض بہا فقلت ما معناہ یرحمک اللہ فقال معناہ اذا کان جاریا ای کثیرا قال ابو یوسف رح فقبلت رأسہ وبکیت من الفرح۔ وقال الکردری معنی ہذا الحدیث علی توجیہ امامنا الاعظم رح اذا بلغ الماء ای من جریانہ من قلۃ الی قلۃ۔ کما فی فتح الملہم ج۱ ص۴۴۳ ابن قتیبہ رح سے منقول ہے کہ طہارۃ چونکہ علو الدین ای صلوٰۃ کی موقوف علیہ وشرط ہے تو طہارت کا معاملہ بہت ہی اہم ہوا۔ لہذا یہ حدیث عام شائع ذائع ہو کر ابن عمر رض کے اجلہ تلامذہ مجاہد، نافع، وایوب وسالم وسعید وعلمائے مدینہ وبصرہ وشام وکوفہ سب سے منقول ہونا چاہئے تھا لیکن ایسا نہیں ہوا۔ امام غزالی رح نے فرمایا کہ کاش امام شافعی رح اس حدیث کو چھوڑ کر مالک رح کا مذہب اختیار کرتے کیونکہ اس حدیث پر عمل کرنا بہت ہی دشوار ہے۔ خاصکر مکہ مکرمہ ومدینہ منورہ میں، اذ لا یکثر فیہما المیاہ الجاریہ ولا الراکدہ۔ اور ہمیشہ حفظ الماء عن النجاسات بھی مشکل معاملہ ہے۔ نیز حدیث قلتین خبر واحد ہے جو اجماع صحابہ کے مخالف وارد ہوتی ہے فلا یستدل بہ۔ وبیانہ ان ابن عباس رض وابن الزبیر رض افتیا فی زمزم وقع فی بئر زمزم نبرح الماء کلہ، والحال انہ لم یظہر اثرہ فی الماء وکان الماء اکثر من قلتین وذلک بمحضر من الصحابہ رضی اللہ عنہم ولم ینکر علیہما احد منہم فکان اجماعا من الصحابہ وخبر الواحد اذا ورد مخالفا للاجماع یرد کذا فی العینی ص۹۳۶ وواقعہ وقوع الزنجی موجودۃ فی الطحاوی بالاسناد مفصلا۔ نیز امام طحاوی رح نے نقل کیا کہ حضرت علی رض وشعبی وابراہیم وحماد بن ابی سلیمان ودیگر صحابہ وتابعین کنواں میں وقوع نجاسات سے نجس ہونیکے حکم دیئے ہیں۔ قلتین کے برابر ہو کر کثیر یا کم ہو کر قلیل ہونے کے اعتبار سے بالکل نہیں کیا بلکہ ماء دائم و غیر جاری اور ماء جاری ہونے کی رعایت کئے ہیں۔ وقال الطحاوی رح وانما لم نقل بہ لان مقدار القلتین لم یثبت کما فی الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی۔

وقد اختلف فی تفسیر القلتین اختلافا شدیدا فقدر نا نجس قرب و بارتع و بارتع و ستین رطلا۔ و بالجرتین مطلقا بقید الکبیر۔ فظهر بذلک جهالة مقدار القلتین فتعذر العمل بهذا الحدیث۔ اگر اشکال کیا جاوے کہ قلہ سے قلہ ہجر مراد ہے ہجر جگہ کا نام ہے کما قال الشافعی رح اخبرنی مسلم بن خالد عن ابن جریج باسناد لایحضرنی اذا کان المار الخ قال من قلال ہجر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ شافعی رح کے اسناد میں شافعی کو جس راوی کے نام یاد نہیں وہ تو مجہول الحال والعین رہا۔ نیز قلال ہجر میں بھی تو قلہ بڑا چھوٹا ہے فالمقدار مجہول۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والعینی ص۹۳۵ ج۱ والبذل وغیرہ۔

وفی حدیث ابی ہریرة رض افنتوضأ بماء البحر، اس سوال کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ پانی اصلی حالت پر باقی نہیں رہا بلکہ رنگ و مزہ کے اعتبار سے متغیر ہوگیا تو شاید اس سے وضو جائز نہ ہو۔ اس وہم کی بنا پر سوال کئے ہیں کیونکہ سوال شیرین پانی کے متعلق نہیں فان الغالب فی اطلاق البحر ہو الملح۔ نیز چونکہ دریائی جانور اسی دریا میں مرتا رہتا ہے اور میتہ تو نجس ہے اس لئے سوال کیا۔ یا چونکہ دریا میں چاروں طرف کی نجاسات ہمیشہ واقع ہوتی رہتی ہے شاید پانی قابل استعمال نہ ہو اس لئے سوال کیا۔ یا بعض حدیث میں ہے کہ ان تحت البحر نارا فمار البحر مختلط باثر الغضب فلذا سئل عنہ ویدل علیہ صراحة ماروی فی الملل والنحل لابن حزم الاندلسی رح قبیل لعلی رض ان فلان الیہودی یقول ان جہنم فی البحر قال علی رض ماراہ الا ان صدق۔ فمن ہذا الاثر اختلاط مار البحر باثر الغضب ظاہر۔ بعض نے کہا کہ مار البحر دراصل طوفان نوح علیہ السلام کا بقیہ پانی ہے۔ اب بھی آثار غضب میں سے ہوا۔

ھو الطھور ماءہ :۔ یہاں مبتدا و خبر دونوں معرفہ ہونے کے باوجود حصر مراد نہیں بلکہ ان کے وہم مذکور کے دفعیہ کیلئے اہتمام شان مراد ہے۔ یا شیخ عبد القاہر جرجانی نے کہا کہ کبھی خبر کو اس لئے معرفہ بنایا جاتا ہے کہ اس سے مبتدا کی عالت کی شناخت ہوتی ہے کما فی قولہ تعالیٰ واولئک ہم المفلحون۔ وفی قول الشاعر ؎

وان قتیل الہوی رجلا ؛ فانی ذلک الرجل۔ یہاں المفلحون اور الرجل کو معرفہ لاکر تعریف و شناخت مبتدا... مراد ہے۔ وہذا الحدیث یدل علی ان مار البحر طاہر و مطہر۔ وہذہ المسئلة اجماعی اجمعت الامة علی ذلک۔ کما فی البذل ص۵۳

والحل میتتہ :۔ اشکال یہ کہ صحابہ رض نے تو صرف مار البحر کے متعلق سوال کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میتۃ البحر کا حکم بھی کیوں بتایا جو سوال میں نہ تھا۔ جواب یہ کہ ملا علی قاری رح نے کہا کہ ان کے سوال سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ مار البحر کے حکم سے ناواقف تھے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قیاس کیا کہ وہ لوگ صید البحر کے حکم حلت سے بھی ناواقف ہونگے۔ کیونکہ آیت میں عموما کہا گیا کہ حرمت علیکم المیتتہ۔ فزاد فی الجواب ارشادا وھدایة۔ اور صاحب مرقاۃ الصعود نے کہا کہ جب ان کے سوال سے معلوم ہوا کہ دریائی سفر میں ان کے پانی ختم ہونے کا اندیشہ ہے تو طعام کے ختم ہونے کا بھی اندیشہ ہوگا اور طعام و شراب دونوں کی طرف انسان محتاج ہے اس لئے الطہور ماؤہ کہہ کر پانی کا بندوبست کرکے الحل میتتہ سے طعام کے انتظام کرنا ہے۔ نیز طہارۃ الماء کے علم تو مستفیض و مشہور ہونیکے باوجود جب انہوں کو معلوم نہیں تو میتۃ البحر کے حلال ہونے کے مسئلے تو مشکل ہے یہ کیسے ان کو معلوم ہوگا۔ جب اظہر و اشہر الامرین سے سائل کو جاہل کو دیکھا تو اخفی الامرین کو بیان کردینا ہی مناسب سمجھا۔ استاذ الزمن شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن رح نے کہا کہ چونکہ دراصل ان کے سوال کا منشا موت الحیوانات فی البحر ہے اتنے مردہ جانوروں کیوجہ سے شاید پانی ناپاک ہوجائے اس لئے سوال کیا تھا افنتوضأ بمار البحر، اب الحل میتتہ سے اس منشا سوال کو دفع کرنا ہے کہ میتۃ البحر تو پاک ہے اس سے پانی ناپاک ہونیکا وہم کیوں کرتے ہو۔ اب شیخ الہند رح نے یہاں الحل کو بمعنے الطاہر لیا کما ثبت الحل بمعنے الطہارۃ فی قصة صفیة بنت حیی زوجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال

بحث وجہ السوال عن مار البحر وذکر الحنفیة فی قولہ ھو الطہور ماؤہ ۱۲

بحث وجہ الجواب الزائد بقولہ الحل میتتہ ۱۲

اذا بلغت مقام الصهباء حلت ای طهرت من الحیض۔ وایضاً فی الدارقطنی کل طعام وشراب وقع فیہ دابۃ لیس لہا دم فمات فہو حلال ای طاہر، چونکہ میتۃ البحر صرف طاہر ہے مطہر نہیں اس لئے احل بمعنی الطاہر سے تعبیر کیا۔

اب حدیث ھذا سے جو حلت میتۃ البحر معلوم ہوئی ..... (اس میں بقول صاحب البذل ائمہ کا یہ اختلاف ہے، کما ہو فی احکام القرآن ص۵۸۳ ج۲ چنانچہ ابن ابی لیلیٰ وبعض فقہاء کے نزدیک لا بأس باکل کل شیٔ فی البحر من الضفدع وحیۃ الماء وغیر ذلک۔ وروی مثلہ عن الثوری ان ما فی البحر کلہ حلال۔ ورواہ عن مجاہد، امام نووی سے صاحب البذل نے شافعی کا مذہب نقل کیا حیث قال النووی وقال اصحابنا ای الشوافع یحرم الضفدع للحدیث فی النہی عن قتلہا قالوا وفیما سوی ذلک ثلثۃ اوجہ۔ الاول لا یحل حیوان البحر۔ والثانی المقاسۃ بحیوان البر ای یحل مالہ نظیر یاکل فی البر دون مالا یوکل۔ نظیرہ فی البر یعنی حلال البر حلال فی البحر وحرام البر حرام فی البحر۔ والقول الثالث للشافعی الذی ہو اصح الاقوال یحل جمیع ما فی البحر حتی کلبہ وخنزیرہ۔ اب جمہور کے نزدیک جو ما فی البحر حلال ہے اس کی دلیل قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ الصید ہہنا المصد بمعنے مفعول ای المصید جس کا شکار کیا گیا۔ اب اس میں سب حیوانات شامل ہیں۔ نیز قولہ علیہ السلام الحل میتتہ۔ اس میں مطلق میتہ کو حلال کہا گیا مچھلی ہو یا غیر۔ نیز حدیث جابر رضہ انہ روی فی جیش الخبط ان البحر القی لہم دابۃ یقال لہا العنبر فاکلوا منہا ثم سألوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ہل معکم منہ شیٔ تطعمونیہ۔ تو عنبر جو مچھلی کے علاوہ جانور ہے اس کی حلت بھی معلوم ہوئی ایسے ہی وغیر ذلک۔

امام اعظم کے نزدیک وبقول ابو اسحٰق فزاری، یہی سفیان ثوری کے بھی قول ہے کہ لا یوکل من حیوان الماء الا السمک۔ ای مچھلی کے علاوہ اور کوئی جانور حلال نہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر۔ اب میتہ کو عام رکھا گیا بڑی ہو یا بحری، کذا لحم الخنزیر بحریا کان او بریا۔ والتقیید بحر الواحد لا یجوز۔ قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث۔ والضفدع والسرطان والحیۃ وغیر ذلک من الخبائث۔ نیز روی عن النبی انہ سئل عن الضفدع یجعل شحمہ فی الدواء فنہی النبی عن قتلہ وذلک نہی عن اکلہ۔ وروی انہ لما سئل عن الضفدع فقال خبیثۃ من الخبائث۔ فثبت تحریم الضفدع کان سائر حیوان الماء سوی السمک بشابہہ لا نعلم کما فی الاحکام والبذل۔

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں احل لکم صید البحر کی آیت لا کر صید بمعنے المفعول کہا جواب یہ کہ بمعنی المفعول کہنا مجازاً ہوگا۔ کیونکہ صید اصل میں مصدر بمعنے فعل الصید ای الاصطیاد ہے لانہ ہو الصید حقیقۃ ولا یجوز العدول عن حقیقۃ اللفظ من غیر دلیل۔ نیز اس کے بعد کی دلیل آیت میں ہے وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔ اسی آیت کو قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر پر عطف کیا گیا کہ جس سے محرم کیلئے صید البر وصید البحر کا جو اختلاف ہے اس کو بیان کرنا ہے کہ اصطیاد فی البحر ای شکار کرنا دریا میں تو حلال ہے نہ کہ فی البر اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں احل میتتہ کی حدیث لایا جواب یہ کہ اس میں جو سعید بن مسلمہ راوی ہے، ابو بکر جصاص نے کہا کہ وہ مجہول لا یقطع بروایتہ وقد خولف فی ہذا الاسناد کما فصلہ صاحب احکام القرآن والبذل، لابسعۃ المقام۔ نیز اگرچہ احل میتتہ سے عام معلوم ہوا لیکن قولہ علیہ السلام احلت لنا میتتان السمک والجراد۔ تو مطلق میتہ میں سے صرف ان دو کو خاص کر دیا گیا۔ کما فی الاحکام والبذل۔

اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں عنبر کا واقعہ لا کر کہا کہ وہ غیر سمک ہے جواب یہ کہ ان جماعۃ قد رووا ہذا الحدیث وذکروا فیہ ان البحر القی لہم حوتا یقال لہ العنبر۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ عنبر بھی مچھلی کی ایک قسم ہے جو بالاتفاق حلال ہے۔ پھر حنفیہ نے مچھلی میں سے اس کو حلال بتایا کہ جو غیر طافی ہو لقولہ علیہ السلام ما مات فطفا فلا تاکلوا ہے کما فی البذل واحکام القرآن والعرف وغیرہ۔ چنانچہ طافی وہ ہے جو خود بخود مر کر پانی پر بہہ رہی ہو۔

بحث اکل ما فی البحر ۱۲

وفی حدیث ابی زید عن ابن مسعود رضہ انہ علیہ السلام قال تمرۃ طیبۃ وماء طہور۔ عینی ص۹۴ ج۱ میں ہے کہ نبیذ وہ شراب جو تمر و زبیب و عسل و حنطہ، شعیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہے کما قالہ ابن الاثیر۔ نبیذ تمر کے متعلق جو ائمہ کا اختلاف ہے اس کی تین صورت ہے۔ اوّل یہ کہ خرما ڈالنے کے بعد نبیذ میں سکر آوے تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں۔ اور اگر خرما ڈالنے کے بعد شیرینی نہ آوے تو اس سے بالاتفاق وضو جائز ہے۔ اور اگر حلاوت تو آئی ہے لیکن سکر نہ آیا تو اس میں اختلاف ہے۔ کما فی العینی ص۹۴۸ وہو ان یلقی فی الماشئ من التمر لتخرج حلاوتہا ففیہ الخلاف۔ ہکذا ذکر ابن مسعود رضہ فی تفسیر النبیذ الذی توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ۔ فقال تمرات القیتہا فی الماء لان من عادۃ العرب انہا تطرح التمر فی الماء لیحلو فاذا دام رقیقاً حلواً توضأ بہ۔ چنانچہ بقول علامہ عینی رح وصاحب البدل وغیرہما۔ امام ابو یوسف رح و مالک رح و شافعی رح و احمد رح کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں اگر پانی نہیں ہے تو تیمم کرے گا۔ لقولہ تعالیٰ وَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا۔ یہاں مطلقاً پانی نہ ملنے پر تیمم کا حکم ہے بوقت وجود نبیذ بھی مطلق ماء تو نہیں۔ لہٰذا تیمم کرنا چاہئے۔ نیز فی البیہقی ص۵ عن عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام قال کل شراب اسکر فہو حرام۔ جب شراب مسکر حرام ہے وضو کیسے جائز ہوگا۔ لیکن بقول عینی فی ص۹۴۸ وصاحب العرف، امام اعظم رح و اوزاعی و حسن بصری رح و عکرمہ و اسحاق و ابن عباس رضہ و علی رضہ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو جائز ہے۔ لحدیث ابن مسعود رضہ انہ علیہ السلام قال لہ لیلۃ الجن ما فی اداوتک قال نبیذ قال علیہ السلام تمرۃ طیبۃ وماء طہور۔ زاد فی المصابیح وتوضأ منہ۔ وزاد احمد والترمذی فتوضأ منہ۔ قال ابن الہمام ثم توضأ واقام الصلوٰۃ۔ رواہ ابن ابی شیبۃ۔ وفی البیہقی ص۹ ج۱ فتوضأ۔ اب تمرۃ طیبۃ وماء طہور کہہ کر وضو کرنا بلکہ نماز پڑھنا بھی ثابت ہوا۔ اب ابن مسعود رضہ کی وضوا بالنبیذ کی حدیث پر متعدد اعتراض ہیں۔ **اعتراض اوّل**:۔ ابو زید جو ابن مسعود رضہ سے روایت کرتے ہیں وہ ابو زید مجہول راوی ہے۔ اب حدیث قابل استدلال نہیں۔ کما قالہ الترمذی و ہو رجل مجہول لا یعرف لہ روایۃ غیر ہذا الحدیث۔ جواب یہ کہ ابن عربی نے شرح ترمذی میں کہا کہ ابو زید عمرو بن حریث کے مولیٰ ہے اسی ابو زید سے ابو فزارہ راشد بن کیسان اور ابو روق دو راوی نے روایت کیا وہذا یخرج عن حد الجہالۃ، کما فی العینی ص۹ ج۲ و فی البدائع و ابو زید من زیاد التابعین۔ نیز عینی شرح بخاری ص۹۴۹ اور بذل المجہود ص۵۴ ج۱ میں ہے کہ ابن مسعود رضہ سے روایت کرنے والا صرف ابو زید تو نہیں بلکہ اور بھی چھ راویوں نے ابن مسعود رضہ سے روایت کیا۔ یعنے ابو رافع نے بھی ابن مسعود رضہ سے روایت کیا کما ہو عند الطحاوی والحاکم۔ اور ایسا ہی رباح ابو علی نے بھی روایت کیا۔ کما ہو عند الطبرانی فی الاوسط۔ اور عبد اللہ ابن عمر رضہ کما ہو عند ابی موسیٰ الاصبہانی فی کتاب الصحابۃ۔ اور عمرو البکائی نے بھی روایت کیا کما ہو عند ابی احمد بسند صحیح۔ اور ابو عبیدہ بن عبد اللہ اور ابو الاحوص وحدہما، عند محمد بن عیسیٰ المدائنی۔ و عبد اللہ بن مسلمہ کما ہو عند الحافظ ابی الحسن بن المظفر، اور قابوس بن ابی ظبیان عن ابیہ کما ہو عند ابن المظفر ایضاً بسند لا باس بہ اور عبد اللہ بن عمرو بن الغیلان الثقفی، کما ہو عند الاسماعیلی فی جمعہ۔ اور عبد اللہ بن عباس عند ابن ماجہ، والطحاوی۔ اور ابو وائل شقیق بن سلمہ، کما ہو عند الدارقطنی۔ اور ابن عبد اللہ، و ابو عثمان بن سنہ، کما ہو عند ابی حفص بن شاہین بطریق جید۔ اور ابو عثمان النہدی کما ہو عند الدروقی فی مسندہ بطریق لا باس بہ

اعتراض دوم:۔ یہ کہ ابو فزارہ جسنے ابو زید سے روایت کیا اس ابو فزارہ میں تردد ہے کہ وہ راشد بن کیسان ہے یا غیر جواب یہ کہ حافظ ابن حجر رح و دیگر محققین نے کہا کہ بان ابا فزارۃ الذی یروی عن ابی زید عن ابن

بحث الاختلاف فی وضوء النبیذ مع تعیین محل النزاع ۱۲

بحث الاعتراض علی السنۃ فی حدیث وضوء النبیذ مع ذکر الاجوبۃ ۱۲

ابن مسعود رضؓ ہو راشد بن کیسان فارتفع التردد منہ۔ اسی ابو فزارہ کے متعلق یحییٰ بن معین نے کہا کہ ہو ثقۃ وقال ابو حاتم صالح وقال الدارقطنی ثقۃ لیس ولم ارلہ فی کتب اہل النقل ذکرا بسوء۔ وقال ابن حبان رضؓ مستقیم الحدیث۔ اور احمد نے جو ابو فزارہ کو مجہول کہا اسپر ابن الہادی نے کہا کہ ھذا النقل عن احمد غلط من بعض الرواۃ عنہ۔ نیز جس ابو فزارہ سے شریک وثوری وجراح وقاضی ابوبکر وا سرائیل وقیس جیسے چھ ثقات نے روایت کیا وہ مجہول نہیں ہو سکتا۔

اعتراض سوم یہ کہ ابو فزارہ راوی کوفہ میں نباذای نبیذ بنانے والا تھا، جواب یہ کہ یہ ثابت نہیں کہ ابو فزارہ نباذ تھے بلکہ ان کے شیخ ابو زید نباذ تھے کما نقل الحافظ۔ اگر ابو فزارہ کو تسلیم بھی کیا جاوے کہ وہ یا ان کے شیخ نباذ تھے تو اسمیں تو کوئی خرابی نہیں لانہ یمکن ان یصنع النبیذ مالم یبلغ حد الاسکار ولا طعن فیہ۔

اعتراض چہارم یہ کہ کما فی ابوداؤد عن علقمہ قال قلت لعبد اللہ بن مسعود رضؓ من کان منکم مع النبی صلے اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن، فقال ابن مسعود رضؓ ما کان معہ منا احد۔ وفی روایۃ ہل کنت مع النبی علیہ السلام فقال لیستنی کنت۔ اس قسم کی احادیث سے معلوم ہوا کہ خود ابن مسعود رضؓ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ تھے اب وضو بالنبیذ کیسے ثابت ہوگا۔ جواب یہ کہ جن روایات میں ما کان منا احد وغیرہ ہے مراد یہ کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم جو جنات کے پاس جاکر تبلیغ احکام کیا ابن مسعود رضؓ بالکل اسی جگہ میں حاضر نہ ہوئے ای موضع تعلیم میں نہیں گیا تھے بلکہ میدان میں ایک طرف دائرہ کھینچ کر ان کو بٹھلا دیا تھا۔ کما فی الترمذی فاجلسہ۔ یا اکام المرجان کتاب میں ہے کہ یہ واقعہ چھ مرتبہ ہوا۔ مرۃ فی البقیع الغرقد حضرہا ابن مسعود رضؓ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرتین بمکۃ ومرۃ رابعۃ خارج المدینۃ وحضرہا الزبیر بن العوام۔ اب اگرچہ ہر مرتبہ ابن مسعود رضؓ ساتھ نہ تھے لیکن بقیع الغرقد کے موقع میں حاضر ہونا ثابت ہوا۔ تعجب ہے کہ کس طرح انکار کیا جاوے۔ حالانکہ ذکر الترمذی کون ابن مسعود رضؓ معہ علیہ السلام کما فی روایۃ الترمذی فاخذ النبی علیہ السلام بیدابن مسعود رضؓ حتی خرج بہ الی البطحاء فاجلسہ۔ الحدیث۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح غریب من ھذا الوجہ۔ بعض نے کہا کہ ما کان معہ منا احد کی مراد یہ ہے کہ ما کان منا احد غیری کہ جس سے غرض نفی مشارکۃ و اظہار اختصاص بذلک ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ص ۹۲۹ ج ۱ میں نقل کیا کہ واقعہ لیلۃ الجن دو مرتبہ ہوا۔ اول مرتبہ میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ ابن مسعود رضؓ تھے نہ اور کوئی۔ اور دوسری مرتبہ میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابن مسعود رضؓ تھے کما رواہ ابو حاتم فی تفسیرہ من حدیث ابن جریج۔ یا بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعود حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور بعض سے نفی معلوم ہوتی ہے۔ فالمثبت یقدم ویرجح علی النافی۔ کما فی الاصول۔

اعتراض پنجم:۔ یہ کہ وضو بالنبیذ کی حدیث خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف وارد ہوتی ہے ومن شرط ثبوت خبر الواحد ان لا یخالف الکتاب فاذا خالف لم یثبت۔ جواب یہ کہ کبار صحابہ میں سے ایک جماعت مثلاً علی رضؓ و ابن مسعود رضؓ و ابن عباس رضؓ وغیرہم جب اس وضو بالنبیذ کے قائل ہوئے تو حدیث وردہ مورد الشہرۃ والاستفاضۃ حیث عمل بہ الصحابۃ وتلقوہ بالقبول۔ نیز آیت تیمم میں تو مطلق ماء نہ ملنے سے تیمم کا حکم دیا، بصورت وجدان نبیذ مطلق ماء تو ہے اگرچہ مخلوط بالتمر ہو نفس مخلوط ہونے کی بنا پر تیمم جائز نہ ہوگا وضو کرنا پڑیگا کما فی روایۃ النسائی انہ علیہ السلام توضأ بماء رقیہ اثر العجین۔ پانی میں تو ہمیشہ کیچڑ و پتہ وغیرہ ملا ہوا رہتا ہے چنانچہ سیلاب کا پانی تو بالکل ہی گدلا و تراب آمیز ہوتا ہے کیا اسکو بھی ماء مقید کہہ کر تیمم کیا جاوے گا؟۔

اعتراض ششم یہ کہ بعض نے کہا کہ وضوء بالنبیذ کی حدیث علی تقدیر صحۃ مکی واقعہ ہے اور آیت فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَیَمَّمُوْا، مدنی ہے لہٰذا یہ آیت ناسخ ہے۔ جواب یہ کہ کبار صحابہ نے جو انسداد وحی کے بعد بھی وضوء بالنبیذ کرتے ہوئے جو حدیث پر عمل کیا والحال انہم کانوا اعرف الناس بالناسخ والمنسوخ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منسوخ نہیں ورنہ علی رضؓ وابن مسعود رضؓ وابن عمر رضؓ وابن عباس رضؓ وغیرہ جیسے صحابۂ کرام کیسے عمل کرتے تھے۔ نیز علامہ عینی نے کہا دعوئ نسخ اس لئے مردود ہے کہ طبرانی و دارقطنی میں روایت ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے مکہ میں نازل ہو کر حضورؐ کو وضوء کی تعلیم دیا کما قال السہیلی الوضوء مکی لکنہ مدنی التلاوۃ۔ اب جس آیت وضوء میں تیمم کا حکم ہے جب وہ مکی ہوئی پھر وضوء بالنبیذ کو منسوخ کہنا ہی باطل و مردود ہے۔ کما فی العینی ج۱ ص۹۴۹۔ ھذا کلہ بعینہ فی العینی و بذل المجہود و تعلیق الصبیح والبیہقی وغیرذلک۔ لیکن یہاں متفرق جگہوں سے ترتیب و تنظیم کے ساتھ جمع کیا گیا۔ اگر آپ کے لئے باعث ملال ہو تو صرف مذاہب و دلائل و جوابات پر اکتفا کریں۔

الجواب:۔ شاید آپ کو معلوم ہوگا کہ ہر بحث کی طرح یہاں بھی فریق مقابل کے دلائل کا جواب دینا ہے جو باقی رہ گیا۔ چنانچہ انہوں نے جو دلیل اوّل میں فان لم تجدوا ماءً فتیمموا، کی آیت لائے اس کا جواب تو اعتراض ششم کے جواب ثانی سے معلوم ہوا کہ آیت میں مطلق مار کے نہ ملنے پر تیمم کا حکم ہے بصورت نبیذ مطلق پانی تو موجود ہے اگرچہ سیلاب کے پانی و صابون و زعفران سے ملے ہوئے پانی کی طرح مخلوط ہو گیا۔ صرف سیلاب وغیرہ کے پانی کیطرح مزہ میں کچھ فرق آیا۔ کیونکہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ سکر نہ آیا ہو۔ کما مر فی محل النزاع۔ جب بصورت نبیذ بھی ماء مطلق موجود ہے تو تیمم کا حکم کسطرح دیا جائے۔ اور دلیل ثانی میں جو کل شراب اسکر فہو حرام، کو لائے جواب یہ کہ نبیذ میں اگر سکر آوے تو اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں اس کو پیش کرنا ہی بیکار ہے۔ نیز جوہر نقی ج۱ ص۱۰۹ میں ہے کہ تحریم میتہ اگر کسی جگہ وارد ہے تو اس سے تحریم اکل میتہ مراد ہے۔ ایسا ہی تحریم المرأۃ سے تحریم الاستمتاع بہا و تحریم المسکر سے تحریم شرب المسکر مراد ہوتا ہے۔ یہاں مسکر کو حرام کہنے سے حرمت شراب مراد ہے فلا یلزم من حرمۃ الشرب حرمۃ غیرہ من الافعال۔ کما فی البذل والعینی وجوہر النقی علی حاشیۃ البیہقی۔

دراصل علامہ عینی نے ص۹۴۸ ج۱ میں ابوبکر رازی کے احکام القرآن سے روایت کیا کہ امام اعظم رحؒ سے اس وضوء بالنبیذ کے مسئلہ میں تین روایات ہیں۔ اوّل یتوضأ بہ ویشترط فیہ النیۃ ولا یتیمم وھذہ ھی المشہورۃ وقال قاضی خاں ہو القول الاوّل للامام وبہ قال زفر رح۔ دوم روی عن الامام رح الجمع بین الوضوء والتیمم وبہ قال محمد رح۔ سوم نبیذ موجود ہونے کے وقت صرف تیمم کرے گا وضوء نہ کرے۔ روی ہا نوح بن مرہ واسد بن عمرو... والحسن بن زیاد عن الامام وبہ قال ابو یوسف رح ومالک والشافعی واحمد رح قال قاضی خاں ہو الصحیح عن الامام۔ اسی کو طحاوی و اکثر علماء نے اختیار کیا۔ دراصل یہی تیمم کا قول امام کا آخری قول ہے۔ اسی کی طرف امام اعظم رحؒ نے رجوع کیا اور اسی پر فتوی بھی ہے کما روی نوح ان ابا حنیفۃ رجع الی ہذا القول۔ پھر خزانہ کتاب میں ہے کہ مختلف قسم کے سائل کی بنا پر امام اعظم رحؒ نے مختلف جواب دیا جو بصورت اقوال مختلفہ وارد ہوا۔ کما انہ سئل مرۃ ان کان الماء غالبا قال الامام یتوضأ۔ وسئل مرۃ ان کانت الحلاوۃ غالبۃ قال یتیمم ولا یتوضأ۔ وسئل مرۃ اذا لم یعلم ایہما الغالب قال الامام یجمع بین الوضوء والتیمم۔ ہذا کلہ بعینہ فی العینی وتعلیق الصبیح۔

وفی حدیث کبشۃ بنت کعب رضؓ انہ علیہ السلام قال انہا لیست بنجس:۔ سور ہرہ کے متعلق امر کے اختلاف ہیں چنانچہ بقول امام ترمذی وصاحب البذل امام شافعی رح واسحق رح وابو یوسف رح کے نزدیک

بحث الاول الطہارۃ للامام فی ماء السئلۃ وجوبہا ۳ بحث سوم الماء

سور ہرہ بلا کراہت طاہر ہے ایسے ہی حاشیہ کنز ص۹ میں عینی سے نقل کیا کہ قال ابو یوسف وسور ہا طاہر لا کراھیۃ فیہ وبہ قالت الثلثۃ ای الشافعی ومالک واحمد رح بدلیل حدیث کبشۃ انّ اباقتادۃ رضا اصغی لہا الاناء حتی شربت۔ اسی اصغائے طہارت سور ثابت ہے۔ نیز اسی حدیث اور آئندہ حدیث جو عائشہ رضا سے ہے دونوں حدیث میں ہے انہ علیہ السلام قال انہا لیست بنجس۔ جب نجس نہیں تو طاہر ہوگا۔ نیز حدیث عائشہ رضا میں ہے کہ انّ عائشۃ اکلت من حیث اکلت الھرۃ، اس سے بھی طاہر ہونا ثابت ہے، روی الحدیثان ابوداؤد۔ لیکن امام اعظم رح کے نزدیک سور ہرہ طاہر مع الکراھۃ ہے۔ کما اخرج الترمذی عن محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ رضا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع مرات واذا ولغت فیہ الھرۃ غسلت مرۃ۔ قال الترمذی ھذا حدیث حسن صحیح۔ یاد رہے کہ یہ حدیث مرفوع بھی ہے اور حسن صحیح بھی کہا گیا۔ واخرج الدارقطنی عن محمد بن سیرین موقوفا علی ابی ھریرۃ رضا فی سور الھرۃ یھراق ویغسل الاناء مرۃ ومرتین۔ وکذالک اخرج روایۃ معمر موقوفا علی ابی ھریرۃ فی الھر یغلی فی الاناء قال اغسلہ مرۃ واھرقہ۔ وفی الدارقطنی عن ابی ھریرۃ رضا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طہور الاناء اذا ولغ فیہ الکلب یغسل سبع مرات والھرۃ مرۃ او مرتین۔ قال ابوبکر ہکذا رواہ ابوعاصم مرفوعا۔ ثم اخرج بروایۃ مسلم عن قرۃ موقوفا علی ابی ہریرۃ رضا فی الھر یغلی فی الاناء قال اغسلہ مرۃ او مرتین۔ وھکذا رُوِی عبد الوارث عن ایوب مرفوعا کذا ابن عون عن محمد ایضا مرفوعا۔ ثم اخرج بروایۃ ابی صالح عن ابی ہریرۃ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل الاناء من الھر کما یغسل من الکلب۔ اب اس قسم کی روایات مرفوعہ وموقوفہ وآثار صحابہ وتابعین سے نجاست ہی ثابت ہوئی۔ اور ان روایات میں بعض اگرچہ علی الانفراد ضعیف ہوں لیکن مجموعہا یتقوی بعضہا ببعض اور اولا جو کچھ روایات ابن سیرین عن ابی ہریرۃ رضا موقوفا منقول ہیں وہ سب دراصل مرفوع یعنی حضور ہی سے منقول ہے کیونکہ طحاوی ص۱۱ میں ہے کہ جب محمد بن سیرین سے پوچھا گیا کہ آپ نے جو ابی ہریرۃ رضا سے نقل کیا وہ... حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے؟ فقال ابن سیرین کل حدیث ابی ہریرۃ رضا یکون عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانما کان یفعل ذلک لان اباہریرۃ رضا لم یکن یحسن ہم الا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب احادیث مذکورہ سے اگر نجاست ہی ثابت ہے لیکن ایسی احادیث بھی فریق مقابل کے دلائل میں گذر چکیں کہ جو صراحۃً طہارت پر دال ہے اس لئے دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرتے ہوئے امام اعظم رح نے فرمایا کہ سور ہرہ طاہر تو ہے لیکن مع الکراہت عملاً وتوفیقاً بین الاحادیث۔ کیا اسی اختلاف کے متعلق فرقہ ظاہریہ اب بھی یہی کہیں گے کہ وہ عامل بالحدیث نہیں ؎

عَدَلَ الطَّوَاھِرُ حَوْلَ قِبْلَۃِ التَّائِہٖ ٭ وَاَبُوْحَنِیْفَۃَ مِنْہُ فِیْ سُوَیْدَائِہٖ

پھر امام اعظم رح نے جو طاہر مع الکراہۃ کہا اس میں دو قول ہیں مکروہ مع الکراہۃ التحریمی۔ کما اختارہ الطحاوی لان سور الہرۃ قد ماسّ اللحم الحرام فالکراہۃ لحرمۃ اللحم۔ والقول الثانی کراہۃ تنزیہ لعدم تحامیہا النجاسۃ ای نجاست نہ بچنے کی بنا پر کراہت ہے۔ وہذا یشیر الی التنزہ کما اختارہ الکرخی رح۔ وفی الدر المختار طاہر للضرورۃ مکروہ تنزیہا فی الاصح ان وجد غیرہ والا لم یکرہ اصلا فالقول لطہارۃ سورہا مع الکراہۃ التنزیہیۃ اعدل الاقوال واوفق للروایات کیونکہ دلائل احناف سے اگرچہ نجاست معلوم ہوتا ہے لیکن علت طواف کیوجہ سے قول بالنجاست میں حرج وتنگی ہوتی ہے والحرج مدفوع اس لئے روایات کو ملا کر یہی کہا گیا کہ طاہر تو ہے لیکن مع الکراہۃ تنزیہی۔ کما فی البذل والتعلیق

الجواب انہوں نے جو دلیل اوّل میں ابوقتادہ کے فعل اصغاء کو ذکر کیا جواب یہ کہ اس کو ابن مندہ نے معلول

بتایا کیونکہ حمیدہ راویہ ایسے ہی کبشہ دونوں مجہول ہیں قال ابن مندہ ولم یعرف لہما غیر ہذا الحدیث۔ وقال ابن مندہ ہذا الحدیث لا یثبت بوجہ من الوجوہ۔ نیز قال صاحب الجوہر النقی ان حدیث ابی قتادہ اسنادہ مضطرب اضطرابا کثیرا قدبین البیہقی بعضہ۔ وقال صاحب الجوہر وفیہ امرأتان مجہولتان۔ نیز ابوقتادہ کا فعل اس حدیث مرفوع کے مقابل نہیں ہوسکتا جسکو ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے۔ اور دلیل ثانی میں جو انہا لیست بنجس کو لائے جواب یہ کہ یہ جملہ جس دو حدیث میں ہے چونکہ ابھی ثابت ہوا کہ دونوں حدیث جہالت راوی وغیرہ کیوجہ سے قابل استدلال نہیں تو یہ جملہ بھی اسی مرتبہ کا ہے۔ نیز اگر بلا کراہت طاہر ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طاہرۃ صاف طور پر کیوں نہیں کہا۔ عنوان کو متغیر کیوں کر دیا کہ نجس نہیں، معلوم ہوا کہ اس کی طہارت میں کچھ فیہ مافیہ ہے۔ اسی کو حنفیہ نے کراہیت سے تعبیر کیا۔ واللہ اعلم۔ نیز چونکہ وہ جملہ روایات غسل سے متعارض ہیں دفع تعارض کیلئے علت طواف کی طرف دیکھتے ہوئے ایک بین بین راستہ اختیار کیا گیا ای طاہر مع الکراہۃ۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں حدیث عائشہ رض کو لائے جواب یہ کہ اس میں ام داؤد راوی مجہول ہے ولم ار تصریحا من احد من المحدثین انہ حکم بصحتہا بل قال صاحب الجوہر النقی وحدیث عائشۃ رض فیہ مجہولۃ وہی ام داؤد ومن صالح کما قال البزار ہذا الحدیث لا یثبت من جہۃ النقل۔ نیز اس میں بھی تو صرف فعل ہے جسمیں یہ احتمال ہے کہ اس خادمہ جو سخت پریشان ہوتی تھی کراہیت کے باوجود اس کی تسلی خاطر کیلئے استعمال کیا ہو۔ کما فی بذل المجہود ج۱ ص۴۹ وتعلیق الصبیح والتعرف وغیرہ۔

وفی حدیث جابر رض أنتوضأ بما افضلت الحمر :۔ سور حمار کما فی العنایہ علی ہامش فتح القدیر ج۱ ص۲۲ شافعی رح کے نزدیک طاہر وطہور ہے لان کل حیوان ینتفع بجلدہ فسورہ طہور عندہ۔ اور امام اعظم رح کے نزدیک کما فی الہدایہ سور حمار نجس ہے ترجیحا لاحادیث الحرمۃ۔ کما ورد انہ علیہ السلام امر منادیا ینادی باکفار القدور التی فیہا لحوم الحمر فانہا رجس۔ رواہ الطحاوی۔ لیکن بقول اکثر مشائخ اخاف کما فی العنایہ ج۱ ص۲۲ سور حمار والبغل مشکوک فیہ ہے۔ بعض نے شک فی الطہارۃ بتایا اور بعض نے شک فی الطہوریۃ کہا ہے۔ اسی شک فی الطہوریۃ کو اصح قرار دیا گیا۔ پھر مشکوک فیہ ہونے کیوجہ تعارض ادلہ ہے چنانچہ احادیث بھی متعارض ہے۔ کما ورد فی الخیبر انہ علیہ السلام قال بالقاء القدور، کما فی روایۃ البخاری انہ علیہ السلام امر منادیا ینادی باکفار ہا فانہا رجس۔ اس سے تو نجس ہونا معلوم ہوا۔ وفی حدیث غالب بن ابجر حیث قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم ہل لک من مال فقال لیس لی مال الا حمیرات لی فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کل من سمین مالک۔ اس سے حلت کے ثبوت ہے ایسے ہی صحابہ میں بھی طہارت ونجاست کے متعلق اختلاف ہے فعن ابن عمر رض نجاستہ وعن ابن عباس رض طہارتہ۔ ایسا ہی نظر وقیاس میں بھی تعارض ہے کہ چونکہ حمار کو مکان کے صحن میں اکثر باندھا جاتا ہے تو مستعمل برتنوں میں منہ ڈالتا ہوگا کہ جس سے سقوط نجاست ثابت ہوگا ورنہ حرج لازم آویگا۔ لیکن ہرہ کی طرح ہر تنگی میں داخل نہیں ہوسکتا۔ اسکے عدم سقوط نجاست ثابت ہوتا ہے۔ ہذا کلہ فی فتح القدیر ص۲۲ اس لئے مشائخ نے کہا کہ مراد شک سے ہو التوقف لتعارض الادلۃ۔ شیخ ابوطاہر الدباس نے کہا کہ مشکوک فیہ ہونے کی عبارت ٹھیک نہیں لانہ لا یجوز کون شیٔ من احکام الشرع مشکوکا فیہ۔ بل ہو اما سور الحمار محتاط فیہ۔ وقال الشیخ سور الحمار طاہر لو نجس فیہ ثوب جازت الصلوٰۃ معہ الا انہ یحتاط فیہ۔ فامر بالجمع بین الوضوء وبین التیمم۔ الجواب :۔ سور کا بلاواسطہ تعلق تو لحوم سے ہے نہ جلد سے کما ہو ظاہر واللحم نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب ای باب الطہارۃ۔ ہذا کلہ فی فتح القدیر والعنایہ والہدایہ وحاشیۃ النسائی۔

وبما افضلت السباع، سور سباع کالاسد والفہد والنمر وغیرہ کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ بقول صاحب فتح القدیر وصاحب التعلیق امام شافعی رح کے نزدیک کلب خنزیر کے علاوہ تمام سباع کا سور پاک ہے لحدیث جابر رض

جواب سور کلب الصید

جواب سور السباع

انہ علیہ السلام سُئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع کلہا۔ وفی روایۃ سُئل عن الحیاض التی بین مکۃ والمدینۃ فقیل انّ الکلاب والسباع ترد علیہا فقال علیہ السلام لہا ما اخذت فی بطونہا ولنا ما بقی شراب وطہور۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک سُور السباع کلہا نجس کما فی حدیث یحیٰی بن عبد الرحمٰن ان عمر خرج فی رکب فیہم عمرو بن العاص حتی وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص یا صاحب الحوض ہل ترد حوضک السباع فقال عمر بن الخطاب رض یا صاحب الحوض لا تخبرنا۔ الحدیث۔ چونکہ شریعت میں آیت ولا تجسسوا کے ماتحت ظاہر پر حکم دینا ہے تفحص ومبالغہ تتبع وتلاش کرنا نہیں ہے۔ اب عمر رض کی مراد لا تخبرنا سے یہ ہے کہ ہمارے عدم علم کے وقت ہمارے لئے کوئی مضر نہیں اور اس سے استفسار ہم پر لازم بھی نہیں۔ اگر خبر دیا جاوے تو ہم مسافروں پر معاملہ تنگ ہو جاوے گا۔ اس لئے خبر ہی مت دو فلو کان سور السباع طاہرا لما منع عمر رض صاحب الحوض عن الاخبار لان اخبارہ حینئذ لا یضر۔ اس سے نجاست ہی ثابت ہوئی۔ نیز لحم السباع نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب ای فی باب طہارۃ اللعاب ونجاستہ۔ جب لعاب ناپاک ہوا تو لعاب سے مل کر جو سور ہوا وہ بھی ناپاک ہوگا۔

الجواب ہذا ان ... کی دلیل اوّل کی حدیث کے متعلق صاحب لعنایہ نے ج۱ ص۷۶ میں کہا کہ وہ روایت داؤد بن حصین عن جابر رض ہے۔ اور داؤد بن حصین کو جابر رض سے ملاقات نہیں لہٰذا وہ حدیث مرسل ہے ولا یصح لہ الاحتجاج بہ کذا قالہ الجصاص رح قال ابن حبان ان داؤد ضعیف۔ یا وہ مار کشیر پر محمول ہے ای چونکہ مار کشیر تھے اس لئے وضو کا حکم دیا۔ یا سباع سے سباع طیر مراد ہے نہ سباع حیوانات۔ یا یہ حکم قبل تحریم لحوم السباع ہے۔ اور دلیل ثانی میں جو حدیث لائے فتح القدیر ص۷۶ میں ہے کہ انہ معلول لعبد الرحمٰن بن زید بن اسلم۔ یا وہاں بھی مار کثیر تھے۔ یا سباع طیر مراد ہے۔ یا انہ محمول علی ما قبل تحریم لحوم السباع تطبیقا بین الادلۃ۔ دراصل ان ... کی دونوں حدیث کیلئے بطور الزام جواب یہ کہ انہ علیہ السلام حین سُئل عن الحیاض التی ترد ہا السباع فقال علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر سور سباع نجس نہ ہوتے تو تقیید بالقلتین سے کیا فائدہ ہے۔ ومفہوم الشرط حجۃ عند الشافعی رح۔ کذا فی التبیین للزیلعی۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح والعنایہ وفتح القدیر۔

باب تطہیر الانجاس

فی حدیث ابی ہریرۃ رض فلیغسلہ سبع مرات۔ سور الکلب کے متعلق بھی ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام نووی رح نے شرح مسلم ج۱ ص۱۳۲ میں لکھا کہ مالک رح کے چار اقوال ہیں۔ عبد الملک بن ماجشون مالکی سے ہے کہ بدوی اور حضری کتا میں فرق ہے۔ سور البدوی پاک اور سور الحضری نجس۔ اور مالک رح سے خاص کر تین قول ہیں طہارۃ سور الکلب المأذون فی اتخاذہ دون غیرہ۔ اور سور الکلب کی نجاست کے متعلق بھی ایک قول ہے۔ اور ایک قول طہارت سور الکلب کے متعلق ہے۔ اب غسل سبع مرات کو بھی مالک رح مانتے ہیں۔ لیکن اس کو حکم تعبدی کہتے ہیں جیسا کہ وضو میں اقتصار علی الاعضاء الاربعہ امر تعبدی ہے۔ اور امور تعبدیہ بقول حضرت مجدد الف ثانی رح خلاف العقل ہرگز نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ فوق العقل وما وراء الفہم والقیاس ہوتا ہے۔ اب طہارت سور الکلب کی دلیل قولہ تعالیٰ قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا او لحم خنزیر الآیۃ۔ اس میں محرمات کی فہرست میں کلب کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا سور بھی پاک ہوگا۔ اور شکار کردہ جانور کے متعلق ہے کہ فکلوا مما امسکن علیکم، کتا جس کو دانت سے پکڑ کر لایا جب اسکو کھانے کے حکم ہے حالانکہ لعاب تو گوشت سے لگا ہے تو سور پاک ہوگا۔ لیکن امام اعظم رح وشافعی واحمد وجمہور کے نزدیک سور کلب نجس ہے۔ بدلیل ما روی مسلم فی صحیحہ

ج۱ ص۱۳۲ فی طہارۃ سور الکلب نجاست

اذا ولغ الکلب فی انا احدکم فلیغسلہ۔ یہاں ڈال دینے کا حکم عام ہے برتن میں پانی ہو یا طعام۔ اگر پاک ہوتا تو مطلقاً ڈالنے کا حکم نہ دیتے کیونکہ اس میں اضاعۃ المال ہے کہ جس سے منع کیا گیا۔ کما قال ابن عبد البر ان حدیث ابی ہریرۃ تواترت طرقہ والامر بالاراقۃ دلیل التنجیس۔ نیز فلیغسلہ کے حکم سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے۔ مزید برآں یہ کہ کتا کا منہ تو بلا واسطہ پانی سے لگتا ہے نہ برتن سے۔ تاہم برتن کو سات مرتبہ تک دھونے کا حکم دیا۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سور کلب نجس ہے۔ قولہ تعالیٰ حرمت علیکم الخبائث۔ کتا بھی خبائث میں شامل ہو کر حرام ہوگا۔ لہٰذا سور ناپاک ہی ہونا چاہئے۔ **الجواب**:۔ مالکؒ نے جو دلیل اوّل میں قل لا اجد، کی آیت لائے جواب یہ کہ اگرچہ اس آیت میں تحریم کلب کا ذکر نہیں۔ لیکن احادیث سے بہت سی اشیاء کی حرمت ثابت ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ جو میں نے لایا وہ بھی اثبات احکام میں قرآن کی طرح ہے۔ کما ورد فی الحدیث۔ کما قال ابو بکر الجصاصؒ فی الاحکام القرآن ج۱ ص۲۰۔ لم یجز الاستدلال بہذہ الآیۃ علی اباحۃ ما خرج منہا۔ وقال فی ص۲۳ ج۳ ان ہذہ الآیۃ خاصۃ باتفاق اہل العلم علی تحریم اشیاء کثیرۃ غیر مذکورۃ فی الآیۃ فجاز قبول الاخبار فی تخصیص ہذہ الآیۃ۔ انتہیٰ۔ اور دلیل ثانی کا جواب یہ کہ پکڑے ہوئے حصہ کو دھو کر کھانے کا حکم ہے۔ کما فی فتح الملہم والبذل وشرح مسلم للنووی وغیرہ پھر بقول نووی ج۱ ص۱۳۶ مالک وشافعی واحمد کے نزدیک ولوغ الکلب کے بعد برتن سات مرتبہ دھونا واجب ہے کما فی حدیث الصحیحین عن ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال اذا شرب الکلب فی انا احدکم فلیغسلہ سبع مرات۔ وفی مسلم طہور انا احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات۔ نیز ابو ہریرہ راوی حدیث نے تسبیع کا فتویٰ بھی دیا۔ احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے آٹھویں مرتبہ میں خاک آلود کرنے کا حکم بھی دیا۔ کما فی البذل ج۱ ص۴۶ لحدیث عبد اللہ بن المغفل انہ علیہ السلام قال وعفروہ الثامنۃ فی التراب۔ لیکن امام اعظمؒ وصاحبین کے نزدیک تین مرتبہ دھونا واجب ہے۔ بدلیل حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہ ثلاث مرات۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ وہ لوگ بول وبراز کے بعد استنجاء بالماء کے بغیر سوتے تھے۔ بسا اوقات پسینہ آنے کے بعد ان کے ہاتھ..... موضع نجاست میں جا کر نجس ہو جاتے تھے اب تین مرتبہ کے غسل سے بول وغائط جو اغلظ النجاسات ہے وہ بھی جب پاک ہو جاتا ہے تو سور کلب جس برتن میں لگا ہے وہ بطریق اولیٰ تین مرتبہ سے پاک ہوگا۔ کما قالہ الطحاوی فی اول ہذا الباب۔ وہکذا فی العینی ج۱ ص۵۵۸ نیز روی عن ابی ہریرۃ رضؓ فعلاً وقولاً مرفوعاً من طریقین الاول اخرجہ الدارقطنی باسناد صحیح عن عطاء عن ابی ہریرۃ رضؓ اذا ولغ الکلب فی الاناء اہرقہ وغسل ثلاث مرات، قال الشیخ تقی الدین۔ ہذا اسناد صحیح۔

الطریق الثانی اخرجہ ابن عدی فی الکامل عن الحسین بن علی الکرابیسی بسندہ الی عطاء عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلب فی انا احدکم فلیہرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات۔ اب حدیث مرفوع سے غسل ثلاث مرات ثابت ہوا۔ لیکن اس دلیل پر اشکال یہ کہ امام احمدؒ نے تو اس حسین کرابیسی پر حملہ کر کے اس کو ضعیف بتایا اس کا جواب یہ کہ چونکہ حسین کرابیسی مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں لفظی بالقرآن کو حادث بتایا جو کلام حق ہونے کے باوجود اصلی مسئلہ سے پہلو تہی معلوم ہوتی ہے۔ اور امام احمدؒ اس بارے میں بہت ہی سخت محتاط تھے اس لئے حسین کرابیسی کو ضعیف کہدیا درحقیقت وہ ضعیف نہیں۔ اور فیض الباری ج۱ ص۲۷ میں ہے کہ حسین کرابیسی من معاصری الامام احمدؒ ومن کبار العلماء۔ ومنہ تعلم البخاریؒ وداؤد الظاہری مسئلہ لفظی بالقرآن حادث ولم یطلع علیہ بخروج فیہ۔ اگر یہ مسئلہ سبب جرح ہو تو امام بخاری بھی مجروح ہو جائیں گے وفی فتح الملہم ج۱ ص۴۴۲ کان الکرابیسی

ف: اختلاف فی غسل سور الکلب ۱۲

من اصحاب الشافعی وکان البخاری وداؤد الظاہری من اصحابہ۔ واخذ البخاری اکثر مسائل الکلامیۃ منہ وقد حملوا علی الجامدی بمثل ماحمل احمد علی الکرابیسی فی تلک المسئلۃ وامثال ہذہ الجروح لاتوثر شیئاً فی امثال الکرابیسی۔ قال العلامۃ ابن امیر الحاج عن الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ قال ان الکرابیسی صدوق فاضل۔ اب ابوہریرہ رضؓ سے مرفوعاً وموقوفاً غسل ثلاث مرات ثابت ہوا۔ اور حدیث موقوف بھی حکماً مرفوع کہا جاسکتا ہے کیونکہ طحاوی میں ہے کہ کل حدیث ابی ہریرۃ رضؓ فہو عن النبی علیہ السلام، کما فی الفتح والفیض۔ نیز ابوہریرہ رضؓ راوی حدیث تسبیع نے حدیث موقوف میں تثلیث کا فتویٰ دیا۔ ایسا ہی افتی عطاء الراوی عنہ بالتثلیث کما فی مصنف عبدالرزاق باسناد صحیح۔ قال ابن الہمام روی الدارقطنی عن ابی ہریرۃ رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکلب یلغ فی الاناء یغسل ثلاثاً اوخمساً اور سبعاً۔ تو کم درجہ جو ثلاثاً ہے وہ ہی واجب ہوگا لانہ الاقل المتیقن۔

الجواب:۔ انہوں نے جواپنے اول دو دلیلوں میں غسل سبع مرات کو ذکر کیا جواب یہ کہ احادیث مرفوعہ وموقوفہ میں مازاد علی الثلاث کو استحباب پر حمل کیا جاوے لورود التثلیث فی الحدیث المرفوع والموقوف کما مر چنانچہ امام مالکؒ سے بھی ایک روایت ہے کہ تسبیع مستحب ہے۔ کما فی الفتح، اور ہمارے امام اعظمؒ تو تسبیع کو مستحب کہتے ہی ہیں۔ کما یدل علیہ روایۃ الدارقطنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال یغسل ثلاثاً اوخمساً اوسبعاً۔ یہاں اختیار دیا گیا۔ لہٰذا تخییر وتسبیع واجب نہیں بلکہ مستحب ہے ورنہ اختیار کیوں دیا۔ کذا فی التبیین للزیلعیؒ۔ نیز دلیل اوّل میں خود راوی تسبیع ابوہریرۃ رضؓ سے تثلیث کا فتویٰ نقل کیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ احادیث تسبیع حجت نہیں لان الراوی اذا عمل بخلاف ماروی او افتی بخلافہ لاتبقی الروایۃ حجۃ لانہ لایحل ولا یجوز لہ ان یسبع من النبی صلے اللہ علیہ وسلم شیئاً فیعمل اویفتی بخلاف ذلک۔ نیز جب ابوہریرہ رضؓ حدیث تسبیع کے راوی ہوکر اس کے خلاف عمل کیا تو یہ محال ہے کہ ترک القطعی للرای منہ لان ظنیۃ خبر الواحد انما ہو بالنسبۃ الی غیر راویہ۔ فاما بالنسبۃ الی راویہ الذی سمعہ من النبی صلے اللہ علیہ وسلم بلا واسطۃ فقطعی۔ اس سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ ابوہریرہ رضؓ حدیث تسبیع کو بغیر علم بالناسخ کے ترک نہیں کیا لہٰذا اُن کے پاس ناسخ بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث تسبیع منسوخ ہے۔ کما قالہ الطحاوی کون ابی ہریرۃ رضؓ راویہ افتی بثلاث غسلات فثبت بذلک نسخ السبع۔ اس پر کما فی البذل ص۴۷ ج۱ مفصلاً حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اشکال کیا کہ احتمال ہے ابوہریرہؓ استحباب تسبیع کے معتقد ہو حالانکہ وہ واجب تھا۔ یا بوقت فتویٰ ابوہریرہ رضؓ حدیث تسبیع کو بھول گئے ہوں اس لئے فتویٰ دیدیا جواب یہ کہ کما قالہ الحافظ بدرالعینی کہ اس قسم کے احتمال نکالنا اس لئے مردود ہے کہ اس میں شان صحابہ کے اندر گستاخی ہوتی ہے۔ اس احتمال سے تو کسی حدیث پر اطمینان نہ ہوگا۔ نیز احتمال الغنی من غیر دلیل لایعتد بہ۔ ابن رشد نے بدایہ میں کہا کہ حکم تسبیع طبی اصول کی بناء پر ہے نجاست کیوجہ سے نہیں بلکہ کتے کے منہ ڈالنے سے ایک قسم کا زہریلا اثر ہوتا ہے اس لئے عدد سبع وارد ہوئی فان ہذا العدد قد استعمل فی الشرع فی مواضع کثیرۃ للعلاج والمداواۃ من الامراض۔ چنانچہ بعض اطباء من النصاریٰ نے بھی یہی تحقیق کیا ہے کہ اس زہریلے اثر کے دفعیہ کیلئے ترتیب ای خاک آلود کرنا مفید ہے کیونکہ تراب سے وہ زہر دفع ہوتا ہے جو کتے کے لعاب میں ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۴۵۳ ج۱ نیز حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ نے کہا کہ کتا حیوان ملعون ہے جس سے ملائکہ کو نفرت ہے کیونکہ کتا خلقۃً شیطان سے مشابہ ہے لان عادتہ اللعب وغضب واطراح فی النجاسات وایذاء الناس اگرچہ ضرورت زرع وغیرہ کی وجہ سے اجازت بھی دی گئی لیکن وہ جبلۃً شیطان کے مشابہ ہے اس خصوصی وجہ

سے تسبیع کا حکم ہے نہ بوجہ نجاست کے۔ نجاست کے اعتبار سے تو وہی تثلیث ہی ہوگی اور امام طحاوی نے اسی باب سور الکلب میں بطور الزام کے یہ جواب دیا ہے کہ صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن مغفل رضہ سے تمثین بالتراب ہے۔ کما مر حدیثہ۔ اب شوافع و موالک نے اس کو کیوں اختیار نہیں کیا۔ بلکہ اس کو چھوڑ کر ایسا ہی تثلیث جو اقل اور یقین کا مرتبہ ہے اس کو بھی چھوڑتا ہوا درمیانی عدد تسبیع پر کیسے یقین کیا۔ یا زیادتی نظافت کیلئے تسبیع وغیرہ کا حکم ہے حکم وجوبی نہیں۔ نیز وہ حدیث مضطرب بھی ہے کما فی روایۃ اولہن بالتراب۔ وفی روایۃ اخرہن بالتراب وفی روایۃ احداہن بالتراب۔ وفی روایۃ السابعۃ بالتراب، وفی روایۃ الثامنۃ بالتراب۔ اتنے اضطراب کثیر کے باوجود حجت کیسی ہوگی۔ نیز صاحب روح المعانی ای علامہ آلوسی بغدادی نے کہا کہ اصحاب کہف کے عدد کے متعلق تحقیقی قول یہ ہے کہ وہ سات ہیں کما اشیر الیہ فی القرآن العزیز حیث قال تعالی ویقولون سبعۃ وثامنہم کلبہم، اسی اقوال کو ختم کر دیا۔ لہٰذا معلوم ہوتا ہے اصحاب کہف کے عدد سات ہیں اور ان سات متبتلین و معتکفین کے ساتھ رہنے سے اس کتے کا ذکر بھی ان لوگوں کیساتھ آنے لگا۔ ونعم قال السعدی الشیرازی رح ؎

سگ اصحاب کہف روزے چند ۔ پئے نیکاں گرفت مردم شد

وقال الحافظ ابن کثیر وشملت برکتہم کلبہم فاصابہ ما اصابہم من النوم۔ اب جیسا کہ ان سات حضرات کی مجاورت و صحبت سے اس کتے میں بھی فی الجملہ طہارت کا اثر پایا گیا ایسا ہی ممکن ہے کہ اس عدد سبع کا اثر سور کلب میں بھی ہو۔ اس نکتہ کی بنا پر احادیث میں عدد سبع وارد ہے نہ بر بناء وجوب۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں راوی حدیث ابوہریرہ رضہ کا فتوٰی نقل کیا کہ جو تسبیع کے متعلق ہے جواب یہ کہ یہ فتوٰی ابتدائی زمانہ کا ہے بعد النسخ کے نہیں بلکہ بعد النسخ وہ بھی استحباب کے فتوٰی دیا ہوگا۔ یہاں بھی مذکورہ وجوہات جاری ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا کلہ فی فتح الملہم وبذل المجہود والتعلیق والفیض۔

وعنہ ان صلے اللہ علیہ وسلم قال وہریقوا علی بولہ سجلا من ماء۔ جس اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تھا وہ اقرع بن حابس تمیمی ہے کما حکاہ التاریخی عن عبداللہ بن نافع المدنی۔ وقیل ہو عیینۃ بن حصین کما قالہ ابو الحصین بن فارس۔ وقیل ہو ذوالخویصرۃ الیمانی۔ کما ذکرہ ابو موسی المدینی۔ کما فی الفتح عن نیل الاوطار لیکن حافظ ولی الدین نے کہا کہ ذوالخویصرۃ الیمانی ہونا مشکل ہے۔ کیونکہ وہ منافق تھے۔ اور پیشاب کرنیوالا اعرابی مسلم حسن الاسلام تھے۔ کما یدل علیہ قولہ بابی وامی فلم یزجر ولم یسبتنی۔ کما فی الفتح۔ وبقول صاحب التعلیق مالک وشافعی وزفر رح کے نزدیک وبقول نووی فی شرح مسلم ص ۱۲۵ ج ۱ شوافع وجمہور کے نزدیک نجس زمین کی تطہیر صرف پانی سے ہوتی ہے لا بالجفاف۔ لحدیث بول الاعرابی انہ علیہ السلام قال دعوہ وہریقوا علی بولہ سجلا من ماء۔ وفی روایۃ انس رضہ انہ علیہ السلام امر رجلا من القوم فجاء بدلو من ماء فشنہ علیہ۔ متفق علیہ۔ اگر خشک ہو کر زمین پاک ہو جاتی لما حصل التکلیف بطلب الماء۔ لیکن امام اعظم رح وابو یوسف رح کے نزدیک پانی اور جفاف دونوں مطہر ہیں لانہما یحیلان الشئی۔ وفی ابی داؤد عن ابن عمر رضہ کنت ابیت فی المسجد فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکانت الکلاب تبول وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئا من ذلک۔ حالانکہ وہ مسجد چھوٹی تھی اور صحابہ کرام کوئی بھی جماعت سے متخلف نہ ہوتے تھے تو پوری مسجد میں صف بندھی ہوتی تھی تو یہاں طہارت بالجفاف ہوئی ہے۔ وذکر فی المبسوط مرفوعا عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم ایما ارض جفت فقد ذکت ای فقد طہرت۔ وعن عائشۃ رضہ موقوفا ذکوۃ الارض یبسہا لکن ذکرہ صاحب الہدایہ مرفوعا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وروی عبدالرزاق عن ابی قلابۃ رضہ خفوف

بحث الاختلاف فی تطہیر الارض وتعیین مصداق الصعید ۱۲

الارض طہور ہا۔ کما فی فتح القدیر ص۱۳۸ ج۱۔ چونکہ اس قسم کی موقوف احادیث مرفوع کے حکم میں ہے فیجوز ان یکون نقلاً بالمعنی فیکون مرفوعًا۔ کما فی العنایہ ص۱۳۸ ج۱۔ بلکہ حدیث ذکاۃ الارض یبسہا کو ابن ابی شیبہ رضؓ نے ابو جعفر باقر سے مرفوعًا نقل کیا۔ اور اسی سند امام باقر کو سلسلۃ الذہب بھی کہا جاتا ہے۔ وہی کافیۃ لصحۃ المذہب المہذب للحنفیہ۔ ومن المعلوم ان موقوف الصحابۃ حجۃ عندنا فلا یضر نا عدم الرفع، کما فی البذل ص۲۲۱ ج۱۔

الجواب :۔ انہوں نے جو دونوں دلیل میں پانی ڈالنے کے متعلق دو حدیث ذکر کیں جواب یہ کہ وہ دونوں حدیث تو حنفیہ کے مخالف نہیں کیونکہ حنفیہ بھی تو صب الماء کے قائل ہیں۔ باقی طہارت کو اس حکم کی بنا پر اس میں منحصر نہیں کرتے۔ باقی اس وقت خاص کر کے پانی ڈالنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ وہ دن کا وقت تھا۔ اور قبل وقت الصلوٰۃ خشک نہیں ہوگا۔ اس وجہ سے تطہیر بالماء کا حکم دیا۔ یا چونکہ نماز کا وقت بالکل قریب آگیا تھا اس لئے وہ حکم دیا۔ یا اس وقت اکمل طہارتین چونکہ میسر تھی اس لئے تطہیر بالماء کا حکم دیا۔ او المقصود ہو الابتداء الی تطہیر المسجد لا بیان ما تزال بہ النجاسۃ کذا فی المرقاۃ۔ وقال ابن الملک فی شرح المشارق یجوز ان یکون صب الماء لتسکین الرائحۃ فی تلک الحالۃ لا للتطہیر بل التطہیر یحصل بالیبس ایضًا۔ خود امام غزالی رح نے صراحۃً کہا کہ استدلال الشافعیۃ بہذا الخبر غیر صحیح لان المقصود من الحدیث ہو الابتداء الی تطہیر المسجد لا بیان ما تزال بہ النجاسۃ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم و بذل المجہود و تعلیق الصبیح و التعلیق و فتح القدیر و العنایہ۔

وفی حدیث سلیمان بن یسار رض فسألت عائشۃ رض عن المنی یصیب الثوب۔ صاحب فتح الملہم نے علامہ قاضی ابو الولید مالکی سے نقل کیا کذا فی التعلیق والعینی وغیرہ کہ شافعی رح و احمد رح و اسحٰق رح و داؤد ظاہری کے نزدیک منی پاک ہے۔ بدلیل حدیث عائشہ رض قالت کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ چونکہ یہ غسل نجاست کو پاک نہیں کرتا ہے کیونکہ بعض اجزاء باقی رہتے ہوں گے جب منی کو غسل کیا گیا معلوم ہوا کہ وہ پاک ہے۔ نیز قرآن کریم میں منی پر ماء کا اطلاق کیا گیا حیث قال تعالیٰ وَخَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا۔ لہٰذا پانی کی طرح پاک ہوگا۔ نیز وہ منی حضرات انبیائے کرام و اولیائے عظام کی اصل ہے لہٰذا پاک ہونا چاہیے۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال انما ہو بمنزلۃ المخاط والبزاق۔ جس مخاط ای ناک کی سینک سے تشبیہ دی گئی تو وہ پاک ہے تو منی بھی پاک ہوگی۔ وکذا روی عن ابن عباس رض کالمخاط۔ لیکن امام اعظم رح و مالک رح و سفیان ثوری و اوزاعی و لیث بن سعد کے نزدیک کما ہو روایۃ عن احمد رح کما فی العینی ص۹۰۸ کہ منی نجس ہے بدلیل ما اخرجہ الشیخان عن میمونۃ رض قالت ادنیت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غسلہ من الجنابۃ فغسل کفیہ مرتین او ثلاثا ثم ادخل یدہ فی الاناء ثم افرغ بہ علی فرجہ وغسلہ بشمالہ ثم ضرب بشمالہ الارض فدلکہا دلکا شدیدا۔ الحدیث۔ قال النیموی رح غسل الید بالدلک الشدید البلیغ بعد ما غسلہ من الفرج لا یدل الا علی ازالۃ النجاسۃ فالمنی نجس۔ و ما اخرجہ الشیخان عن ابن عمر رض انہ قال ذکر عمر بن الخطاب للنبی علیہ السلام انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل فقال علیہ السلام توضأ و اغسل ذکرک۔ ثم نم۔ و ما رواہ ابو داؤد و آخرون باسناد صحیح عن معاویۃ رض انہ سأل اختہ ام حبیبۃ رض زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی ثوب یجامعہا فیہ فقالت نعم اذا لم یر فیہ اذی۔ یہاں بھی منی کو ایسے اذی سے تعبیر کیا کہ جس کو لے کر نماز نہیں پڑھتے تھے۔ و ما رواہ الطحاوی باسناد صحیح عن عائشۃ رض انہا قالت فی المنی اذا اصاب الثوب اذا رأیتہ فاغسلہ وان لم تر فانضحہ۔ اس قسم کی جو غسل منی کی روایات ہیں اس سے بھی ثابت ہے کہ منی نجس ہے کیونکہ یہ غسل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہوگا یا حضور رض کے علم میں ضرور ہوگا خاص کر جب اس منی کے حصر کو جو دھویا اسکو لے کر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نماز کو جاتے تھے کما روی عن عائشۃ رض کنت اغسل من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الصلوٰۃ وان بقع الماء فی ثوبہ

بحث الاختلاف فی نجاسۃ المنی وطہارتہ ۴

ومن اقوی الدلیل ہٰذا ہو قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبًا فاطّہّروا، یہاں بعد خروج المنی جو جنابت ہے اسکو طہارت کے مقابلہ میں لاکر فیہ اشارۃ الی نجاستہ المنی۔ وقولہ تعالیٰ وینزّل علیکم من السماء ماءً لیطہّرکم بہ ویذہب عنکم رجز الشیطان۔ یہاں تطہیر کیلئے پانی نازل کرنے میں بھی نجاست منی کی طرف اشارہ ہے۔ فلیکن المنی نجسًا۔ نیز ان المنی یجری مجری البول فینجّس کما قالہ ابن دقیق العید وہکذا قال ابن عبد البر، ذکرہ سے جو نکلتا ہے منی کے علاوہ دوسرے تمام چیزوں کے متعلق علما کا اتفاق ہے کہ وہ تمام چیز نجس ہے واجماعہم علی ذلک یدل علی نجاستہ المنی المختلف فیہ۔ ہٰذا کلہ بعینہ فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح وہٰہنا دلائل کثیرۃ وفیما نقلنا کفایۃ۔

الجواب:۔ انہوں نے فرک المنی کی حدیث کو دلیل اوّل میں نقل کرکے جواب یہ کہ تطہیر کی متعدد صورتوں میں سے یہاں ایک کو ای فرک کو اختیار کیا گیا اس سے یہ نہیں ثابت ہوگا کہ منی پاک ہے چنانچہ صاحب فتح الملہم نے درالمختار سے نقل کیا کہ ان المطہرات قد بلغت عندنا الی ازید من الثلاثین۔ لہٰذا فرک بھی ایک صورت ہے۔ چنانچہ ابوداؤد میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ انہ علیہ السلام قال اذا وطی الاذیٰ بخفیہ فطہورہما التراب، رواہ الطحاوی ایضًا۔ اب جیسا کہ مٹی کی رگڑ سے تطہیر نجاست کو حدیث میں ثابت کیا گیا۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاویگا کہ جب غسل نہ ہوا تو وہ نجس چیز پاک ہے ایسا ہی یہاں عدم غسل سے طہارت ثابت نہ ہوگی۔ کمافی العینی وغیرہ۔ نیز اگر پاک ہوتا تو لم تحتج عائشۃ رضہ الی تطہیرہ بالفرک وبالغسل کما ورد فی الاحادیث المذکورۃ۔ وانظاہر ان فعلہا لم یکن الا بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم او باطلاعہ۔ نیز اگر پاک ہوتو کم از کم ایک ہی دفعہ بیان جواز کیلئے اپنے حال پر رکھدیتا۔ فلما لم یترکہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرۃ ولکنہ الصحابۃ من بعدہ علمانہ نجس۔ امام طحاوی نے کہا کہ فرک کا معاملہ ان کپڑوں میں ہوا ہے جسکو لے کر حضور صلے اللہ علیہ وسلم سوتے تھے۔ نہ ثوب صلوٰۃ میں۔ بل ان عائشۃ رضہ تغسل عند ارادۃ الخروج الی الصلوٰۃ۔ کما یدل علیہ روایۃ عائشۃ رضہ کنت اغسل المنی من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیخرج الی الصلوٰۃ وان بقع الماء فی ثوبہ۔ اسنادہ صحیح علی شرط مسلم۔ تبیین طحاوی کے اس جواب پر کہ فرک ثوب النوم میں ہوتا تھا نہ ثوب الصلوٰۃ میں اس پر اشکال کیا گیا کہ مسلم میں عن عائشۃ رضہ روایت ہے کہ لقد رأیتنی افرکہ من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرکًا فیصلی فیہ۔ یہاں فیصلی میں حرف فا تعقیبیہ لایا گیا معلوم ہوا کہ بعد الفرک بلا تخلل غسل نماز پڑھتے۔ اس کے متعلق علامہ عینی نے کہا ہٰذا اشکال فاسد لان کون الفاء للتعقیب، لا یفی احتمال تخلل الغسل بین الفرک والصلوٰۃ۔ کیونکہ ہر شی کی تعقیب اسکی شی کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ کما قالہ اہل العربیۃ۔ کما یقال تزوج فلان فولد لہ۔ حالانکہ درمیان میں بہت مدت کا فاصلہ ہے۔ یہاں بھی مراد یہ کہ افرکہ من ثوب النبی المراد بہ ثوب النوم ثم تغسلہ فیصلی فیہ۔ یا حرف فا بمعنی ثم کے ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظامًا فکسونا العظام لحمًا۔ یہاں سب حرف فا بمعنی ثم ہے کما ہو ظاہر، ہکذا فی العینی ص۹۰ یہی حدیث فرک شوافع کی اصلی دلیل تھی اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں کہا کہ منی کو قرآن مجید میں پانی سے تشبیہ دی گئی، والتشبیہ یکون فی الحکم ومن حکم الماء ان یکون طاہرًا۔ جواب یہ کہ جانوروں کے منی پر بھی تو ماءٌ کا اطلاق کیا گیا۔ واللہ خلق کل دابۃ من ماء۔ اس سے طہارت ثابت ہوگی کما فی العینی۔ یا باعتبار رقت ماء کے اطلاق کیا گیا۔ اور دلیل ثالث میں جو منی کو اصل الانبیاء والاولیاء کہا گیا جواب یہ کہ وہ منی تو اعداء اللہ مثلاً فرعون وہامان ونمرود وشداد وغیرہ کے بھی اصل ہے۔ نیز علقہ ای خون بستہ تو منی کے بہ نسبت اقرب الی الانسان ہے۔ اور وہ علقہ بھی تو اصل الانبیاء ہے تاہم لا یقال انہا طاہرۃ کذا المنی، کمافی العینی ص۹۰ اور دلیل رابع وخامس میں منی کو کالمخاط والبزاق کہا گیا۔ جواب یہ کہ دلیل رابع کی صحت تو موقوف ہے۔ کما قالہ البیہقی۔ نیز دونوں دلیل میں جو تشبیہ ہے یہ تشبیہ باعتبار عدم وجوب الغسل کے

ہے۔ ھذا کلّہ، فی التعیین وفتح الملہم وبذل المجہود وتعلیق الصبیح والاشعۃ متفرّقا۔ والغرض ہہنا ہو التنظیم۔ واطلنا ہہنا الکلام لانّہ من مزالّ الاقدام۔

بحث ثانی:۔ اس میں ہے کہ مالکؒ کے نزدیک کما فی التعلیق منی رطب ہو یا یابس، بہرحال لابدّ من غسلہ ولا یکفی الفرک کما انّ البول وغیرہ من النجاسات لا یکفی فیہ الفرک۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اور احمدؒ کی ایک روایت میں اگر منی خشک ہو تو فرک کافی ہے اور اگر تر ہو تو غسل واجب۔ کما قال الشوکانیؒ بدلیل ما ورد فی صحیح ابی عوانۃ عن عائشۃ رضؓ قالت کنت افرک المنی من ثوب النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسا وامسحہ اذا کان رطبا۔ اب صحیح حدیث سے یابس اور رطب میں فرق ثابت ہوا۔ فظہر انّ العامل بجمیع الاحادیث ہو امامنا الاعظمؒ وہمامنا الافخم الاقدم، نوّر اللہ مرقدہٗ۔ **الجواب**:۔ حدیث صریح کے مقابلہ میں مالکؒ کا قیاس علی البول قابل قبول نہیں۔ نیز بول میں تو ایسے اجزاء نہیں جو پکڑ اجاوے جس سے فرک کر سکتے۔ بخلاف منی کے وہو ظاہرٌ عند من لہٗ حسّ۔ کما فی التعلیق وغیرہ۔

وفی حدیث اُمّ قیس بنت محصن رضؓ فبال علی ثوبہٖ فدعا بماءٍ فنضحہٗ:۔ عینی ج ۲ ص ۸۹ میں ہے کہ طفل قبل ان یاکل الطعام کے بول کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ وحسن بصریؒ وعطاء بن ابی رباح وابن وہب مالکی کے نزدیک بول صبی و بول جاریہ میں فرق یہ ہے کہ بول صبی میں تو نضح کافی ہے اور بول جاریہ میں غسل لازم۔ کما فی روایۃ اُمّ قیسؓ انہا اتت بابن لہا صغیر لم یاکل الطعام الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاجلسہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجرہ فبال علی ثوبہ فدعا بماء فنضحہ، ولم یغسلہ، متفق علیہ۔ وفی روایۃ لبابہ بنت الحارثؓ انہ علیہ السلام قال انما یغسل من بول الانثی وینضح من بول الذکر، رواہ ابوداؤد واحمدؒ۔ وفی روایۃ السمحانہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال یغسل من بول الجاریۃ ویرشّ من بول الغلام، رواہ ابوداؤد والنسائی۔ روی عن عبداللہ بن عمرو انہ علیہ السلام اتی بصبی فبال علیہ فنضحہ واتی بجاریۃ فبالت علیہ فغسلہ۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط روی ابن ماجۃ عن اُمّ سلمۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال بول الغلام ینضح وبول الجاریۃ یغسل۔ لیکن بقول علامہ عینی رحؒ وغیرہ، امام اعظمؒ ومالکؒ وسفیان ثوری وسعید بن المسیب وابراہیم نخعی کے نزدیک بول صبی و بول جاریہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں کو دھونا واجب ہے۔ بدلیل قولہ علیہ السلام استنزہوا من البول فانّ عامّۃ عذاب القبر منہ۔ یہ حدیث عام ہے کہ خواہ بول صبی ہو یا بول جاریہ۔ نیز حدیث عمار المشہور وفیہ انما تغسل ثوبک من البول یہ بھی عام ہے۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل وثانی ورابع وخامس کی احادیث میں نضح بول الصبی کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ نضح سے غسل مراد ہے لانّ العرب تسمّی ذلک نضحا۔ کما ورد فی حدیث علی رضؓ فی السؤال عن المذی انہ علیہ السلام قال اذا وجد احدکم ذلک فلینضح فرجہٗ۔ یہاں یقیناً نضح سے غسل مراد ہے۔ بدلیل روایۃ مسلم یغسل ذکرہٗ، نضح کی جگہ میں غسل وارد ہوا۔ نیز وفی الترمذی عن سہل قال کنت القی من المذی شدّۃ فکنت اکثر منہ الغسل فقال صلی اللہ علیہ وسلم انما یجزیک من ذلک الوضوء۔ قلت یا رسول اللہ فکیف بما یصیب ثوبی منہ فقال علیہ السلام یکفیک ان تاخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبک۔ ان احادیث میں نضح سے غسل مراد ہے۔ وقال الزرقانی رحؒ المراد بالنضح ہہنا ہو الغسل۔ کما فی قولہ علیہ السلام انی لاعرف قریۃ ینضح البحر بناحیتہا ای یغسل البحر، جیسا کہ اس قسم کی احادیث میں نضح سے غسل مراد ہے ایسا ہی مذکورہ احادیث میں بھی نضح سے غسل مراد ہے اگرچہ غسل خفیف ہو کما ہو عند الحنفیۃ۔ کما سیجیٔ، ویؤیدہ حدیث مسلم عن عائشۃ رضؓ قالت اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بحث الفرق بین الرطب والیابس ۱۲

بحث الخلاف فی بول الصبی ۱۲

بصبیّ یرضع فبال فی حجرہ فدعا بماء فصبّہ علیہ۔ لفظ صبّ سے تو غسل ہی مراد ہوگا۔ کما قالہ العلامہ ابو الطیب فی شرح الترمذی۔ اور دلیل اوّل میں جو لم یغسلہ، کا لفظ لائے جواب یہ کہ کما قالہ الزرقانی ای لم یغسلہ غسلاً مبالغاً۔ لہٰذا مطلق غسل کی نفی مراد نہیں بلکہ غسل شدید کی نفی مراد ہے۔ ویؤیدہ روایۃ ولم یغسلہ غسلاً۔ یہاں مفعول مطلق جو تکثیر و مبالغہ کیلئے لائے نفی اس کی طرف متوجہ ہوگی۔ کما ہو المقرر عندہم۔ اَب غسل شدید و بلیغ کی نفی کی گئی نہ مطلق غسل کی۔ اور دلیل ثالث میں جو یُرَشّ من بول الغلام ہے جواب یہ کہ لفظ رَشّ بھی بمعنی الغسل مستعمل ہے۔ کما فی روایۃ الترمذی حتّیہ ثم اقرصیہ ثم رشّیہ وصلّی فیہ۔ یہاں رشّ سے غسل مراد ہے۔ وعن ابن عباس رضہ انہ حکیٰ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخذ غرفۃً من ماءٍ فرشّ علیٰ رجلہ الیمنیٰ حتّیٰ غسلہا المراد بالرّش ہہنا ہو صبّ الماء قلیلاً قلیلاً وہو الغسل بعینہ۔ اَب اس باب کی جتنی احادیث میں نضح و رشّ وارد ہے، سب کو معنے غسل پر حمل کیا جاوے گا للتوافق بین الروایات۔ لہٰذا کلہ، فی العینی و فتح الملہم والبذل والتعلیق۔

لیکن حنفیہ دونوں بول میں یہ فرق کرتے ہیں کہ بول صبی میں غسل خفیف کافی ہے بخلاف بول جاریہ کے اَب دونوں بول میں جو فرق کیا گیا اُس کی وجہ یہ کہ چونکہ الفت و تعلق ذکور سے بہ نسبت اناث کے زیادہ ہے اسلئے صبی کو زیادہ گود میں لیا جاتا ہے فتخفّف فی بولہ دون بول الجاریۃ۔ نیز چونکہ بول صبی ارقّ من بول الجاریہ ہے۔ فلا یلصق بالمحل کلصوق البول الجاریۃ۔ اس لئے بول صبی میں تخفیف کا حکم دیا گیا۔ نیز عورت کی طبیعت میں رطوبت و برودت کی غلبائی سے بول جاریہ اغلظ و انتن ہوتا ہے نہ کہ بول صبی، اس وجہ سے بھی خفّت کا حکم ہے۔

علامہ تورپشتیؒ نے کہا کہ چونکہ ذکور اپنے اصل فطرت میں اصحّ مزاجاً ہوتا ہے تو اس کی فضلات خارجہ من البدن کے ازالہ میں بھی اتنی مشقت نہ ہوگی۔ ای ایسر مؤنۃ عند الازالۃ بخلاف الجاریۃ۔ نیز چونکہ جاریہ کو اگرچہ اَب حیض و نفاس نہیں آتا ہے لیکن اُس کا رحم اس قابل ہے کہ حیض و نفاس کے گندہ خون اس سے جاری ہو۔ اس لئے اس کا بول زیادہ بدبودار ہوگا۔ فاستدعیٰ ذلک الی المبالغۃ فی غسل بول الجاریۃ بخلاف الصبیّ، کما ہو ظاہر۔

نیز امام طحاویؒ نے کہا کہ تنگی مخرج کیوجہ سے چونکہ بول غلام متفرق و منتشر نہیں پڑے گا بلکہ ایک جگہ میں واقع ہوگا اس لئے غسل خفیف کافی ہے۔ بخلاف جاریہ کے کہ اس کے مخرج بول کی وسعت کی بناء پر وہ بول متفرق و منتشر ہو کر پڑے گا۔ لہٰذا مبالغہ فی الغسل کا حکم ہے۔ نیز بمنزلۃ عورت حوّا علیہا السّلام کے مشابہ ہے جو نبی نہ تھی اور رجال آدم علیہ السّلام سے مشابہت رکھتا ہے۔ خاصکر معصوم شیر خوار بچہ اور فضلات انبیاء پاک ہوتے ہیں لہٰذا معصوم بچہ کا فضلہ اگرچہ بالکل پاک نہ ہو، لیکن مشابہت کی بناء پر کچھ خفّت آئے گی۔ واللہ اعلم۔ کما فی الفتح والتعلیق

وفی حدیث ابن عبّاس رضہ اِذَا دُبِغَ فقد طَہُرَ۔ امام مالکؒ کے نزدیک جلد المیتۃ لا یطہر بالدّباغ وکان احمدؒ ایضاً یذہب الیہ۔ کما فی الفتح والتعلیق۔ بدلیل حدیث عبد اللہ بن حکیم قال اتانا کتاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قبل موتہ اَن لا تنتفعوا من المیتۃ باہاب ولا عصب اخرجہ الاربعۃ وصحّحہ ابن حبان وحسّنہ الترمذی وفی روایۃ لابی داؤد قبل موتہ بشہر۔ جب نفع حاصل کرنے سے منع کیا تو معلوم ہوا کہ دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتا ہے۔ وفی الطبرانی عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلےٰ عنہ جاءنا کتاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انّی کنتُ رخّصتُ لکم فی اہاب المیتۃ وعصبہا فلا تنتفعوا باہاب ولا عصب۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ کے نزدیک دباغت کے بعد چمڑا پاک ہو جاتا ہے۔ کما فی روایۃ ابن عباس رضہ انہ علیہ السّلام قال اِذَا دُبِغَ الاہابُ فقد طَہُرَ۔ رواہ مسلم۔ وعنہ عند موت شاۃ میمونۃ رضہ فقال علیہ السّلام ہلّا اخذتم اہابہا فدبغتموہ، فانتفعتم بہ۔ متفق علیہ۔

بحث الفرق بین بول صبی و بول الجاریۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی اہاب المیتۃ اذا دبغ ۱۲

وعن عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام امر ان یستمتع بجلود المیتۃ اذا دبغت، رواہ ابوداؤد و مالکؒ۔ بلکہ بعد الدباغۃ طہارت کے متعلق پندرہ احادیث مروی ہیں۔ ابن عباس رضہ سے دو اور ام سلمہ رضہ سے تین اور انس رضہ سے دو حدیث اور سلمہ بن المحبق وعائشہ رضہ ومغیرہ رضہ وابوامامہ، ابن مسعود رضہ وشیبان وثابت وجابر رضہ سے ایک ایک حدیث، یہ پندرہ تو حدیث مرفوع ہیں اور دو اثر بھی سودہ رضہ وابن مسعود رضہ سے منقول ہیں کما فی فتح الملہم عن نیل الاوطار۔

الجواب:۔ انہوں کی اوّل حدیث میں چونکہ اضطراب ہے اس لئے قال الترمذی وکان احمدؒ یذہب الی عدم الطہارۃ بعد الدباغۃ ایضاً وقال احمدؒ حدیث عبداللہ بن عکیمؓ آخر الامرثم ترکہ احمدؒ لما اضطربوا فی اسنادہ اب اضطراب فی الاسناد کی وجہ سے امام احمد رحؒ نے اسکو چھوڑ دیا فلا یستدل بہ۔ نیز اس قسم کے جود و حدیث نقل کی گئیں دونوں احادیث صحیحہ جو کثرت طرق سے منقول ہے کما مرّ، الآن ان احادیث صحیحہ سے معارض ہے لہٰذا قابل استدلال نہیں۔ واقوی منہ الجمع بین الحدیثین بحمل الاہاب علی الجلد قبل الدباغ وانہ بعد الدباغ لا یسمّٰی اہاباً کما نقل ذلک عن ائمۃ اللغۃ۔ کالنضر بن شمیل۔ اور اہاب سے انتفاع کے منع ان کی دونوں حدیث میں جو ہے وہ قبل الدباغۃ ہے یہاں تو گفتگو بعد الدباغۃ کے متعلق ہے۔ لہٰذا الجواب منقول عن ابن شاہین و ابن عبدالبر والبیہقی۔ نیز امام ابوبکر رازی نے کہا کہ احادیث اباحۃ متواتر اور موجب علم وعمل ہے اور احادیث تحریم اگر مساوی ہو بھی تاہم لوگوں کے استعمال وتلقی بالقبول کی وجہ سے احادیث اباحۃ اولیٰ ہوگی۔ کما قال الشیخ ولی اللہ الدہلویؒ ان استعمال جلود الحیوانات المدبوغۃ امر شائع مسلم عند طوائف الناس۔ والسر فیہ ان الدباغ یزیل النتن والرائحۃ الکریہۃ۔ نیز احادیث تحریم تو کتابت سے منقول ہے اور احادیث اباحۃ سماع سے منقول ہے لہٰذا راجح واولیٰ ہے۔

چنانچہ اسحٰق بن راہویہ وشافعیؒ کے درمیان اس بارے میں جب مناظرہ ہو رہا تھا تو احمد بن حنبل حاضر تھے تو اسحٰق نے کہا کہ حدیث عبداللہ بن عکیمؓ اس حدیث میمونہ رضہ کیلئے ناسخ ہے جسمیں حکم اباحت ہے کیونکہ حدیث ابن عکیمؓ کان قبل موتہ علیہ السلام بشہر۔ تو امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث میمونہ رضہ تو سماعاً ثابت ہے اور حدیث تحریم ای حدیث ابن عکیم تو کتابۃً، لہٰذا حدیث میمونہ راجح ہے۔ اسحٰق نے کہا کہ حضورؐ نے تو کسریٰ وقیصر کیطرف بھی کتابۃً خط دیئے ہیں وہ تو کتابۃً ہونیکے باوجود حجت ہے۔ کذا ہہنا۔ فسکت الشافعیؒ فلما سمع ذلک احمد ذہب الی حدیث ابن عکیم وافتی بہ ورجع اسحٰق بن راہویہ الی حدیث الشافعی فافتی بحدیث میمونہ۔ کذا فی طبقات الشافعیۃ الکبریٰ۔ صاحب طبقات نے کہا کہ شافعیؒ کے سکوت سے انقطاع عن الجواب ثابت نہ ہوگا ورنہ اسحٰق شافعیؒ کی طرف کیوں رجوع کیا۔ چنانچہ تحقیق یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کے خط احادیث سماع سے تو معارض ہے اور اگرچہ وہ خط بعد میں پہنچا لیکن ممکن ہے کہ حکم آگے کے ہو لہٰذا ناسخ تو نہ ہوگا صحیح حدیث سے معارض بھی ہے بخلاف حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی کتابت الی کسریٰ وقیصر۔ یہ کسی آیت وحدیث سے معارض نہیں بلکہ حکم شرع کے عین موافق ہے۔ فظہر بہذا ان سکوت الشافعیؒ تسجیل علی اسحٰق بان اعتراضہ فاسد الوضع فلم یستحق جوابا ورب سکوت ابلغ من نطق ومن ثم رجع اسحٰق الی الشافعیؒ۔

پھر امام اعظمؒ وشافعیؒ جو بعد الدباغۃ جلود المیتۃ کو پاک کہا، شافعیؒ نے کلب وخنزیر کے چمڑے کو اس سے مستثنیٰ کر دیا۔ لنجاسۃ عینہما۔ امام اعظمؒ نے صرف خنزیر کو مستثنیٰ کیا لانہ محرم العین بمنزلۃ الخمر والدم فلا تعمل فیہ الذکاۃ۔ چنانچہ خنزیر سے بحالت حیوٰۃ بھی انتفاع جائز نہیں۔ اور کتے سے بحالت حیات انتفاع جائز ہے فلیس ہو محرم العین فقیاس الشافعیؒ باطلؒ۔ اور ان احادیث اباحت کے عموم سے انسان کے چمڑے کا استثناء بوجہ تکریم وحرمت کے ہے۔ لہٰذا کلہ، فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح۔

المناظرۃ بین الشافعیؒ واسحٰق بن راہویہ فی مسئلۃ الاہاب ۱۲

الفصل الثانی

وفی حدیث ابی ھریرۃ رض فان التراب لہ طھور :۔ ملا علی قاریؒ نے شرح السنہ سے نقل کیا کہ اکثر اہل ظاہر نے ابی ہریرہ رض کی طرح یہی کہا کہ اگر اکثر خف و نعل کو نجاست لگے تو زمین میں رگڑنے سے اگر اثر زائل ہوجاوے تو وہ پاک ہے وجازت الصلوٰۃ فیہا۔ وبہ قال الشافعیؒ فی القدیم وقال فی الجدید لا بد من الغسل بالماء۔ کیونکہ شاید رگڑنے کے بعد بھی اجزاء باقی ہیں اور امام اعظمؒ نے کہا کما فی ظاہر الروایۃ کہ اگر نجاست خشک ہو تو موزہ و نعل کو مٹی میں رگڑنے سے پاک ہوجاویگا۔ بدلیل ظاہر ہذا الحدیث۔ اذا وطئی احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہور ای مطہر کما ہو قول اکثر اہل العلم۔

الجواب :۔ صریح حدیث کے مقابلہ میں شافعی کا قیاس غیر معتبر ہے۔ ہاں ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر نجاست جسم دار ہو کالعذرۃ والروث، تو زمین میں رگڑنے سے پاک ہوگا کہ جس سے نجاست کا اثر باقی نہ رہے وعلیہ الفتویٰ لعموم البلویٰ۔ اگر نجاست جسم دار نہ ہو تو غسل کی ضرورت ہے۔ کما فی التعلیق وغیرہ والبدل۔

وفی حدیث ام سلمۃ رض یطہرہ ما بعدہ :۔ چونکہ اس پر اجماع منعقد ہے کہ اگر کپڑا میں نجاست لگے بغیر غسل کے پاک نہ ہوگا اور حدیث ام سلمہ رض اس اجماع کے معارض ہے کہ جس سے معلوم ہوا کہ بعد کے پاک مکان میں چلنے سے بھی پاک ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اس تعارض کے جواب یہ کہ یہ اس نجاست کے متعلق ہے کہ جو خشک ہو کیونکہ خشک نجاست اگر رگڑ کھا کر اس کا اثر زائل ہوجاوے تو کپڑا پاک ہوجائے گا۔ نیز حدیث ام سلمہ رض مطعون بھی ہے۔ لہٰذا جن صحیح احادیث کی بنا پر اجماع منعقد ہوا اس کے معارض نہیں ہوسکتا۔ یا ان کو چونکہ کمال نظافت کی بنا پر وہم ہوا تھا کہ نجس و گندہ مکان سے جاتے وقت جو نجس و گندہ ہو کپڑا سے لگی ہے شاید اس سے کپڑا وغیرہ ناپاک ہوجاوے گا۔ اس وہم کے دفعیہ کیلئے فرمایا کہ یطہرہ ما بعدہ۔ حقیقی نجاست کو پاک کرنا نہیں۔ یا یہ اس صورت میں ہے کہ لا یلصق اکثر من الدرہم۔ یا عموم بلویٰ کی بنا پر یہ خصوصی حکم ہے کما فی المسوّی بشرح الموطا عن المنہاج وطین الشارع المتیقن نجاستہ یعفی منہا مما یتعذر الاحتراز غالبا وفی الہدایہ عن محمدؒ انہ لما دخل الری (رئی شہر) ورأی البلوی فی الارواث افتی بان الکثیر الفاحش لا یمنع الصلوٰۃ وقاسوا علیہ طین بخاریٰ۔ کما فی تعلیق الصبیح و بذل المجہود۔ کما ورد فی حدیث ابن مسعود رض لانتوضأ من الموطئ ای عن اجل الوطی والمشی فیہ۔ مراد یہ کہ پیر کو نہیں دھوتے تھے کیونکہ وہ نجس یا خشک تھا۔ صاف زمین کی رگڑ سے پاک ہوجاتا تھا۔ او محمول علی الذی غلبت فیہ الطہارۃ علی النجاسۃ عملا باصل الطہارۃ۔

الفصل الثالث

فی حدیث البراء رض لا بأس ببول ما یؤکل لحمہ۔ بقول علامہ عینی در شرح بخاری ج ۱ ص ۹۱۹ و نیز تعلیق الصبیح میں ہے کہ مالکؒ و احمدؒ و محمد بن الحسن و زفر و ابراہیم و اوزاعی و زہری وغیرہم کے نزدیک بول ما یؤکل لحمہ پاک ہے۔ بدلیل حدیث البراء انہ علیہ السلام قال لا بأس ببول ما یؤکل لحمہ، وفی روایۃ جابر رض ما اکل لحمہ فلا بأس ببولہ، رواہ احمد والدارقطنی۔ نیز فی حدیث عرینہ انہ علیہ السلام قال لہم اشربوا البانہا وابوالہا، رواہ الترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ جب ابوال الابل کو پینے کا حکم دیا لہٰذا وہ پاک ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ و ابو یوسفؒ و ابو ثورؒ وغیرہم کے نزدیک نجس ہے۔ بدلیل عموم قولہ علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ یہاں ہر قسم کے ابوال سے احتراز کرنے کا حکم دیا۔ نیز قولہ تعالیٰ وَاِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ، ای دونوں چیز کے

بحث طہارۃ النعل من الاذی ۱۲

بحث طہارۃ الذیل عن الاذی ۱۲

بحث الاختلاف فی قول ما یؤکل لحمہ ۱۲

درمیان سے خالص دودھ نکالا ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ مَا فی بطن الانعام سوی اللبن نجسٌ۔ کما فی تعلیق الصبیح ج ۱ ص ۲۱۲

الجواب:۔ ان کی دلیل اوّل کی حدیث کے متعلق ابن حزم نے کہا کہ انہ خبر باطلٌ موضوع لان فی رجالہ سوار بن مصعب وہو متروک عند جمیع اہل النقل۔ متفق علی ترک الروایۃ عنہ۔ وہو یروی الموضوعات، کذا قالہ الشوکانی۔ اور دلیل ثانی میں جو اشربوا البانہا وابوالہا کو لایا، ابن حزم نے کہا کہ یہ یقینی طور پر صحیح ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اُن کو علی سبیل التداوی من المرض الذی کان بہم حکم دیا۔ اور تداوی بمنزلۃ الضرورۃ ہے نیز شمس الائمہ نے کہا کہ حدیث عُرینہ جسکو قتادہ رضؓ نے انسؓ سے روایت کیا اس میں صرف اشربوا من البانہا ہے ولم یذکر الابوال۔ اب روایت سے جب بول کے متعلق احتمال پیدا ہوا سقط الاحتجاج بہ۔ دراصل بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بطریق وحی یقین ہوگیا تھا کہ اُن کی شفا اسی میں ہے والاستشفاء بالحرام جائز عند التیقن بحصول الشفاء کاکل المیتۃ عند المخمصۃ والخمر عند العطش۔ ہٰذا ہو الجواب المقنع۔ کما قالہ العینی رح۔ نیز شمس الائمہ نے کہا کہ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر رضؓ کو خصوصی طور پر یہ حکم دیا تھا کہ وہ حریر استعمال کریں ایسا ہی یہاں بھی خصوصی حکم ہے اس سے حکم کلی مستنبط نہیں ہو سکتا۔ یا یہاں شرب ابوال کا ذکر ہی نہیں بلکہ دراصل عبارت اس طرح ہے:۔ اشربوا البانہا واشموا من ابوالہا۔ ای ابوال سے دھواں حاصل کرے کما مرّ تحت بحث غسل الرجلین مفصلاً۔ نیز حدیث عُرینہ سے حدیث استنزہوا عن البول ادلیٰ وارجح ہے۔ کیونکہ وہ عام وکلی ہے۔ یہ ایک جزئی معاملہ ہے نیز بوقت تعارض بین الاباحۃ والحرمۃ ترجیح حرمت کی ہوتی ہے۔ کما فی الاصول۔

پھر حنفیہ میں اختلاف ہے کہ بول سے تداوی جائز ہے یا نہیں چنانچہ محمد رح کے نزدیک تو مطلقاً بول مایؤکل لحمہ پاک ہے۔ لحدیث عُرینہ۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مطلقاً حلال وپاک نہیں بلکہ عند الضرورۃ ای تداوی کیلئے حلال ہے لان الضرورات تبیح المحذورات۔ لیکن امام اعظم رح نے کہا کہ بول مایؤکل لحمہ، بغیر اضطرار کے حلال نہیں مثلاً طبیب حاذق وصالح کہے کہ بغیر اس کے شفا نہیں تب جاکر حلال ہو سکتا ہے۔ ورنہ تداوی بالمحرم جائز نہیں کما فی حدیث اُم سلمہ رضؓ ان اللہ تعالیٰ لم یجعل شفاء امتی فیما حرّم علیہا۔ رواہ ابوداؤد۔ لیکن یہ حدیث حالت اختیار کے متعلق ہے۔ واما حالۃ الاضطرار فلا یکون حراماً کالمیتۃ للمضطر۔ کما فی العینی ص ۹۲ ج ۱۲ ایسا ہی نہی النبی صلے اللہ علیہ وسلم عن الدواء الخبیث رواہ ابوداؤد والترمذی۔ ایسا ہی خمر کے متعلق کسی نے عرض کیا کہ یا نبی اللہ انہا دواء فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ولکنہا داءٌ۔ اس قسم کی احادیث سب حالت اختیار کے متعلق ہیں کما مرّ مع الحوالۃ۔ ہٰذا کلہ فی العینی والکوکب الدرّی ص ۹ ج ۲ متفرقاً۔ **الجواب:۔** اور حدیث عُرینہ کے متعلق مختلف جواب گذر چکے نیز قال الامام الہمام رح انما کان ہٰذا فی ابتداء الاسلام ثم نسخ۔ اور بمقابلہ احادیث امام ابو یوسف رح کے قول غیر معتبر ہے۔ کما فی الکوکب وغیرہ۔ والتفصیل فی الفقہ لابسعہ ہٰذا المقام۔

بَابُ المسح علی الخفّین

فرقہ مبتدعہ میں سے خوارج وروافض کے نزدیک تو مسح علی الخفین جائز نہیں۔ کیونکہ آیت میں غسل میں رجلین کا ذکر ہے۔ نیز عن ابن عباس رضؓ انہ قال لایجوز المسح علی الخفین۔ کما فی العینی۔ لیکن تمام اُمت سلف وخلف میں سے مسح علی الخفین کے جواز پر متفق ہیں۔ بدلیل احادیث الباب الواردۃ فی حق المسح۔ باقی ان سلف وخلف پر ردّ واشکال ہے۔ اوّل یہ کہ آیت میں جو حکم غسل ہے خبر واحد کے ذریعہ آیت کو منسوخ کیسے قرار دیا۔ اس کے جواب

بحث الاختلاف فی المسح علی الخفین مع دفع المطاعن المشہورین ۱۲

یہ کہ حافظ بدر العینی نے کہا کہ کثیر علماء کی رائے میں احادیث مسح حدّ تواتر تک پہونچی ہوئی ہے۔ چنانچہ میمونی نے احمدؒ سے نقل کیا کہ مسح کی حدیث تہتر صحابی سے منقول ہے۔ اور حسن بن محمدؒ نے احمدؒ سے نقل کیا کہ چالیس صحابی سے مروی ہے۔ وقال ابن ابی حاتم احد واربعون صحابیاً۔ وفی الاشراف عن الحسن البصریؒ انہ قال حدثنی بالمسح سبعون صحابیاً۔ وقال ابن عبد البرؒ مسح علی الخفین سائر اہل بدر والحدیبیۃ وغیرہم من المہاجرین والانصار وسائر الصحابۃ والتابعین وفقہاء الامصار وعامۃ اہل العلم والاثر۔ وفی البدائع روی عن الحسن البصریؒ قال ادرکت سبعین بدریاً من الصحابۃ کلہم یرون المسح علی الخفین۔ وقال الحافظ ابن الحجر قد صرح جمع من الحفاظ بان المسح علی الخفین متواتر۔ وجمع بعضہم رواتہ فجاوزوا الثمانین۔ ومنہم العشرۃ المبشرۃ۔ وتفصیل اسماء الرواۃ فی تعلیق الصبیح ص ۲۴۳ فراجعہ ان شئت۔ ونقل عن ابن المنذر عن ابن المبارک انہ قال لیس فی المسح علی الخفین عن الصحابۃ اختلاف۔ لان کل من روی عنہ انکارہ فقد روی عنہ اثباتہ۔ لہذا قال امامنا الاعظمؒ ان المسح علی الخفین من شرائط اہل السنۃ والجماعۃ حیث قال من الشرائط ان تفضل الشیخین وتحب الختنین (ای عثمان رضؓ وعلی رضؓ) وتمسح علی الخفین۔ ورُوِیَ عن الامام رحؒ انہ قال ما قلت بالمسح حتی جاءنی مثل ضوء النہار۔ ولذا قال الکرخی اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین۔ اب چونکہ حدیث المسح حدّ تواتر کو پہونچی ہوئی ہے اس لیے اس سے نسخ آیت جائز ہوگا۔ کما قال ابو یوسفؒ انما یجوز نسخ القرآن بالحدیث اذا ورد کورود المسح علی الخفین فی الاستفاضۃ والشہرۃ۔ نیز علامہ عینیؒ نے کہا کہ خبر واحد اگر محتف بالقرائن ہو کر مفید یقین ہو۔ جیسا کہ یہاں متعدد طرق سے کثرت روایات کی بناء پر مفید یقین ہے تو اسی سے نسخ آیت جائز ہے۔ نیز شیخ ابو بکر جصاص نے کہا کہ آیت کے نسخ کی طرف توجہ کرنے کے بغیر مسح ثابت ہے کیونکہ تفصیلاً گذر چکا کہ "وارجلکم" کو "رؤسکم" پر عطف کر کے قراءۃ بالجر بھی ہے تو قراءۃ بالنصب میں جو غسل مراد ہے یہ اس وقت ہے اگر موزہ نہ ہو۔ اور قراءۃ بالجر میں جو مسح مراد ہے یہ اسوقت ہوگا اگر موزہ ہو۔ ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم وبذل المجہود والتعلیق۔ **الجواب**:۔ فرقہ خوارج وروافض نے جو آیت ذکر کی اس کا جواب تو ہو گیا کہ منسوخ ہے۔ یا حکم غسل عدم الخف کی حالت میں ہے۔ اور دلیل ثانی میں جو ابن عباس رضؓ کا قول لائے جواب یہ کہ ابن عباس رضؓ اس قول سے رجوع کیا ہے۔ کما قال ابن المبارک کل من روی عنہم انکارہ فقد روی عنہ اثباتہ۔ اب ایسا ہی علی رضؓ وعائشہ رضؓ سے بھی جو انکار ثابت ہے رجوع بھی ثابت ہوگا۔ نیز کاشانی نے کہا کہ روایت عن ابن عباس رضؓ صحیح بھی نہیں ہے۔ لان مدارہ علی عکرمہ رضؓ وروی انہ لما بلغ عطاء قال کذب عکرمہ۔ نیز روی عن عطاء ان ابن عباس رضؓ یخالف الناس فی المسح علی الخفین فلم یمت حتی تابعہم۔ ہذا کلہ فی العینی والفتح وغیرہما۔

اعتراض دوم:۔ یہ کہ نسخ کیلئے تو تاخیر ناسخ کی ضرورت ہے فکیف ثبوتہ۔ جواب یہ کہ حدیث مغیرہ میں جو ثبوت نسخ ہے وہ حدیث غزوۂ تبوک کے زمانہ کی ہے۔ اور غزوۂ تبوک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری غزوہ ہے۔ اور سورۂ مائدہ جسمیں آیت وضوء وہ اس کے قبل کی ہے۔ لہذا حدیث مسح جو ناسخ ہے وہ مؤخر ہونا ثابت ہوا۔ نیز جریر رضؓ کی حدیث میں ہے کہ انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین۔ اور جریر رضؓ نزول سورۂ مائدہ کے بعد مسلمان ہوا ہے کما فی مسلم کان یعجبہم حدیث جریر رضؓ لان اسلامہ کان بعد نزول المائدہ۔ فقال النوویؒ لما کان اسلم جریر متأخراً علمنا ان حدیثہ یعمل بہ۔ کما فی العینی ص ۱۵۱ ج ۱ بلکہ یہاں تک بھی ثابت ہے کہ روی الطبرانی من روایۃ محمدؒ بن سیرین عن جریر رضؓ ان ذلک وقع فی حجۃ الوداع۔ لہذا مسح بالکل آخر عمر میں

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا۔ کما فی فتح الملہم ص۴۳۱ ج۱ بلکہ حسن بصریؒ و دیگر ائمہ سے جو نقل کیا گیا کہ انہوں نے ہزاروں صحابہ کو مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آیت وضو کے بعد بھی مسح جاری رہا۔ آیت وضو سے حکم مسح منسوخ نہیں۔ کما قیل فی العینی وفتح الملہم وغیرہما۔

• فی حدیث شریحؒ رض ثلاثۃ ایام ولیالیہن للمسافر۔ امام مالکؒ سے تو مسح علی الخفین کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ کما فی العینی ص۸۵ ج۱ لایجوز المسح اصلا۔ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ لا اعلم احدا من الفقہاء روی عنہ انکار المسح الا مالکا۔ والروایات الصحاح عنہ بخلاف ذلک۔ کما فی العینی۔ ان المسح یجوز لکنہ یکرہ۔ یجوز توقیت ویجوز للمسافر دون المقیم او عکسہ۔ والقول المشہور لمالکؒ انہ یجوز المسح ابدا بغیر توقیت والمسافر والمقیم فی ذلک سواء ای لا توقیت لاحد وہو قول لیث بن سعد۔ وروی مثل ذلک عن عمر رض وابن عمر رض وعقبۃ ابن عامر رض والحسن البصری۔ کما فی التعلیق ص۲۴۲ ج۱ بدلیل حدیث خزیمۃ بن ثابت رض عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہن وللمقیم یوم ولیلۃ۔ ولو استزدناہ لزادنا۔ رواہ ابوداؤد۔ وفی حدیث ابی بن عمارۃ رض انہ قال یارسول اللہ امسح علی الخفین قال نعم قال یوما قال ویومین قال وثلاثۃ قال نعم وما شئت وفی حدیث آخر حتی بلغ سبعا۔ رواہ ابوداؤد۔ وفی روایۃ ان عقبۃ بن عامر رض حین قدم علی عمر رض وقد مسح عقبۃ علی الخفین جمعۃ۔ (ای ایک ہفتہ تک) فقال عمر رض اصبت السنۃ۔ نیز قیاس بھی یہی چاہتا ہے کہ بلا توقیت ہو کمسح الرأس انہ لا توقیت فیہ۔ نیز مسح علی الجبائر جو غسل کے بدلہ میں ہے وہ بھی بلا توقیت ہے لہٰذا مسح علی الخفین جو غسل کے بدلہ میں ہے یہ بھی بلا توقیت ہونا چاہیے۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم۔

لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ بن راہویہ وصاحبین و ثوریؒ و اوزاعی و حسن بن صالح و داؤد ظاہری و محمد بن جریر طبری و جماہیر علماء من الصحابۃ والتابعین کے نزدیک مسح مع التوقیت ہے ای مسافر کیلئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات۔ کما فی روایۃ شریح عن علی رض انہ جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام ولیالیہن للمسافر ویوما ولیلۃ للمقیم۔ رواہ مسلم۔ وعن ابی بکرۃ رض انہ علیہ السلام رخص للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہن وللمقیم یوما ولیلۃ۔ وعن صفوان کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیہن۔ وعن خزیمۃ انہ علیہ السلام قال المسح علی الخفین للمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہن۔ وقال ابن سید الناس فی شرح الترمذی وثبت التوقیت عن عمر رض وعلی رض وابن مسعود رض وابن عباس رض وحذیفہ رض ومغیرہ وابی زید ومن التابعین شریح النخعی وعطاء وشعبی وعمر بن عبد العزیز۔ کذا فی نیل الاوطار۔ وقال ابن عبد البر اکثر التابعین والفقہاء علی ذلک۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو حدیث خزیمہ میں "لو استزدناہ لزادنا" کی روایت ذکر کیا جواب یہ کہ شوکانی نے شرح ترمذی سے نقل کیا کہ "لو استزدناہ" کی زیادتی کے ثبوت ہی میں تو اولاً تردد ہے۔ کما فی البذل۔ وفی روایۃ التیمی زیادۃ ولیست فی روایۃ النخعی وہی قولہ لو استزدناہ لزادنا۔ اگر ثابت ہو بھی تو زیادۃ علی ذلک التوقیت المذکور فی الحدیث مظنونہ اور وہمی ہے۔ انہوں نے زیادتی کا سوال بھی نہیں کیا، اور زیادتی بھی نہیں ہوئی۔ فکیف تثبت الزیادۃ بحدیث دل علی عدم وقوعہا بل ہو مظنون من الراوی والظن لا یغنی من الحق شیئا۔ جم غفیر صحابہ رض سے جو توقیت المسح ثابت ہے اسکو خزیمہ کے گمان کی بناء پر کیسے چھوڑ دیا جاوے۔ چنانچہ امام ابوبکر رازی نے تو یہاں تک کہا کہ جتنی احادیث سے مسح ثابت ہے اس سے توقیت المسح للمسافر والمقیم بھی ثابت ہے۔ فان بطل التوقیت بطل المسح وان ثبت المسح ثبت التوقیت۔

بحث التوقیت فی المسح ۱۲

اور دلیل ثانی میں جو اُبَی بن عمارہ رضؓ کی حدیث میں قال علیہ السلام نعم ما شئت ۔ و فی روایۃ حتی بلغ سبعا لا ایسا ہی جو اسی سند سے ہے انہ قال نعم ما بدا لک ۔ جواب یہ کہ اس کے متعلق خود امام ابوداؤد نے کہا کہ قد اختلف فی اسنادہ ولیس ہو بالقوی ای لیس ھذا الحدیث قوی الاسناد ۔ نیز قولہ علیہ السلام ما شئت نعم بدا لک سے مراد یہ کہ بحالت سفر تین دن تین دن کرکے جتنے دن چاہے مسح کرسکتا ہے ۔ اور بحالت اقامت ایک دن ایک دن کرکے ، ورنہ جماعت صحابہ رضؓ سے نقل شدہ روایات توقیت مہمل ہوجاویں گی و الاعمال افضل من الاہمال ۔ نیز دراصل بات یہ ہے کہ ابتداءً مسح غیر موقت تھا پھر جب بکثرت سوال کرنے لگے کما یظہر من حدیث اُبی بن عمارۃ رضؓ تو حضورؐ نے تحدید و تشدید و تقیید کے قصد کیا ۔ کما ان کثرۃ السوال من بنی اسرائیل فی البقرۃ صارت موجبۃ للتشدید حیث قال ابن عباس رضؓ لو لم یستثنوا لما بینت لہم ابدا ۔ اب حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بوقت تحدید و تقیید توسع علی الامۃ کیلئے صحابہ رضؓ سے مشورہ کیا تھا ۔ کما استشار النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی توقیت الصدقۃ حین نزل اذا ناجیتم الرسول الآیۃ ۔ اب اس مشورہ میں ایک دن ایک رات للمقیم اور تین دن تین رات للمسافر معین ہوا ۔ باقی بوقت مشورہ جو مختلف رائیں ہوئی اس کو بعض روایت میں نقل کیا جاتا ہے جو اصلی حد نہیں ۔ اب اس سے اس قسم کے تمام احادیث کے جواب ہوجاویں گے اس وقت اگر زیادہ طلب کرنے شاید حضور صلے اللہ علیہ وسلم قبول کرتے ۔ لیکن مذکورہ توقیت پر اکتفا کیا گیا ۔ کما فی فتح الملہم ۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں قول حضرت عمر رضؓ ذکر کیا کہ اصبت السنۃ جواب یہ کہ اس سے عدم توقیت ثابت نہوگا لانہ قد روی سعید بن المسیب عن عمر رضؓ انہ قال لابنہ عبد اللہ حین انکر عبد اللہ علی سعد المسح علی الخفین یا بنی عمک افقہ منک للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہا و للمقیم یوم ولیلۃ ۔ روی سوید بن غفلۃ عن عمر رضؓ انہ قال ثلاثۃ ایام ولیالیہا للمسافر و یوم ولیلۃ للمقیم ۔ اب عمر رضؓ سے توقیت ثابت ہوئی ۔ یا اصبت السنۃ سے مراد مسح کے بارے میں اصابت سنت ہے لا فی عدم التوقیت ۔ نیز قولہ انہ مسح جمعۃ سے یہ مطلب نہیں کہ ایک ہفتہ تک بلا نزع موزہ پر مسح کیا ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ ہر تین دن کے بعد کھینچتا ہوا مسح علی الوجہ الذی یجوز علیہ المسح کما تقول صلیت الجمعۃ شہرا فی مکۃ ای فی الاوقات التی یجوز فیہا فعل الجمعۃ لانہ تصلی الجمعۃ کل یوم و فی کل وقت ۔ اور انہوں نے جو مسح راس پر قیاس کرکے غیر موقت کہا ۔ جواب یہ کہ احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس باطل ہے ۔ نیز قیاس بھی تو صحیح نہ ہوا کیونکہ مسح الراس ہو المفروض فی نفسہ ولیس ببدل عن غیرہ والمسح علی الخفین بدل عن الغسل مع امکان الغسل ۔ اور انہوں نے جو دلیل خامس میں مسح جبیرہ پر قیاس کیا جواب یہ کہ یہ سوال امام اعظمؒ کی رائے کے مطابق تو ساقط ہے لانہ لا یوجب المسح علی الجبائر ۔ وہو عندہ مستحب و ترکہ لا یضر ۔ و علی قول الصاحبین ایضا لا یلزم لان المسح علی الجبیرۃ انما یفعل عند الضرورۃ کالتیمم و المسح علی الخفین جائز بغیر ضرورۃ ۔ فالقیاس یکون مع الفارق ھذا کلہ فی فتح الملہم مفصلا و فی بذل المجہود و تعلیق الصبیح ایضا ۔

وفی حدیث مغیرۃ بن شعبۃ قولہ علیہ السلام دعہما فانی ادخلتہما طاہرتین :- بقول طحاوی مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک جواز مسح علی الخفین کیلئے طہارت کاملہ وقت اللبس شرط ہے یعنی اکمال طہارت کے بعد اگر لبس خف ہوا ہو تو مسح جائز ہے ورنہ نہیں ۔ بدلیل حدیث مغیرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال دعہما فانی ادخلتہما طاہرتین فمسح علیہما ۔ رواہ مسلم ۔ بظاہر معلوم ہوا کہ طہارت کاملہ کے بعد موزہ پہنا ہے اسپر مسح کیا ۔ روی الحمیدی فی مسندہ عن المغیرۃ رضؓ قال قلنا یا رسول اللہ ایمسح احدنا علی الخفین قال نعم اذا ادخلہما و ہما طاہرتان ۔ و فی حدیث ابی ہریرۃ قال یا رسول رجلیک تغسلہما قال انی ادخلتہما و ہما طاہرتان ۔ رواہ احمد ۔ و بقول ابوبکر رازی امام اعظمؒ و سفیان ثوریؒ

بحث الاختلاف فی اشتراط الطہارۃ الکاملۃ عند اللبس او عند الحدث ۲

واحناف کے نزدیک وبکذا روی عن مالکؒ طہارت کاملہ بوقت اللبس شرط نہیں بلکہ بوقت الحدث طہارت کاملہ ہونا شرط ہے۔ چنانچہ ابوبکر رازی الحنفی رحؒ نے احناف کا مذہب یہی نقل کیا کہ اذا غسل رجلیہ وغسل خفیہ ثم اکمل الطہارۃ قبل الحدث یجوز المسح اذا احدث۔ کیونکہ قواعد شرعیہ کے مطابق موزہ حلول حدث فی القدم سے حکماً مانع ہے لہٰذا کمال طہارت کی شرط بوقت منع ای بوقت حدث ہونا چاہئے۔ **الجواب**:۔ ابوبکر رازی نے جواب دیا کہ انہوں نے جو تین احادیث لائے وہاں قبل اللبس کمال طہارت کی شرط ہونا ثابت نہیں۔ کیونکہ جیسا کہ صلی رکعۃ وان لم یتم صلوٰتہ۔ یعنی ایک رکعت کو بھی کامل کہا جاوے گا۔ اگرچہ پوری نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ ایسا ہی اگرچہ تمام اعضاء کی طہارت نہ کی ہو تاہم صرف رجلین کو دھونے سے اُن دونوں کی طہارت ہو جاوے گی۔ اب احادیث سے تو صرف وقت اللبس طہارت قدمین ثابت ہوئی نہ طہارت کاملہ بطہارۃ جمیع الاعضاء۔ چنانچہ صاحب الفتح نے فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو فانی ادخلتہما طاہرتین سے علت بیان کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مناط جواز المسح علی الخفین ہی طہارت القدمین فقط۔ وَاِلّا فلا فائدۃ فی ذکر القدمین خاصۃً فی موقع التعلیل۔ جبکہ احادیث سے انہوں کے مذہب ثابت نہ ہوا۔ لہٰذا ذکر احادیث صرف تلاوۃً ہوا نہ کہ استدلالاً۔ واللہ اعلم کما فی فتح الملہم والعینی مفصلاً۔

فَائِدَۃٌ عَجِیْبَۃٌ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے اشارہ کرنیکے بعد عبدالرحمن بن عوف پیچھے نہیں ہٹا بلکہ بدستور امام باقی رہ کر نماز پڑھائی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقتدی آئے اور اس قسم کے واقعہ میں جو حضرت ابوبکر صدیق رضؓ امام تھے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اشارہ کرنے کے باوجود وہ پیچھے ہٹ گئے تھے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے امام بن کر نماز پڑھائی۔ اب **اشکال** یہ ہوتا ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تو حکم کا امتثال کر کے بدستور امام رہے حضرت صدیق اکبر رضؓ نے بظاہر خلاف کیوں کیا **جواب** یہ کہ جیسا کہ انبیائے کرام میں فی نفسہ فرق مراتب ہے:۔ تلک الرسل فضلنا بعضہم علی بعض،، ایسا ہی صحابہ کرام میں بھی فرق مراتب ہے۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم۔ خیر صدیق اکبر رضؓ کو علو مرتبہ کی بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے امام رہنے کی جرأت نہ تھی جیسا کہ ابن قحافہ کی کیا مجال ہے کہ نبیؐ کے آگے امام بنے۔ یہ علامت کمال ہوئی۔ ھٰکذا افادنا الشیخ التفسیر قدس سرہٗ فاحفظہ ان شئت۔ وفی حدیث مغیرۃ رضؓ فمسح اعلی الخف واسفلہ۔ بقول صاحب البذل وامام ترمذی مالک شافعی واسحٰق وزہری وابن مبارک کے نزدیک یمسح اعلی الخفین واسفلہما۔ لحدیث کاتب المغیرۃ عن المغیرۃ قال وضأت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک فمسح اعلی الخفین واسفلہما۔ رواہ ابوداؤد۔ ولکما ان الغسل یکون فی الاعلی والاسفل، کذا المسح۔ نیز اسفل حصہ میں گندگی لگتی ہے لہٰذا اسفل کو بطریق اولیٰ مسح کرنا چاہیے۔ لیکن امام اعظم رح واحمد رح وسفیان ثوری کے نزدیک ظاہر الخف کا مسح مشروع ہے نہ باطن کے۔ بدلیل حدیث مغیرہ رضؓ انہ کان یمسح علی ظہر الخفین۔ وعن علی رضؓ قال لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ وقد رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ ان الاسفل لیس بممسوح، رواہما ابوداؤد۔ وعن مغیرۃ رضؓ انہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاہرہما رواہ الترمذی۔ وروی البیہقی فی سننہ عن الحسن عن مغیرۃ رضؓ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم توضأ ومسح علی خفیہ۔ ووضع یدہ الیمنی علی خفہ الایمن ویدہ الیسری علی خفہ الایسر ثم مسح اعلاہما مسحۃً واحدۃً۔ حتی کانی انظر الی اصابع النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وروی البیہقی عن انسؓ انہ مسح ظاہر خفیہ بکفیہ مسحۃً واحدۃً۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں مغیرہ رضؓ کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ قال ابوداؤد بلغنی انہ لم یسمع ثور بن یزید عن رجاء بن حیوۃ فبین ثور ورجاء

فائدہ عجیبہ

جملۃ الاختلاف فی المسح اعلی الخف واسفلہ

انقطاع۔ نیز قال البیہقی وفی الحدیث علۃ ثانیۃ ای ان کتاب المغیرۃ ارسلہ ای مرسل کردیا۔ وقال الترمذی ہذا حدیث معلول۔ وقال ایضا سألت ابا زرعۃ والبخاری عن ہذا الحدیث فقالا لیس بصحیح۔ اس ضعف حدیث کی بنا پر شوافع نے کہا کہ مسح علی الخف تو واجب ہے اور مسح الاسفل سنت۔ کما قال مالکؒ والشافعیؒ ان مسح ظہورہما دون بطونہما اجزاہ۔ اب اگرچہ حدیث ضعیف ہو لیکن اس سے سنیت مسح الاسفل ثابت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ الحدیث الضعیف یعمل علیہا فی فضائل الاعمال بالاتفاق۔ لیکن ملا علی قاری نے جواب دیا کہ حدیث ضعیف پر عمل اس جگہ ہوتا ہے جہاں کسی حدیث صحیح یا حدیث حسن کے مخالف نہ ہو۔ یہاں تو مذکورہ پانچ صحیح حدیث کے مخالف ہے مع انہ لیس فیہ ما یدل علی ثوابہ وفضیلتہ والنقش بعد ثبوت العرش۔ کمافی بذل المجہود۔ اور دلیل ثانی میں جو غسل پر قیاس کیا جواب یہ کہ غسل کی بنا نقل پر اور مسح کی بنا خفت پر ہے۔ چونکہ دونوں میں فرق ہے اس لئے قیاس مع الفارق ہوا۔ اور دلیل ثالث میں جو کہا کہ اسفل حصہ میں گندگی لگتی ہے، جواب یہ کہ اس لئے تو مسح بالکل نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ گندگی بصورت غسل تو زائل ہوگی نہ بصورت مسح بلکہ مسح کرنے میں ہاتھ بھی خراب ہو جائے گا۔ نیز اس دلیل کو حدیث علی رضؓ صراحۃً رد کرتا ہے کیونکہ علی رضؓ نے بھی فرمایا کہ ظاہری گندگی کی بنا پر اگرچہ یہی مسح الاسفل قیاس کے مطابق ہے لیکن نقل کے مقابلہ میں عقل تو حجت نہیں۔ کمافی بذل المجہود وتعلیق الصبیح وغیرہما۔

وعنہ ومسح علی الجوربین والنعلین:۔ جوربین موزہ کہ بربالائے موزہ پوشیدہ می شود وآں را جرموق وموق نیز گویند۔ ودر شرح کتاب حرقے گفتہ جرموق موزہ کشادہ کہ پوشیدہ می شود بربالائے موزہ در بلاد بارد۔ کمافی اشعۃ اللمعات للشیخ المحدث الدہلوی رحؒ۔ اور جوربین مجلدین وہ ہے کہ جس جوربین کے اعلیٰ واسفل دونوں طرف چمڑا لگا یا گیا ہو۔ فیکون کالخف۔ اور منعل وہ جوربین جسکے اسفل حصہ میں صرف چمڑا لگا یا گیا ہے۔ کالنعل للقدم۔ کما فی حاشیۃ الہدایۃ لعبد الحی اللکھنوی رحؒ۔ اور مسح علی الجوربین کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ صاحبین وثوری رحؒ وحسن بن صالح کے نزدیک جوربین اگر اس قدر موٹا ہو کہ یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشیء۔ تو اس پر مسح جائز ہے۔ لما روی الترمذی عن مغیرۃ رضؓ انہ علیہ السلام توضأ ومسح علی الجوربین والنعلین۔ لیکن امام اعظم رحؒ وشافعی رحؒ کے نزدیک جوربین پر مسح اس وقت جائز ہے کہ اگر جوربین مجلدین یا منعلین ہو ورنہ موزہ کی طرح نہ ہوگا۔ اور حکم مسح علی الجوربین کے لئے مسح علی الخفین پر جتنی احادیث وارد ہیں اتنی حدیث نہیں لہٰذا مجلد یا منعل ہو کر اگر موزہ کی طرح نہ ہوگا تو مسح علی الجورب جائز بھی نہ ہوگا۔

الجواب:۔ ان کی حدیث میں بھی مجلد یا منعل ہونے کا احتمال ہے۔ یا واقعۂ حال لاعموم لہا۔ لیکن امام اعظم رحؒ اپنے وفات کے نو دن یا تین دن قبل صاحبین کے قول کی طرف رجوع کئے ہیں۔ حیث قال لحلت ما کنت منعت عنہ۔ ہذا کلہ فی الہدایہ وحاشیتہ ج۱ ص۴۲ والفتح ج۱ ص۱۳۰۔

بذل المجہود میں امام طحاوی سے نقل کیا کہ بعض قوم کے نزدیک (ولم اطلع علی اسمائہم مع التتبع الکثیر اللہم اہدنا) مسح علی الخفین کی طرح مسح علی النعلین بھی جائز ہے۔ کمافی روایۃ مغیرۃ رضؓ انہ علیہ السلام توضأ ومسح علی الجوربین والنعلین۔ رواہ احمد والترمذی وابوداؤد۔ وفی روایۃ اوس بن ابی اوس انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام توضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ۔ رواہ ابوداؤد والطحاوی۔ وفی روایۃ ان علیا رضؓ دعا بماء فتوضأ ومسح علی نعلیہ کمافی الطحاوی۔ لیکن جمہور علماء وائمہ کے نزدیک مسح علی النعلین جائز نہیں۔ کیونکہ مسح علی الخفین کے متعلق جس قدر احادیث کے تواتر ہیں یہاں نہیں ہے لہٰذا غسل رجلین کے حکم جو آیت میں ہے اسکے خلاف نہیں کر سکتے

بحث الاختلاف فی المسح علی الجوربین ورجوع الامامین الی قول الصاحبین ۱۲

بحث المسح علی النعلین ۱۲

نیز امام طحاوی نے بطریق نظر کہا ہے کہ اگر موزہ پھٹ کر اکثر قدم ظاہر ہو جائے تو بالاجماع مسح جائز نہیں اور نعلین بھی قدم کو غائب نہیں کرتا ہے لہٰذا اس موزہ کی طرح ہوا جو قدم کو غائب نہ کرتا ہو، اس لئے مسح جائز نہ ہوگا۔

الجواب:- انہوں نے جو تین حدیث لائے جواب یہ کہ مراد یہ ہے کہ صرف نعلین پر مسح نہیں کیا بلکہ جوربین یا قدمین میں جو موزہ تھے اس پر مسح کرنے کی حالت میں نعلین پر بھی ہاتھ پھر کر مسح ہو گیا جو بالتبع ہے۔ کما قالہ الطحاوی۔ یا ان احادیث کی مراد یہ کہ بحالت لبس نعلین قدمین کو دھویا۔ مسح سے غسل مراد ہے۔ کما تدل علیہ روایۃ ابن عباس رضؓ فرش علی رجلہ الیمنیٰ وفیہا النعل۔ یا مسح علی القدمین والنعلین اس زمانہ میں تھا کہ جب وَاَرْجُلَکُمْ رؤسکم پر عطف ہو کر بالجر تھے لیکن بحدیث وَیْلٌ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، وہ منسوخ ہے۔ یا جس حدیث میں مسح علی الجوربین والنعلین ہے وہاں جورب منعل مراد ہے۔ یا احادیث المسح علی النعلین در اصل ضعیف و شاذ ہے۔ یا وضو علی الوضوء میں ایسا ہی کیا ہو۔ کما فی البذل وحاشیۃ الہدایۃ نقلاً من غایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال للشیخ الکھنوی رح۔

بَابُ التَّیَمُّم

وفی حدیث حذیفۃ رضؓ وَجُعِلَتْ تُرْبَتُہَا لَنَا طَہُوْرًا۔ بقول امام نووی رح در شرح مسلم وبقول محدث دہلوی رح وصاحب التعلیق امام شافعی رح کے نزدیک امام احمد رح کے قول مشہور کے مطابق کذا عند ابن المنذر وداؤد الظاہری تیمم صرف تراب منبت ہی سے جائز ہے۔ کما فی الہدایہ بدلیل حدیث حذیفہ رضؓ وجُعلت تربتہا لنا طہورًا۔ رواہ مسلم۔ لیکن امام اعظم رح ومالک رح وثوری رح وعطاء واوزاعی کے نزدیک تراب اور جنس تراب ہر ایک سے جائز ہے حتی بالصعید المغسولہ۔ کما فی النووی۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدًا طیبًا۔ وفی القاموس الصعید الطیب ہو التراب او وجہ الارض۔ وفی المصباح الصعید وجہ الارض ترابًا کان او غیرہ۔ اب لفظ صعید چونکہ عام ہے ترابًا کان او غیرہ من جنس الارض۔ لہٰذا تراب منبت کی شرط نہ ہوئی۔ وقال الزجاج رح لا اعلم اختلافًا بین اہل اللغۃ فی ذلک ای فی کون المراد بالصعید ہو المعنی العام منبتًا کان ام لا۔ نیز وفی روایۃ انہ علیہ السلام تیمم من الحائط رواہ احمد۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال جُعلت لی الارض کلہا مسجدًا وطہورًا، میں ارض عام ہے۔ تراب منبت ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ جیسا کہ مسجد ہونے کیلئے منبت ہونا شرط نہیں بلکہ عام ہے ایسا ہی طہور ہونے میں بھی عام ہوگا۔ اور اَیْنَمَا اَدْرَکَتْ، یہ بھی صیغہ عام ہے یدخل تحتہ من لم یجد ترابًا ووجد غیرہ من جنس الارض۔ عن نیل الاوطار۔ حافظ ابن قیم نے کہا کہ صحیح روایت میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال حیثما ادرکت رجلًا من امتی الصلوٰۃ فعندہ مسجدہ وطہورہ۔ ہذا نص صریح فی العموم۔ وہکذا روی عن ابی ہریرۃ رضؓ ان ناسًا من اہل البادیۃ اتوا النبی علیہ السلام فقالوا انا نکون بالرمال الاشہر الثلاثۃ ویکون فینا الجنب والنفساء والحائض ولسنا نجد الماء فقال صلی اللہ علیہ وسلم علیکم بالارض، الحدیث۔ اخرجہ احمد رح صراحۃً۔ معلوم ہوا کہ تراب منبت ہونا شرط نہیں۔ نیز حق تعالیٰ نے صعید طیب سے تیمم کرنے کے لئے اوّلاً اُن حضرات کو فرمایا کہ جو وادیٔ غیر ذی زرع میں تھے فہو اشارۃ الی عدم اختصاص التیمم بالتراب المنبت۔ وقال شارح النقایۃ الصعید بالنظر علی وجہ الارض من جنسہا۔ ہذا کلہ فی التعلیق الصبیح والاشعۃ۔

بحث الاختلاف فی اشتراط التراب المنبت للتیمم ۱۲

الجواب:- ترجمانا لما ظہورًا کی حدیث احناف و موالکؒ کے خلاف نہیں۔ کیونکہ وہ حضرات بھی تراب سے تیمّم کو جائز کہتے ہیں باقی دوسرے نصوص کی بنا پر کہتے ہیں کہ تراب پر منحصر نہیں بلکہ جنس تراب سے بھی جائز کالتراب والرمل والحجر والجص والنورۃ والکحل والزرنیخ۔ کمافی الھدایہ وغیرہ۔

لطیفۃ مفسرین نے ذکر کیا کمافی التوراۃ کہ خدائے تعالیٰ نے اوّلاً پانی کو بنایا پھر وہ پانی کثیف ہو کر اس سے مٹی پیدا ہوئی وہ لطیف ہو کر اس سے نار پیدا ہوئی۔ تو پانی اصل ہے۔ فاذا تعذر الطہارۃ بالاصل انتقل الی التبع ای التراب فالاصل بالاصل والتبع بالتبع۔ کمافی حاشیۃ الہدایۃ عن العنایۃ اور چونکہ مٹی اکثر جگہ پائی جاتی ہے اس میں تنگی نہ ہوگی، و نیز مٹی سے تلوار وغیرہ کی طہارت بھی ہوتی ہے اس لئے تیمّم کیلئے مٹی کو خاص کیا۔ کمافی التعلیق عن حجۃ اللہ

لطیفہ ۱۲

البحث الثانی:- امام شافعیؒ واحمد وابو یوسفؒ کے نزدیک و محمدؒ کے ایک قول کے مطابق مٹی پر غبار بھی ہونا چاہئے تب تیمّم جائز ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ، یہاں کلمہ من تبعیضیہ ہے ای فیوجب المسح بشیٔ من الارض۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک و محمدؒ کے ایک قول میں لا یشترط ان یکون علی الارض غبارًا۔ لاطلاق قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدًا طیبًا۔ فلا فصل بین ان یکون غبارًا و بین ان لا یکون۔ نیز وفی روایۃ انہ ﷺ نفخ فیہما حتی تساقط ما علیہما من التراب۔ وفی روایۃ البخاری و نفخ فیہما۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو جو غبار وغیرہ لگا ہوا ہے اسکو جھاڑ کر اپنے ہاتھ سے پھینک دیا غبار کی شرط کس طرح ہوگی یہ اشکال کہ شاید غبار زیادہ لگا ہو بالکل بے جا ہوگا۔ کیونکہ نفس ہاتھ کے ساتھ جو غبار طبعًا لگتا ہو شوافع نے اسکو شرط کر کے کہا کہ غبار والی مٹی ہونا چاہئے۔ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو بھی پھینک دیا۔

الجواب:- ان ... کی آیت میں منہ کے ضمیر یجوز ان یکون الی الحدث لا الی الارض۔ او یحمل من علی ابتداء الغایۃ لا للتبعیض۔ ہذا کلہ فی حاشیۃ الہدایۃ عن العنایۃ وغیرہ۔

وفی حدیث عمارؓ ثم تمسح بہما وجہہ وکفیہ۔ فتح و بذل المجہود ص ۱۳۹ میں ہے کہ پانی نہ ملنے کے وقت نماز کیلئے بحالت حدث اصغر و اکبر جو تیمّم جائز ہے یہ تو اتفاقی مسئلہ ہے الا ما حکی عن عمرؓ و ابن مسعودؓ وقیل ان عمرؓ و ابن مسعودؓ رجعا عن ذلک۔ اب نفس تیمم میں تو اتفاق ہوا۔ لیکن مشہور اختلاف یہ ہے کہ امام احمد و اسحٰق و عطاء و مکحول و اوزاعی و عامۃ اہل الحدیث کے نزدیک وجہ و کفین کیلئے صرف ایک ضربہ ہے یعنی ایک دفعہ مٹی پر ہاتھ مار کر دونوں کو مسح کرے۔ بدلیل حدیث عمارؓ فضرب النبی ﷺ بکفیہ الارض ونفخ فیہما ثم مسح بہما وجہہ وکفیہ رواہ البخاری۔ وفی مسلم انہ علیہ السلام قال انما یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تمسح بہما وجہک وکفیک۔ وفی روایۃ مسلم من طریق ابی معاویۃ عن الاعمش فقال انما کان یکفیک ان تقول بیدیک ہکذا۔ ثم ضرب بیدہ الی الارض ضربۃ واحدۃ۔ اس میں تو ایک ضربہ کے متعلق صراحۃً ثبوت ہے۔ کما فی البذل۔ لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ و سفیان ثوریؒ و ابن المبارک و ابراہیم نخعی و حسن بصری ایسا ہی ابن عمرؓ و جابرؓ و دیگر صحابہ و تابعین کے نزدیک دو ضربہ ہے۔ لقولہ تعالیٰ وامسحوا بوجوھکم وایدیکم۔ یہاں مستقل مسح الوجہ و مسح الایدی کے حکم دیا اور وضو کے اندر ایک پانی سے دونوں عضو کو دھونا جائز نہیں۔ لہٰذا تیمّم میں بھی ایک ہی ضربہ پر اکتفا کر کے ایک ہی مٹی سے دونوں عضو پر تیمّم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لان الخلف لا یخالف الاصل۔ و روی عن ابی امامۃ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین

بحث الاختلاف فی اشتراط الغبار للتیمم

بحث الاختلاف فی ان التیمم ضربۃ او ضربتان

اَب دو ضربہ کا ثبوت ہوا۔ اس میں جعفر راوی کو اگرچہ بعض نے ناقابل حجت بتایا لیکن ابن ماجہ وغیرہ میں اس سے روایت لیا گیا ہے۔ قال ابو داؤد من اخیار الناس ولکن لا اکتب حدیثہ۔ وقال الحافظ وکان صالحا فی نفسہ وحدیث ابی امامۃ رواہ الطبرانی۔ وروی البزار باسنادہ عن عائشۃ مرفوعا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین۔ اس میں جو حریش راوی ہے حافظ ابن حجر و دارقطنی نے کہا کہ یعتبر بہ۔ وقال یحیی لیس بہ باس۔ وقال البخاری ارجو ان یکون صالحا۔ نیز اخرج احمد من حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان قوما جاؤا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انا نسکن الرمال ولا نجد الماء شہرا او شہرین وفینا الجنب والحائض والنفساء فقال علیکم بارضکم ثم ضرب بیدہ علی الارض ضربۃ واحدۃ ثم ضرب ضربۃ اخری فمسح بہا علی یدیہ الی المرفقین۔ یہی حدیث دوسرے طریق سے معجم طبرانی میں بھی نقل کی گئی ہے۔ وروی عن ابن عمر مرفوعا بینما النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سکۃ (کوچہ) من سکک المدینۃ وقد خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم من غائط او بول فسلم علیہ رجل لم یرد علیہ۔ ثم انہ علیہ السلام ضرب بکفیہ فمسح بوجہہ مسحۃ ثم ضرب بکفیہ الثانیۃ فمسح ذراعیہ الی المرفقین۔ الحدیث۔ یہی حدیث مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ کما فی البیہقی وغیرہ۔

الجواب:۔ انہوں نے جو ایک ضربہ کے متعلق تین حدیث پیش کی ہیں جواب یہ کہ انہیں احادیث کے راوی عمار رضی اللہ عنہ کے شریک جو عمر رضی اللہ عنہ تھے اسی عمر نے تو اس حدیث کو رد کر دیا۔ نیز ان احادیث کے متن میں اضطراب کثیر پایا جاتا ہے۔ کما فی فتح الملہم۔ نیز شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کہا کہ جیسا کہ غسل کے معاملہ میں تعمق و مبالغہ کی نفی کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اما انا فافیض علی رأسی ثلاثا اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی ثابت ہے لما بلغہا من ابن عمر التعمق فی الغسل۔ ایسا ہی یہاں بھی عمار رضی اللہ عنہ نے جب تیمم جنابت کیلئے تمام بدن پر مٹی لگایا تھا اس مبالغہ کو نفی کرنے کیلئے صرف ایک ضربہ مار کر تیمم کی اجمالی صورت دکھلانا ہے۔ جیسا کہ حدیث غسل میں تمام بدن پر پانی نہ بہو نچانا مراد نہیں ایسا ہی یہاں بھی دو ضربہ نہ مارنا مراد نہیں ہے۔ یا چونکہ اُن کو پہلے ہی نفس تیمم کے مسئلے معلوم تھے باقی یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ جنبی کیلئے تیمم جائز ہے یا نہیں۔ اَب یہاں تیمم کی پوری صورت دکھلانا مراد نہیں ہے وہ تو معلوم تھا بلکہ صرف یہ دکھلانا ہے کہ جنبی کیلئے بھی تیمم جائز ہے۔ اور جس حدیث ثالث میں ضربۃ واحدۃ کہہ کر واحدۃ کی تصریح ہے جواب یہ کہ ذکر العدد لا ینفی ما فوقہ لان مفہوم العدد غیر معتبر ہذا کلہ بعینہ فی بذل المجہود ج ۱ ص ۱۹۵ وفتح الملہم والتعلیق۔

امام الحدیث ابن شہاب زہری کے نزدیک محل تیمم آباط ای بغل تک ہے۔ کما فی البذل۔ لقولہ تعالیٰ فامسحوا بوجوہکم وایدیکم۔ یہاں مسئلہ تیمم میں ایدی کو مرفقین تک مقید نہیں کیا۔ لہٰذا پورا ہاتھ مراد ہوگا۔ نیز فی روایۃ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فمسحوا بایدیہم کلہا الی المناکب والآباط۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحب البذل نے زہری سے نقل کیا کہ احمد و اسحٰق وعطاء ونخعی واوزاعی وابن المنذر وعامۃ اہل الحدیث کے نزدیک کفین تک مسح کرنا ہے۔ کما فی حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ثم مسح بہما وجہہ وکفیہ رواہ البخاری۔ وفی مسلم ثم تمسح بہما وجہک وکفیک۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ و مالک رحمہ اللہ و شافعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری رحمہ اللہ و سالم و شعبی و حسن بصری و ابن عمر رضی اللہ عنہ و علی و دیگر صحابہ و تابعین کے نزدیک مرفقین تک مسح کرنا ہے غیر ان مالک الی الرسغین فرض والی المرفقین اختیار۔ بدلیل ان احادیث خمسہ مرفوعہ کے جو ابھی بحث اول میں گذر چکیں بخوف طوالت طبع حاضرین اعادہ نہیں کیا گیا۔ اور ضرورت بھی نہیں۔

الجواب:۔ امام زہری... جو دلیل اول میں آیت لائے جواب یہ کہ خدائے تعالیٰ نے وضوء میں غسل الید

بحث الاختلاف فی محل المسح للتیمم ۱۲

الی المرفقین بیان کرکے تیمّم میں فامسحوا بوجوہکم وایدیکم، لائے فالظاہر ان الید المطلقۃ ینصرف الی المقیدۃ فی الوضوء فلا یترک ہذا الظاہر الا بدلالۃ صریحۃ۔ اور زہری نے جو دلیل ثانی میں عمارؓ کی حدیث لائے جواب یہ کہ احادیث خمسہ مرفوعہ بلکہ اور بہت سے احادیث قولیہ وفعلیہ کے مقابلہ میں مسح الی الآباط جو عمل صحابہ ہے وہ حجت نہیں۔ نیز امام شافعیؒ نے کہا کہ اگر یہ ثابت ہو بھی تاہم احادیث مسح الی المرفقین سے وہ منسوخ ہے کیونکہ وہ مسح کی حد معلوم ہونے کے قبل کا واقعہ تھا۔ **الجواب**:۔ احمد و اسحٰق وغیرہ نے جو کفین تک مسح کیلئے عمار کی حدیث لائے جواب تو گذر چکا کہ عمارؓ جو تمام بدن پر مٹی لگایا تھا اس مبالغہ کو رد کرنیکے لئے بطور صورت اجمالی حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ دکھلایا کہ تم نے جو تمرغ کیا اس کی ضرورت نہیں۔ فالحصر بالنسبۃ الی التمرغ ورنہ نفس تیمّم کی صورت اُن کو معلوم تھی اس سے صرف کفین تک مسح مراد نہیں۔ اور ثبوت زیادت بقاعدۂ اصول مقبول ہے جبکہ وہ زیادت روایات آخر کے منافی نہ ہو۔ کما فی البذل والفتح۔ بلکہ خود عمارؓ ہی سے مرفقین تک مسح کرنا ثابت ہے۔ حیث قال فضربنا ضربۃ اخری للیدین الی المرفقین۔ رواہ البزاز۔

الفصل الثانی

فی حدیث ابی سعید رض اصبت السنۃ واجزأتک صلوتک:۔ یہاں تین مباحث ہیں:۔ بحث اوّل یہ کہ تیمّم کرکے نماز شروع کرنیکے بعد قبل الفراغ من الصلوٰۃ اگر پانی ملے تو صاحب البذل نے شوکانیؒ سے نقل کیا کہ مالک و داؤد ظاہری کے نزدیک نماز کو قطع کرے بلکہ قطع کرنا حرام ہے بقولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم۔ لیکن امام اعظمؒ و ثوریؒ و اوزاعیؒ و مزنیؒ کے نزدیک یجب علیہ الخروج من الصلوٰۃ واعادتہا بالوضوء کیونکہ بوقت وجود الماء جو فاغسلوا کا حکم ہے وہ اُسپر عود کر آیا **الجواب**:۔ یہاں اگرچہ ظاہراً ابطال ہے لیکن درحقیقت اتمام ہے۔ اور صاحب البذل نے خود جو نقل کیا وہ یہ کہ فالجمہور علی انہ لا یقطعہا وہی صحیحۃ۔ وقال ابو حنیفۃؒ واحمدؒ فی روایۃ یبطل تیممہ۔ تو معلوم ہوا کہ عدم صحت صلوٰۃ امام اعظمؒ کا ایک قول ہے۔ کما قالہ القاری۔

بحث ثانی یہ کہ تیمّم کرکے ابتک نماز نہیں شروع کی کہ پانی مل گیا ہو تو داؤد و مسلم بن عبدالرحمٰن کے نزدیک وضوء واجب نہیں ورنہ بطلان تیمّم لازم آئے گا ولا تبطلوا اعمالکم۔ لیکن جمہور فقہا و ائمہ کے نزدیک وضوء کرنا واجب لعود حکم فاغسلوا الیہ بعد وجدان الماء۔ **الجواب**:۔ یہاں بھی اتمام ہو رہا ہے نہ ابطال۔ اگرچہ ظاہراً ابطال معلوم ہوتا ہے۔ بحث ثالث یہ کہ اگر تیمّم کرکے نماز پڑھنے کے بعد پانی ملا ہو اور وقت بھی باقی ہو تو طاؤس و عطاء و مکحول و ابن سیرین و زہری و ربیعہ کے نزدیک اعادہ صلوٰۃ واجب ہے۔ لتوجہ الخطاب۔ اور نماز کیلئے وضوء شرط ہے وہ اس کیلئے ممکن ہوا۔ لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اعادہ واجب نہیں بدلیل حدیث ابی سعیدؓ الذی لم یعد بعد الصلوٰۃ للمتیمم انہ علیہ السلام قال اصبت السنۃ واجزأتک صلوتک۔

الجواب:۔ بان دلیلہم مردود لانہ لا یتوجہ الطلب بعد قولہ علیہ السلام اصبت السنۃ۔ فالقیاس مع صریح النص غیر معتبر۔

الفصل الثانی

فی حدیث جابر رض یکفیہ ان یتمم ویعصب الخ اس میں جمع بین التیمم والغسل کے ذکر ہے جو شافعیؒ کے مذہب ہے لحدیث جابر رض انہ علیہ السلام قال انما یکفیہ ان یتمم ویعصب علی جرحہ خرقۃ ثم یمسح علیہا ویغسل سائر جسدہ۔ رواہ ابوداؤد۔ لیکن احناف کے نزدیک تیمم و غسل کو جمع نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ بدل و مبدل منہ میں جمع کرنا خلاف قیاس ہے۔ نیز مامور بہ تو وہ

المباحث الثلثۃ فی وجدان الماء بعد التیمم ۱۲

بحث قولہ یکفیہ ان یتمم ویعصب ۱۲

غسل ہے جو مبیح للصلوٰۃ ہو اور جو مبیح للصلوٰۃ نہ ہو اسکا وجود و عدم ایک برابر ہے۔ کما لو کان الماء نجساً۔ نیز جو غسل مفید جواز نہیں اس میں اشتغال سفاہت ہے مع ان فیہ تضییع الماء وانہ حرام۔

الجواب:۔ شافعی رح کی حدیث ضعیف ہے۔ تفرد بہ زبیر بن خریق ولیس بالقوی اور بطریق ولید بن عبید جو مرفوعاً روایت ہے اسکو دارقطنی نے ضعیف بتایا۔ نیز وہ حدیث قیاس کے مخالف بھی ہے۔ ویعضّ میں حرف واو بمعنے او ہے۔ اب تیمم و غسل میں سے ایک پر عمل کرنا ثابت ہوگا نہ جمع بین التیمم والغسل۔ کما فی بذل المجہود ص ۲۰۵ ج ۱

بَابُ الْغُسْلِ الْمَسْنُوْنِ

فی حدیث ابن عمر رض اِذَا جَاءَ اَحَدُکُمُ الْجُمُعَۃَ فَلْیَغْتَسِلْ :۔ صاحب بذل وصاحب التعلیق نے نووی رح سے نقل کیا کہ داؤد ظاہری ایسے ہی بعض صحابہ مثل عمر رض وابو ہریرہ رض وعمار رض کے نزدیک اور بحکایت ابن المنذر مالک رح کا قول بھی ہے کہ غسل یوم الجمعہ واجب ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر رض انہ علیہ السلام قال اذا جاء احدکم الجمعۃ فلیغتسل۔ متفق علیہ۔ عن ابی سعید رض انہ علیہ السلام قال غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم۔ متفق علیہ عن ابی ہریرۃ رض حق علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعۃ ایام یوماً۔ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم رح و مالک رح و شافعی احمد رح بل ذہب جمہور العلماء من السلف والخلف وفقہاء الامصار الی ان غسل یوم الجمعۃ مستحب۔ قال القاضی عیاض وہو المعروف من مذہب المالکیۃ واصحابہ۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رض من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتی الجمعۃ فاستمع وانصت، غفر لہ ما بین الجمعۃ الی الجمعۃ۔ وزیادۃ ثلثۃ ایام اخرجہ مسلم۔ اب قرطبی نے کہا کہ اس میں غسل کے ذکر کے بغیر وضوء کا ذکر کرکے اس پر ثواب کو مرتب کیا۔ فدل ذلک علی ان الوضوء کاف۔ قال ابن حجر رح ہذا الحدیث اقوی ما یستدل بہ علی عدم فرضیۃ الغسل یوم الجمعۃ۔ وحدیث سمرۃ انہ علیہ السلام قال من اغتسل فالغسل افضل۔ رواہ احمد وابو داؤد والنسائی۔ نیز اس باب کے فصل ثالث کی طویل حدیث میں ہے کہ ان ناساً من اہل العراق جاؤا الی ابن عباس رض فقالوا اتری الغسل یوم الجمعۃ واجباً۔ قال ابن عباس رض لا ولکنہ اطہر وخیر لمن اغتسل ومن لم یغتسل فلیس علیہ بواجب، الحدیث۔ رواہ ابو داؤد۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال لو اغتسلتم یوما الجمعۃ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں۔ لو کے جواب لکان افضل واکمل ہے۔ نیز ابو داؤد میں جو عثمان رض کے صرف وضوء کرکے مسجد میں جمعہ کیلئے داخل ہونیکے واقعہ کا ذکر ہے عمر رض وتمام صحابہ رض نے ان کو عدم غسل پر برقرار رکھا رجوع الی الغسل کیلئے حکم نہیں دیا۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ غسل واجب نہیں۔

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں فلیغتسل کا صیغۂ امر ذکر کیا جواب یہ کہ امر للاستحباب ہے کما فی قولہ تعالیٰ فاصطادوا۔ بلکہ دلیل ثانی وثالث میں بھی جو لفظ واجب اور حق کو لائے وہاں بھی واجب بمعنے ثابت ہوکر تاکید استحباب مراد ہے۔ کما یقال رعایۃ فلان علینا واجبۃ (عن القاری) دراصل جیسا کہ حدیث عکرمہ رض جو فصل ثالث میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی بدبو کیوجہ سے تاکید استحباب کے طور پر حکم دیا گیا اس لئے واجب یا حق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ خطابی نے کہا کہ ان احادیث میں وجوب سے

بحث الاختلاف فی الغسل یوم الجمعۃ

وجوب الاختیار والاستحباب مراد ہے نہ وجوب الفرض۔ یا حکم وجوبی اب منسوخ ہے ثم نسخ حین لبس غیر الصوف وترکوا العمل بایدیہم۔ کما فی البذل والھدایہ وحاشیتہ والتعلیق۔

البحث الثانی:۔ حسن بن زیاد نے کہا کہ ہذا الغسل للیوم ای یوم الجمعۃ۔ کیونکہ احادیث مطلق دن کے متعلق وارد ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ غسل لصلوٰۃ الجمعۃ ہے لحدیث ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال اذا جاء احدکم الجمعۃ فلیغتسل فیہ اشارۃ الی ان الغسل للصلوٰۃ لا للیوم وھو الصحیح ای غسل للصلوٰۃ ہونا ہی صحیح ہے۔ کما قالہ القاری۔

الجواب:۔ احادیث مطلقہ میں بھی یہی مراد ہے جو حدیث ابن عمرؓ میں وارد ہے لاختصاص الطہارۃ بالصلوٰۃ لا بالیوم

بحث الاختلاف فی ان الغسل للیوم ام للصلوٰۃ ۱۲

الفصل الثانی

فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ من غسل میتا فلیغتسل:۔ تعلیق میں ہے کہ علیؓ وابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ میت کو غسل دلانے والے پر غسل واجب ہے۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضؓ من غسل میتا فلیغتسل، وعن عائشۃ رضؓ انہ علیہ السلام کان یغتسل من اربع۔ من الجنابۃ، ویوم الجمعۃ ومن الحجامۃ، ومن غسل المیت۔ رواہ ابو داؤد۔ وقال السندھی ای یامر بالغسل لان غسل المیت لم یثبت عنہ علیہ السلام، کما فی البذل۔ لیکن جمہور ائمہ واکثر علماء کے نزدیک میت کو غسل دلانیوالا پر غسل واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ بدلیل حدیث ان میتکم یموت فحسبکم ان تغسلوا ایدیکم۔ اخرجہ البیہقی وحسنہ ابن حجرؒ۔ وفی روایۃ کنا نغسل المیت فمنا من یغتسل ومنا من لا یغتسل، اخرجہ الخطیب من حدیث عمرؓ۔ وقال ابن حجرؒ اسنادہ صحیح وروی عن اسماء بنت ابی بکرؓ غسلت ابا بکرؓ حین توفی ثم خرجت فسألت من حضرہا من المہاجرین فقالت ان ہذا یوم شدید البرد وانا صائمۃ فہل علیّ من غسل قالوا لا۔ رواہ مالکؒ فی الموطا۔

بحث الاختلاف فی الاغتسال بعد غسل المیت ۱۲

الجواب:۔ ان کی حدیث اول کیمتعلق ابو داؤد نے کہا کہ منسوخ ہے اور اسمیں جو من حمل فلیتوضأ ہے مراد یہ کہ جو اس کے پیچھے جا کر نماز کا ارادہ کرے تو اپر وضو کا حکم ہے۔ ایسا ہی حدیث ثانی میں بھی جو غسل کے متعلق ہے وہ استحبابی حکم ومعاملہ ندب ہے۔ یا اس کیلئے یہ حکم ہے کہ جسکے بدن پر بوقت غسل میت کوئی رشاش پڑا ہو۔

بحث الاختلاف فی الغسل بعد الاسلام ۱۲

تتمۃ البحث:۔ امام احمدؒ وابو ثورؒ کے نزدیک کافر جب مسلمان ہوئے تو اپر غسل واجب ہے بدلیل حدیث قیس بن عاصم قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اریدالاسلام فامرنی ان اغسل بماء وسدر۔ لیکن جمہور ائمہ واکثر اہل علم کے نزدیک یہ غسل مستحب ہے واجب نہیں کیونکہ دو ایک آدمی کے بغیر کسیکو بھی حکم غسل دینا حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ اور اگر واجب ہوتا تو ہر ایک کو حکم دیتے اور روایۃ منقول بھی ہوتا۔ **الجواب**:۔ قیس کو جو غسل کے حکم دیا ہے وہ کسی خاص وجہ کی بنا پر ہوگا۔ مثلاً وہ بحالت جنابت تھے کیونکہ اس وقت غسل بالاتفاق واجب ہے۔ یا وہ حکم ہی استحبابی ہے کقولہ تعالیٰ فاطّہروا۔ کما فی بذل المجہود وغیرہ:۔ ربنا تقبل منا وخفف علینا:۔

بحث الاختلاف فی الغسل بعد الاسلام ۱۲

باب الحیض

بحث الحیض لغۃ واصطلاحا مع ذکر الاختلاف فی اقل مدتہ والطہر

الحیض لغۃ السیلان ویقال الحیض لغۃ ہو الدم الخارج۔ وفی الاصطلاح ہو دم ینفضہ رحم امرأۃ سلیمۃ من الداء والصغر۔ قال الازہری ہو دم یرخیہ رحم المرأۃ بعد بلوغہا اوقات معتادۃ من قعر الرحم لا بولادۃ۔ کما فی العینی صـ ۲۷۸ وفتح القدیر صـ ۱۱۱ پھر اقل مدۃ الحیض اور اکثر مدۃ الحیض کے متعلق اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک لا حد لاقل الحیض اگر ایک ساعت بھی خون نکلے وہ حیض میں شمار ہوگا۔ کیونکہ دوسرے احداث کی طرح حیض بھی ایک حدث ہے لہٰذا جیسا کہ دوسرے احداث میں اقل مدت کیلئے کوئی حد مقرر نہیں۔ ایسا ہی اقل مدت الحیض کیلئے بھی کوئی حد نہ ہوگی۔

بحث الحیض لغۃ واصطلاحا مع ذکر الاختلاف فی اقل مدتہ والطہر ۱۲

اور شافعی رح کے نزدیک اقلّ الحیض ایک دن ایک رات ہے۔ کیونکہ سیلان دم جب جمیع ساعات کو استیعاب کرلیگا تب پہچانا جاوے گا کہ ان الدم ہٰذا رمن الرحم فہو الحیض۔ ہٰذا کلّہ فی العنایہ ص۱۱۱ ج۱ اور امام اعظم رح کے نزدیک اقلّ الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا و ما نقص من ذلک استحاضۃ۔ بدلیل ما روی الدارقطنی عن ابی امامۃ رض قال قال النبی علیہ السلام اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب الثلاث، واکثرما یکون عشرۃ ایام فاذا زاد فہی مستحاضۃ۔ واخرج الدارقطنی عن ابن مسعود رض انہ قال الحیض ثلاث واربع وخمس وست وسبع وثمانون وتسع وعشر۔ فاذا زاد فہی مستحاضۃ۔ وروی ابن عدی فی الکامل عن انس رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحیض ثلاثۃ واربعۃ وخمسۃ وستۃ وسبعۃ وثمانیۃ وتسعۃ وعشرۃ، فاذا جاوزت العشرۃ فہی مستحاضۃ۔ یہی حدیث انس رض سے موقوفاً بھی مروی ہے۔ وروی الدارقطنی عن الدراوردی بروایۃ انس رض قال ہی حائض فیما بینہا وبین عشرۃ فاذا زادت فہی مستحاضۃ۔ وروی الدارقطنی عن عثمان بن ابی العاص قال لاتکون المرأۃ مستحاضۃ فی یوم ولایومین ولاثلثۃ حتی تبلغ عشرۃ فاذا بلغت عشرۃ ایام کانت مستحاضۃ۔ دوسری سند سے بھی یہی روایت عثمان ابن ابی العاص رض سے مروی ہے۔ کما فی الدارقطنی۔ یہ متعدد طرق سے منقول شدہ کچھ احادیث ہیں اگرچہ ہر ایک ضعف سے خالی نہیں۔ لیکن تعدد طرق حدیث ضعیف کو حدیث حسن کے مرتبہ میں لے جاتا ہے اور چونکہ شرعی مقادیر خارج از قیاس ہے اس لئے بقاعدہ اصولیہ عمر رض و علی رض و ابن مسعود رض و عثمان بن ابی العاص رض و انس رض سے جو موقوف روایات ہیں وہ بھی حکماً مرفوع شمار ہوں گی حاصل یہ کہ امام اعظم رح نے جو مدت بتائی شریعت میں اس کی اصل موجود ہے۔ ہٰذا کلّہ فی فتح القدیر ص۱۱۲ ج۱ فراجعہ ان شئت التفصیل۔

الجواب:۔ مالک رح و شافعی رح نے جو تین دن سے کم مدت کو اقلّ الحیض بتائے ہیں صاحب ھدایہ نے اس کا جواب دیا کہ ہٰذا نقض من تقدیر الشرع۔ کیونکہ متعدد روایات سے ثابت ہوا کہ شرع نے تین دن کو اقلّ المدۃ قرار دیا۔ اگر تین دن سے کم مدت کافی ہوتی تو اقل الحیض تین دن کو مقرر نہ کرتا۔ نیز انہوں نے جو اثبات مذہب کیلئے الگ الگ قیاس کئے ہیں وہ قیاس بمقابلہ احادیث صریحہ حجت نہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا احادیث تعدد طرق کی بنا پر درجہ حسن تک پہنچ جاتے ہیں۔ کما فی الھدایہ وحاشیتہ والعنایہ۔

اور اکثر مدّۃ الحیض کے متعلق شافعی رح نے کہا جو امام اعظم رح کے قول اوّل تھا کہ اکثر مدّۃ الحیض پندرہ دن ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی نقصان دین المرأۃ تقعد احدٰہن شطر عمرہا لاتصوم ولاتصلّی۔ شوافع کہتے ہیں کہ شطر سے مراد یہ ہے کہ عورت نصف عمر صوم وصلوٰۃ کے بغیر گذاریگی۔ اگر ہر ماہ میں پندرہ دن حیض شمار کیا جاوے تو نصف عمر قعود ہوگا اس لئے اکثر مدّۃ الحیض پندرہ دن ہیں۔ لیکن امام اعظم رح کے نزدیک اکثر مدّۃ الحیض دس دن ہیں بدلیل ان پانچ احادیث کے جو ابھی بحث سابق میں گذر چکی ہیں، اعادہ کی ضرورت نہیں۔

الجواب:۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام اعظم رح نے جو اکثر الحیض عشرۃ ایام فرمایا اس لیئے تو کثرۃ طرق کیساتھ متعدد احادیث وارد ہیں۔ کما مرّ فی البحث السابق۔ لیکن مذہب شوافع کیلئے کوئی صریح حدیث ضعیف ہو یا حسن وارد نہیں۔ نیز جو حدیث شافعی رح لائے اس کے متعلق بیہقی نے کہا کہ انہ لایجیء وقال ابن الجوزی فی التحقیق ہٰذا حدیث لایعرف۔ نیز انہوں نے جو کہا کہ ہر ماہ میں نصف یعنی پندرہ دن حیض گذارنے سے نصف عمر قعود ہوگا جس کو اس حدیث سے ثابت کیا اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی عمر میں زمانہ صغر و مدّۃ حمل و زمانہ ایاس کے اندر تو حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عمر کے ہر ماہ سے نصف ساقط کرنا نہیں ہوا۔ اب نصف عمر قعود کیسے لازم آویگا۔ لہٰذا اس حدیث میں بعینہٖ شطر یعنی نصف عمر مراد نہیں بلکہ مقارباً للشطر مراد ہے جو اکثر الحیض عشرۃ ایام لینے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

بحث الاختلاف فی اکثر مدّۃ الحیض ۱۲

اَب وہ حدیث اور مذکورہ پانچ حدیث کے درمیان تطبیق بھی ہو جاوے گی۔ بلکہ بعض متاخرین حنفیہ نے تو یہاں تک کہا کہ کسی عورت کو پندرہ سال کے بعد جب ہر ماہ میں دس دس دن کر کے حیض آنے لگے پھر وہ ساٹھ سال کے بعد مرجاوے تو وہ شطر عمر ای نصف عمر تارک صلوٰۃ وصوم ہوگی۔ اَب شوافع کی حدیث احناف ہی کی مؤید ہوگئی۔ ہٰذا کلّہٗ فی فتح القدیر والعنایہ ج ۱ ص ۱۱۲

اقلّ مدّۃ الطّہر:۔ اکثر مدّۃ الطہر کیلئے تو کوئی حد نہیں لانہٗ یمتدّ الی سنۃ او سنتین۔ اور اقلّ مدّۃ الطہر کے متعلق اختلاف ہے۔ عطاء سے منقول ہے کہ اقلّ مدّۃ الطہر تسعۃ عشر یوماً۔ کیونکہ کبھی مہینہ انتیس ۲۹ دن کا ہوتا ہے اور جب کہ اکثر حیض دس دن ہوا تو بقیہ انیس ۱۹ دن طہر کے ہونگے کما فی حاشیۃ الھدایہ عن النہایۃ۔ اور عینی شرح بخاری میں امام مالکؒ سے مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔ فروی ابن القاسم عن مالکؒ اقلّ مدۃ الطہر عشرۃ ایام۔ وروی سحنون عن مالکؒ ثمانیۃ ایّام۔ وروی عبد المالک بن الماجشون عنہ خمسۃ ایّام۔ وانکر احمدؒ و اسحٰقؒ التحدید فی اقلّ مدّۃ الطہر اور امام اعظمؒ و شافعیؒ و ثوریؒ کے نزدیک اقل الطہر پندرہ ۱۵ دن ہیں بلکہ ابو ثورؒ و قاضی ابو الطیبؒ نے اقلّ الطہر پندرہ دن ہونے پر فقہاء کا اجماع نقل کیا۔ لیکن نوویؒ نے اختلاف مذکور کی بناء پر کہا کہ اجماع نہیں ہے۔ کما فی العینی۔ اَب امام اعظمؒ وغیرہ کی دلیل قولہ علیہ السلام اقل الحیض ثلاثۃ واکثرہ عشرۃ ایام واقل ما بین الحیضین خمسۃ عشر یوماً۔ نیز اسی پندرہ دن ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ نیز محیط کتاب میں شیخ ابو منصور ماتریدی نے نقل کیا کہ حق تعالیٰ نے آئسہ وصغیرہ کے حق میں ایک ماہ کو طہر وحیض کے قائم مقام کیا۔ وما اضیف الی شیئین یقسم علیہما نصفین۔ لہٰذا نصف ماہ طہر کیلئے ہوگا اور نصف ماہ حیض کیلئے۔ لکن قام الدلیل علی نقصان مدّۃ الحیض عن النصف فبقی الطہر علی ظاہر القسمۃ ای نصف الشہر۔ یعنی پندرہ دن اقلّ طہر ہے گا۔ کما فی العینی وفتح القدیر والعنایۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔ **الجواب:۔** چونکہ شرعی مقادیر صرف سماع سے ثابت ہوسکتا ہے اس لئے اس میں قیاس کی گنجائش نہیں۔ بناءً علیہ عطاء نے جو فرمایا وہ بمقابلہ حدیث قابل قبول نہ ہوگا۔ عینی و دیگر شروح میں مالکؒ و احمدؒ کا قول تو نقل کیا۔ لیکن دلائل وغیرہ نہیں ہیں

بحث النّفاس

عنایہ میں ہے کہ عورت سے تین قسم کا خون خارج ہوتا ہے نفاس وہ خون ہے جو بعد الولادۃ فرج المرأۃ سے خارج ہو۔ اور استحاضہ وہ خون ہے جو کسی مرض کی وجہ سے خارج ہوتا ہو۔ اور حیض وہ خون ہے جو مرض وولادت وغیرہ کے بغیر رحم امرأۃ سے خارج ہو، کما فی الاشعۃ للمحدث الدھلوی رح۔ اکثر مدّۃ نفاس کے اندر اختلاف ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ نے کہا کہ اکثر نفاس ساٹھ ۶۰ دن ہیں بدلیل ما روی عن الاوزاعی انہ قال ان عندنا امرأۃ تری النفاس شہرین۔ تو اوزاعی نے شہرین کو نفاس قرار دیا۔ وعن ربیعۃ انہ قال ادرکت الناس یقولون اکثر ما تنفس المرأۃ ستون یوماً۔ کذا فی حاشیۃ الھدایہ۔ اور صاحب البذل نے شوکانیؒ سے نقل کیا کہ امام اعظمؒ و جمہور کے نزدیک اکثر نفاس چالیس دن ہے۔ کما قال الترمذی فی سننہ وقد اجمع الصحابۃ والتابعون ومن بعدہم علی ان النفساء تدع الصلوٰۃ اربعین یوماً الا ان تری الطہر قبل ذلک۔ بدلیل حدیث ام سلمۃ رض قالت کانت النفساء علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم تقعد فی النفاس اربعین یوماً۔ وفی روایۃ عن ام سلمۃ رض کانت المرأۃ من نساء النبی علیہ السلام تقعد فی النفاس اربعین لیالی۔ رواہما ابو داؤد۔ وقال النووی رح ہذا حدیث حسن۔ ازواج مطہرات کا یہ عمل یقیناً حضور ﷺ کے حکم کی بناء پر ہوگا۔ وروی الدارقطنی عن انس رض ان النبی علیہ السلام وقت النفساء اربعین یوماً۔ یہ روایت متعدد طرق سے منقول ہو کر درجہ حسن کو پہونچی ہے۔

بحث الاختلاف فی اقل مدۃ الطہر ۱۲

بحث الاختلاف فی اکثر مدۃ النفاس مع ذکر الفرق بین الدم والماء النقیۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی اقل مدۃ الطہر ۱۲

اَب وہ مذہب علی رضؓ وعمر رضؓ وعثمان رضؓ وابن عمر رضؓ وعائشہ رضؓ وام سلمہ رضؓ وام حبیبہ رضؓ وابوہریرہ رضؓ سے بھی منقول ہے۔ چونکہ یہ خارج از قیاس معاملہ ہے اس لئے بقاعدۂ اصول حکماً مرفوع کہا جاوے گا۔ کما فی بذل المجہود، وفتح القدیر والعنایہ ص۱۲۱ ج۱ **الجواب**:۔ مالک رح وشافعی رح نے جو اوزاعی وربیعہ کے قول کو لائے **جواب** یہ کہ صحیح وصریح احادیث کے مقابلہ میں ان دونوں کے قول غیر معتبر ہیں۔ یا ان عورتوں کی نفاس ہی چالیس دن ہے بقیہ استحاضہ۔ **اقل النفاس**: ونقل صاحب البذل عن الشوکانی بانہ قال زید بن علی اذا کانت المرأۃ تحیض خمسًا فاقل نفاسہا خمسۃ عشر یومًا۔ وقال الثوری اقل النفاس ثلثۃ ایام۔ وقال ابو حنیفۃ رح وابو یوسف رح اقل النفاس احد عشر یومًا۔ قال الشوکانی رح ہذہ الاقوال لا دلیل علیہا ولا مستند لہا الا الظنون۔ اَب صاحب البذل نے کہا کہ شوکانی رح نے امام اعظم وابو یوسف کیطرف جو یہ منسوب کیا کہ اقل النفاس عندہما احد عشر یومًا۔ یہ غلط ہے لم ارہ فی کتبہما بل قال فی البدائع بل اقل النفاس غیر مقدر بلا خلاف۔ وقال شیخ الاسلام فی المبسوط لا خلاف فی اصحابنا الحنفیۃ فی انہ لا حد لاقل النفاس۔ ہکذا فی الہدایہ ودر المختار وغیرہ ذلک من الکتب المعتبرۃ۔

اَب امام اعظم رح وصاحبین واحناف رح وشافعی رح کے نزدیک اقل نفاس کیلئے کوئی حد مقرر نہیں۔ کیونکہ ترمذی نے تمام صحابہ وتابعین ومن بعدہم کا اجماع نقل کیا کہ ان النفساء تدع الصلوٰۃ اربعین یومًا الا ان تری الطہر قبل ذلک فانہا تغتسل رح وتصلی۔ اَب الا ان تری الطہر سے ثابت ہوا کہ ان تمام حضرات کے نزدیک اقل النفاس کے لئے کوئی حد نہیں۔ چونکہ زید بن علی وثوری کے قول کیلئے بقول شوکانی رح کوئی دلیل نہیں اس لئے جواب کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔ کما فی بذل المجہود۔

فی حدیث انس رضؓ **اصنعوا کل شئ الا النکاح**:۔ حائضہ عورت کیساتھ مواکلت ومشارت ومساکنت یعنی ایک ساتھ کھانا وپینا اور ایک مکان میں رہنا بالاتفاق جائز ہے۔ بدلیل حدیث انس رضؓ ان الیہود کانوا اذا حاضت المرأۃ فیہم لم یواکلوہا ولم یجامعوہن فی البیوت فسأل اصحاب النبی علیہ السلام فانزل اللہ تعالیٰ **یسئلونک عن المحیض** الآیہ۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصنعوا کل شئ الا النکاح۔ اَب حدیث میں مباشرت یعنی جماع کے علاوہ اور تمام معاملہ کو جائز قرار دیا۔ چنانچہ مباشرت کے متعلق ائمہ کا اختلاف ہے۔ لیکن صاحب البذل نے عینی سے نقل کیا کہ مباشرۃ الحائض کے چند اقسام ہیں۔ ایک تو بالاتفاق حرام، اس کی حلت کا اعتقاد کرنا کفر ہے وہو ان یباشرہا فی الفرج عامدًا فان فعلہ غیر مستحل یستغفر اللہ ولا یعود الیہ۔ دوسرا المباشرۃ فیما فوق السرۃ وتحت الرکبۃ، یہ مباشرت بذریعہ ذکر کے ہو یا بوس وکنار ومعانقہ ولمس کی صورت میں ہو بالاجماع حلال ہے لا خلاف فیہ لاحد من الائمۃ۔ اور عبیدۃ السلمانی وغیرہ نے جو اسکو بھی حرام بتاتے ہیں وہ قول اجماع کے خلاف ہو کر شاذ ومنکر ہونیکے علاوہ احادیث صحیحہ وصریحہ کی بناء پر مردود بھی ہے۔ تیسرا المباشرۃ فیما بین السرۃ الی الرکبۃ فی غیر القبل والدبر، اسی مباشرۃ کے متعلق اختلاف ہے کہ احمد بن حنبل ومحمد بن الحسن واسحاق واوزاعی وثوری وحکم ونخعی وشعبی ومجاہد وعکرمہ کے نزدیک جو ابو یوسف رح کا ایک قول ہے کہ صرف موضع دم یعنی فرج سے احتراز کرے۔ اور ثالث قسم کی مباشرت جو مابین السرۃ الی الرکبۃ فی غیر القبل والدبر ہو وہ جائز ہے۔ بدلیل حدیث انہ علیہ السلام قال اصنعوا کل شئ الا النکاح ای الجماع لان النکاح حقیقۃ فی الوطی۔ لہٰذا جماع کے علاوہ ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔ نیز عائشہ رضؓ کو حضورؐ نے بحالت حیض فرمایا کہ اکشفی عن فخذیک فکشفت فخذی فوضع خدہ وصدرہ علی فخذی۔ الحدیث۔ رواہ ابوداؤد۔ اَب یہاں ما بین السرۃ الی الرکبۃ سے مباشرت

بحث الاختلاف فی اقل النفاس ۱۲

بحث الاختلاف فی مباشرۃ الحائض مع تعیین محل النزاع ۱۲

ہوئی۔ وفی روایۃ اتقوا شعار الدم۔ یہاں بھی خاص کر کے فرج سے منع کیا گیا تو غیر فرج سے استمتاع جائز ہوگا۔ نیز قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ۔ یہاں محل اذیٰ سے بچنے کا حکم ہے اور محل اذی وہ فرج ہی ہے۔ لہٰذا خاص فرج سے اعتزال کا حکم دیا گیا۔ لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعی و سعید بن المسیب و شریح و طاؤس و عطاء و قتادہ بلکہ اکثر اہل علم کے نزدیک جو ابو یوسف کا ایک قول ہے، قسم ثالث کی مباشرت یعنی مابین السرۃ الی الرکبۃ سے استمتاع بھی حرام ہے۔ عن عائشۃ رضؓ قالت کانت احدانا اذا کانت حائضا امرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فتأتزر وا بازارثم یباشرہا۔ رواہ مسلم۔ وفی الصحیحین انہ علیہ السلام کان لایباشر احدا منہن حتی یأمرہا ان تأتزر۔ وعن معاذ بن جبل رضؓ قال یارسول اللہ ما یحل لی من امرأتی وہی حائض قال مافوق الازار والتعفف عن ذلک افضل۔ رواہ رزین۔ عن میمونۃ رضؓ قالت ان النبی کان یباشر المرأۃ من نسائہ وہی حائض اذا کان علیہا ازارٌ الی انصاف الفخذین او الرکبتین تحتجزبہ۔ رواہ ابوداؤد۔ وعن عائشۃ رضؓ کانت احدانا اذا کانت حائضا امرہا النبی علیہ السلام ان تأتزر ثم یباشرہا۔ قالت عائشۃ رضؓ وایکم یملک اربہ کما کان النبی علیہ السلام یملک اربہ ای حاجۃ۔ رواہ مسلم وابوداؤد۔ مراد یہ کہ حضورؐ تو تشریعاً للغیر فوق الازار سے استمتاع کرتے ولایخشیٰ علیہ مایخشیٰ علی غیرہ۔ فالتعفف عن ذلک ایضاً افضل کما مرّ فی روایۃ معاذ رضؓ۔ اب احادیث مذکورہ سے صراحۃً ثابت ہوا کہ ازار پہننے کا حکم دے کر حضورؐ مباشرت کرتے تھے کہ جس سے معلوم ہو کہ ماتحت السرۃ الی الرکبۃ سے استمتاع حرام ہے ورنہ ازار پہننے کا حکم دینا بیکار ہوگا۔ شیخ الاسلام صاحب الفتح نے فتح الملہم میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ یسئلونک عن المحیض قل ہو اذیٰ فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن، پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مابین السرۃ الی الرکبۃ سے استمتاع کو بھی منع کیا گیا۔ کیونکہ اگرچہ بعض مفسرین نے اذیٰ کو مصدر بتایا لیکن مشہور یہ ہے کہ اذیٰ سے محل اذیٰ ای فرج مراد ہے۔ اب پس حرف فا سے اعتزلوا کو مرتب کیا لہٰذا آیت میں اعتزال عن محل الاذی مراد ہوا یعنی جماع نہ کرنا مراد ہے اب اسکے بعد قولہ تعالیٰ ولاتقربوہن کو تاکید نہ بنا کر تاسیس ای افادۂ معنی جدید پر حمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ وکون التاسیس افضل مذکور فی کتب المعانی۔ لہٰذا فاعتزلوا میں جماع سے منع کر کے جو قربان سے منع کیا ہے اس میں ترقی کر کے یہ کہنا ہے کہ کہ جماع سے تو احتراز کرو بلکہ جماع کی مبادی قریبہ سے بھی الگ رہو۔ اب مباشرۃ فیما بین السرۃ الی الرکبہ سے بھی منع ہو گیا کیونکہ یہ مباشرت جماع کے مبادی قریبہ میں سے ہے۔ کما ہو ظاہر عند من لہ فہم قلیل۔ چونکہ ولاتقربوہن مجمل تھا اس کو حضورؐ نے لک مافوق الازار وغیرہ احادیث سے واضح کر دیا۔ اب احمدؒ و محمدؒ وغیرہما جو اس آیت سے دلیل دیا تھا اس کا جواب بھی بالتفصیل معلوم ہو گیا۔ لاحاجۃ الاعادۃ۔ اور دلیل اول میں جو الا النکاح کی حدیث لائے وہاں بھی مراد یہی ہے کہ اصنعوا کل شیٔ الا النکاح ومقاربتہ، نہی عن قرب الشیٔ جو نہی عن المبادی القریبہ ہوتی ہے اس کی نظیر قولہ تعالیٰ ولاتقربوا الزنا، ہے۔ ففی روح المعانی ای لاتقربوا المباشرۃ مبادیہ القریبہ والبعیدہ فضلاً عن مباشرۃ اصل الزنا۔ شیخ الاسلام کی اس توجیہ کو شعرانی نے بھی میزان میں لکھا ہے۔

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں اصنعوا کل شیٔ الا النکاح کی حدیث کو لایا اس کا ایک جواب تو ابھی گذر چکا کہ الا النکاح وماقارب النکاح۔ یا نکاح کہہ کر کنایۃً ماتحت الازار کا معاملہ مراد ہے۔ ماتحت الازار سے استمتاع کے علاوہ دوسری ہر چیز کو حلال بتایا گیا۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں اکشفی عن فخذیک کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ اس میں عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی راوی ہے جسکو یحییٰ نے ضعیف بتایا۔ وقال احمد انہ لیس بشیٔ وقال ایضاً لااکتب حدیثہ، وہو منکر الحدیث۔ قال ابن معین ہو ضعیف۔ وقال یعقوب ان عبدالرحمٰن الافریقی ضعیف الحدیث۔

اور ابوزرعہ نے بھی اس افریقی اور ابن لہیعہ کو ضعیف بتایا۔ وقال الترمذی انہ ضعیف عند اہل الحدیث ضعّفہ یحیی القطان وغیرہ۔ ہکذا قال النسائی بانہ ضعیف۔ اس افریقی کے ضعف کے متعلق بذل المجہود میں اور بھی بہت سے اقوال ہیں اگرچہ بعض نے اس افریقی کی روایت کو معتبر مانا ہے لیکن حق یہ کہ انہ ضعیف لکثرۃ روایۃ المنکرات۔ کما فی البذل ج ۱ ص ۱۶۱

نیز مافوق الازار کے متعلق بھی تو عائشہ رضؓ نے کہا کہ ایکم یملک اربہ کما کان النبی علیہ السلام یملک اربہ، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مافوق الازار سے استمتاع میں بھی خطرہ ہے۔ اس لئے کشف فخذ کا معاملہ یقیناً حضورؐ کیلئے خاص ہوگا۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں اتقوا شعار الدم ذکر کیا جواب یہ کہ شعار الدم ای فرج خاص محل ہونے کی بنا پر اسکو خصوصی طور پر ذکر کیا گیا ورنہ اتقوا ما تحت الازار مراد ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقربوا ہن۔ کما مر مفصلاً۔ اور انہوں نے جو دلیل رابع میں آیت لائی کہ جسمیں محل اذی سے بچنے کا حکم ہے۔ اس کا جواب ابھی دلیل سادس میں بالتفصیل گذر گیا کہ فاعتزلوا میں عین جماع سے منع کرکے ولا تقربوہن میں دواعی جماع جو ما تحت الازار کا معاملہ ہے اس سے بھی روکا گیا کہ کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق ۱۲

وعنہا نا ولینی الخمرۃ من المسجد:۔ خمرہ چھوٹی چٹائی جس پر نماز پڑھی جاتی ہے اور اگر چٹائی بڑی ہو تو اسکو حصیر کہا جاتا ہے کما قالہ الزہری۔ قولہ من المسجد بحذف العامل۔ اگر نبی علیہ السلام سے حال ہو ای قال فی تلک حال کون النبی ؐ فی المسجد۔ اب یہ ثابت ہوگا کہ خمرہ حجرہ میں تھا اور حضورؐ مسجد میں۔ لہٰذا ظاہر من السیاق، کما فی فتح الملہم یا من المسجد الخمرۃ سے حال ہے۔ اب معاملہ برعکس ہوگا یعنی خمرہ مسجد میں اور حضورؐ حجرہ میں وہو الظاہر۔ کما فی البذل ج ۱ ص ۱۵۶ لیکن قاضی عیاض نے ثانی صورت کا انکار کر دیا۔ کما نقل عنہ النووی۔ اور فتح میں ہے کہ عمر بن عبد العزیز رح خمرہ پر کچھ مٹی رکھ کر اس پر سجدہ کرتے تھے۔ وقد روی ابن ابی شیبۃ رض عن عروۃ بن الزبیر رضؓ انہ کان یکرہ الصلوٰۃ علی شئی دون الارض۔ کیونکہ زمین ہی نماز کیلئے اصل ہے۔ لیکن صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین بلکہ تمام امت مرحومہ کے نزدیک خمرہ وغیرہ پر نماز بلا کراہت جائز ہے۔ لثبوت صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہا۔

الجواب:۔ عمر بن عبد العزیز رح وغیرہ کے فعل بمقابلہ احادیث صحیحہ معتبر نہیں۔ یا مبالغہ فی التواضع والخشوع مراد ہے اور عروہ وغیرہ کی کراہت سے بھی کراہت تنزیہی مراد ہے۔ کما فی فتح الملہم والبذل۔

انّ حیضتک لیست فی یدک:۔ خطابی رح نے کہا کہ حیضۃ بفتح الحاء ہی الدفعۃ الواحدۃ من دفعات الحیض۔ اور بکسر الحاء وہ حالت و ہیئت کہ جس کی بنا پر دخول فی المسجد ممنوع ہو کالقعدۃ والجلسۃ حالۃ القعود والجلوس۔ اب حدیث کی مراد یہ ہے کہ عائشہ رضؓ کو تو بخوبی معلوم ہے کہ ان کے ہاتھ میں حیض کا خون نہیں بلکہ ان کا زعم یہ تھا کہ انکو جو حیض کی حالت طاری ہے وہ ہاتھ میں بھی حلول کر گئی اس لئے ادخال الید فی المسجد سے بچنا چاہتی ہیں اب حضورؐ کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ حالت حیض عائشہ رضؓ کو باعتبار مجموع کے عارض ہے نہ ہر ہر جزء کو۔ ہاتھ جو ایک جزء ہے، اسکو حائضہ نہیں کہا جاوے گا حتیٰ یصان عنہا المسجد۔ کما فی بذل المجہود۔

الفصل الثانی

فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ فعن اتی حائضا:۔ ایاز حائض سے جماع مراد ہے جو بالاتفاق حرام ہے۔ کما مر مفصلاً۔ او امرأۃ فی دبرہا ای جامعہا فی غیر محل حرثہا ابن عمر رضؓ سے نقل کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک وطی فی الدبر جائز ہے لیکن اس پر احادیث میں جو وعید شدید وارد ہے اس کی وجہ سے جمیع مسلمین و تمام ائمہ مجتہدین کے نزدیک بالاجماع وطی فی الدبر المرأۃ حرام ہے درصل منشاء نزاع قولہ تعالیٰ نساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم انّی شئتم ہے کہ انّی کو اگر بمعنی این لیا جاوے

تو اس سے تعمیم فی المحل ثابت ہو کر اتیان فی الدُّبر کا جواز مستنبط ہوگا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اَنّیٰ بمعنے کیف ہے کہ جس سے تعمیم فی الکیفیۃ ثابت ہوگی یعنی جانب قبل میں رہ کر فرج مرأۃ میں وطی کرے یا عورت کی پیچھے کی جانب میں رہ کر جانب قبل ای فرج میں وطی کرے اس سے کیفیت کی تعمیم مراد ہے اور اس تعمیم فی الکیفیۃ کی دلیل شان نزول ہے کہ روی الشیخین عن جابر رض انّ الیھود کانوا یقولون مَن جَامَع امرأتہ من دُبرھا فی قبلھا کان ولدھا اَحوَل فذکر ذٰلک للنبی ص فنزلت ای تکذیبًا للیھود۔ اب یہود نے جو خاص کیفیت کے متعلق یہ کہا کہ اس کیفیت سے وطی کرنے سے ولد اَحوَل ہوگا۔ اسکو رد کر کے تعمیم فی الکیفیۃ ثابت کرنا ہے نہ تعمیم فی المحل۔ نیز قولہ تعالیٰ وقدّموا لانفسکم سے جو طلب الولد مراد لیا گیا۔ کما فی البیضاوی۔ یہ طلب ولد بھی تعمیم فی المحل کہہ کر وطی فی الدُّبر سے حاصل نہ ہوگا۔ ہاں تعمیم فی الکیفیۃ کر کے مذکورہ دو کیفیت میں سے جس کیفیت سے بھی بجانب قبل وطی کریگا تو طلب الولد کی مراد پوری ہو سکتی ہے۔ نیز قولہ تعالیٰ نِسَاؤُکم حرث لکم ای مواضع حرثکم جو کہا گیا یہ حرث بھی جس کیفیت سے بھی ہو وطی فی القبل کرنے سے ہوگا ورنہ اولاد کا کھیت نہیں ہو سکتا۔ فَاْتُوا حَرثَکم مِن حیث امرکم اللہ، اور حضور نے اتیان فی الدُّبر پر کفر کا اطلاق کیا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا امر بھی یہی ہے کہ جماع فی القبل ہو۔ اس قسم کی احادیث سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ حرف اَنّیٰ بمعنے اَیْن ہو کر تعمیم فی المحل مراد نہیں بلکہ بمعنے کیف ہو کر تعمیم فی الکیفیۃ ہی مراد ہے۔ کما مرّ بیانہ۔ دراصل ابن عمر رض کی طرف جو اتیان فی الدُّبر کے جواز کو منسوب کیا گیا یہ نسبت ہی غلط ہے۔ وروی عن ابن عمر رض انکارہ صراحۃً۔ کما فی معانی الآثار۔ دراصل ابن عمر رض نے یہ کہا تھا کہ ایلاج فی القبل ای الوطی فی جانب القبل منجانب الدُّبر جائز ہے کما فی تفسیر البیضاوی وحاشیتہ وعرف شذی۔ وان شئت التفصیل والبسط فعلیکم بمراجعۃ احکام القرآن

قولہ اوکاھنًا: یہاں بھی عَلَّفتُھا تِبنًا وماءً باردًا کیطرح عامل محذوف ہے۔ کما مرّ بحثہ فی فصل الرجلین۔ ای صدّق کاہنًا۔ کما یدلّ علیہ روایۃ اخریٰ فصدقہ بما یقول۔ یا فعل اتیٰ ہی سے تصدیق مراد ہے۔ کیونکہ متعلق کے اختلاف سے معنی بھی بدل جاتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ اِنّ اللہ وَمَلٰئکتہٗ یصلّون علی النّبی، فقد کفر۔ قال ابن المالک یؤوّل ہذا الحدیث بالمستحل فیطلق علیہ الکفر، ورنہ وہ فاسق ہے اور بصورت فسق کفر کے معنی کفران نعمت ہے۔ یا مراد یہ کہ یہ کافروں کا فعل ہے۔ یا بطور تہدید شدید کہا گیا۔ یا مراد یہ کہ اس قسم کے فسق کے کلام کرتے کرتے انجام کار کفر میں پڑ جاوے گا۔ اس قسم کے تقریبًا اٹھارہ توجیہ وجواب کتاب الایمان میں گذر چکے۔

والکاہن ہو الذی یخبر عمّا یکون فی المستقبل او باشیاء مکتوبۃ فی الکتب من اکاذیب الجنّ۔ ومنجّم درحکم کاہن ست۔ کما فی الاشعۃ وتعلیق المصابیح۔

فی حدیث ابن عبّاس رض فلیتصدّق بنصف دینار، زمانہ حیض میں وطی کرنے پر سعید بن جُبیر رض وحسن بصری واوزاعی واسحٰق کے نزدیک جو احمد کا ایک قول وشافعی رح کے قول قدیم ہے کفارہ واجب ہے۔ عن ابن عباس رض انہ علیہ السلام قال اذا وقع الرجل باہلہ وہی حائض فلیتصدق بنصف دینار۔ رواہ ابوداؤد والنسائی پھر وجوب کفارہ کے قائلین میں اختلاف ہے کہ حسن بصری رح نے کہا کہ غلام آزاد کرے۔ باقی حضرات حدیث ابن عباس رض کی بنا پر ایک دینار یا نصف دینار دینے کو کہتے ہیں۔ لیکن امام اعظم رح مالک رح وشافعی رح بلکہ جماہیر سلف کے نزدیک کفارہ واجب نہیں کما ہو عند عطاء والشعبی رح والنخعی رح ومکحول والزہری وابو الزناد وربیعہ وحماد وثوری واللیث بلکہ دراصل اس گناہ کبیرہ سے توبہ کرے گا۔ لقولہ علیہ السلام الصدقۃ تطفی سخط الرب۔ کہ جس سے کلی طور پر معلوم ہوا کہ گناہ کے معاملہ میں صدقہ واجب نہیں۔

بحث اتیان المرأۃ فی الدبر وتغلیط ما نسب الی ابن عمر رض ۱۲

بحث اطلاق الکفر علی من اتی کاھنًا ۱۲

بحث الاختلاف فی التصدق علی من اتی حائضًا ۱۲

الجواب انہوں نے جو فلیتصدق کی حدیث ذکر کیا اسکو بیہقی نے روایت کرکے متعدد وجوہ کی بنا پر معلول بتایا کہ ایک جماعت نے اسکو شعبہ سے موقوفاً روایت کیا۔ وان شعبۃ رجع عن رفعہ۔ نیز انہ روی مرسلاً۔ نیز انہ روی معضلاً وھو ان یکون سقوط الراوی من وسط الاسناد۔ فان کان الساقط اثنین متوالیین یسمی معضلاً۔ کما فی المقدمۃ للشیخ الدھلوی۔ نیز اس میں اضطراب فی المتن بھی ہے لانہ روی بدینار او نصف علی الشک۔ وفی روایۃ یتصدق بدینار فان لم یجد فبنصف دینار۔ وروی یتصدق بنصف دینار۔ وروی ان کان دما احمر فدینار وان کان اصفر فنصف دینار۔ کما فی العینی ص ۹۲ ج ۲ وان ھذا الحدیث ضعیف باتفاق الحفاظ کما فی البذل عن النووی۔ یا اس قسم کی تمام احادیث میں جو فلیتصدق کا حکم ہے وہ استحبابی ہے نہ وجوبی۔ کما فی العینی والبذل والتعلیق۔ **تتمۃ البحث**:۔ بذل المجہود میں ہے کہ ابن عبد البر نے نقل کیا کہ بعض خوارج کے نزدیک حائضہ پر قضاء صوم کی طرح قضاء صلوٰۃ بھی ہے۔ کیونکہ صلوٰۃ بھی صوم کی طرح دین کا رکن بلکہ عماد الدین ہے۔ لیکن جمیع اہل سنت وائمہ اربعہ کے نزدیک حائضہ پر نماز کی قضا نہیں۔ کما فی حدیث عائشہ رض فنؤمر بقضاء الصوم ولا بقضاء الصلوٰۃ۔ نیز زہری نے کہا کہ نماز کثیر ومتکرر ہے اس کی قضا میں مشقت ہوگی بخلاف صوم کے۔ نیز نماز کیلئے تو طہارت شرط ہے۔ اور حائضہ تو پاک ہی نہیں اس لئے اس پر نماز واجب ہی نہیں ہوئی اب قضا کس پر متفرع ہوگی **الجواب** صریح وصحیح حدیث کے مقابلہ میں بعض خوارج کا قیاس باطل ہے۔ کما فی بذل المجہود۔

باب المستحاضۃ

کانت فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جماعۃ من النساء مستحاضۃ، منھن ام حبیبۃ بنت جحش وزینب ام المؤمنین وحمنۃ بنت جحش واسماء اخت میمونۃ لامھا۔ وفاطمۃ بنت ابی حبیش ذکرھا ابوداؤد۔ وسھلۃ بنت سھیل وزینب بنت جحش وسودۃ بنت زمعۃ وزینب بنت ام سلمۃ واسماء بنت المرشد الحارثیۃ، ومارۃ بنت غیلان۔ ذکرھا ابن الاثیر۔

فی حدیث عائشۃ رض فاغسلی عنک الدم ثم صلی۔ مستحاضہ عورت کے غسل کے متعلق اختلاف ہے کہ تعلیق بالصبح ص ۲۵۷ میں نقل کیا کہ ابن عمر وابن الزبیر وعطاء بن ابی رباح کے نزدیک مستحاضہ پر ہر نماز کیلئے غسل لازم ہے بدلیل ماروی الزہری عن عروۃ عن عائشۃ رض قالت ان ام حبیبۃ استحیضت فی عھد النبی ص فامرھا بالغسل لکل صلوٰۃ، رواہ ابوداؤد۔ وعن عائشۃ قالت استحیضت زینب بنت جحش رض فقال لھا النبی ص اغتسلی لکل صلوٰۃ۔ اخرجہ ابوداؤد۔ اور علی اور ابن عباس سے مروی ہے کہ مستحاضہ جمع بین الصلوتین کرے یعنی ظہر وعصر کیلئے ایک غسل کرکے نماز ظہر کو مؤخر وعصر کو مقدم کرکے پڑھے لیکن دونوں نماز اپنے اپنے وقت میں ہونی چاہیئے ایسے ہی مغرب وعشاء کیلئے ایک غسل کرکے مغرب کو مؤخر وعشاء کو مقدم کرکے اپنے اپنے وقت میں پڑھے اور فجر کی نماز کے لئے ایک غسل کرے۔ اب دن ورات میں تین مرتبہ غسل ہوگا۔ اور ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ کا حکم جو ہر دن پانچ غسل کے متعلق تھا وہ منسوخ ہے۔ بدلیل ماروی عن عائشۃ رض قالت ان سھلۃ بنت سھیل استحیضت فاتت النبی صلعم فامرھا ان تغتسل عند کل صلوٰۃ فلما جھدھا ذلک امرھا ان تجمع بین الظھر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وتغتسل للصبح۔ رواہ ابوداؤد، کما فی التعلیق۔ اور بذل المجہود ص ۱۱۳ ج ۱ میں سعید بن المسیب وحسن بصری وغیرہما سے نقل کیا کہ مستحاضہ ہر دن بوقت ظہر ایک مرتبہ غسل کرے جس پر ابوداؤد نے باب بھی قائم کیا۔ لیکن جمہور علماء وسلف وخلف ائمہ مجتہدین کے نزدیک مستحاضہ عورت کا زمانہ حیض جب گذر جاوے تو بوقت انقطاع حیض صرف ایک مرتبہ غسل کرنا

بحث عدم قضاء الصلوٰۃ علی الحائض ۱۲

بحث الاختلاف فی غسل المستحاضۃ ۱۲

کافی ہے پھر ہر دن یا ہر نماز کیلئے یا جمع بین الصلوٰتین کرکے غسل کی ضرورت نہیں ہکذا مروی عن ابن مسعود رض و عائشہ رض وہو قول عروۃ بن الزبیر وابی سلمۃ وغیرہما ۔ بدلیل انہ علیہ السلام قال لفاطمۃ بنت ابی حبیش فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغتسلی ۔ متفق علیہ ۔ اس میں صرف بعد الانقطاع غسل کا حکم ہے تکرار غسل پر کوئی دلالت نہیں وروی مثل ذلک عن عائشۃ رض موقوفاً ۔ وروی الطحاوی عن عائشۃ رض انہا قالت فی المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام حیضہا ثم تغتسل غسلاً واحداً وتتوضأ عند کل صلوٰۃ ۔ آپ نے خیال کیا ہوگا کہ غسل مستحاضہ کے متعلق علماء کے چار قسم کے اقوال ہیں جو مرتباً نقل کئے گئے ۔ اور اس بارے میں احادیث تین قسم کی ہیں ۔ غسل لکل صلوٰۃ و غسل بالجمع بین الصلوٰتین و غسل بوقت انقطاع حیض ۔ اور یہی غسل بوقت الانقطاع جمہور ائمہ کا مذہب ہے ۔ اب جنہوں احادیث متعددہ کے جواب کیلئے وہ چار طریقے اختیار کئے ہیں جو احادیث مختلفہ میں اختیار کیا جاتا ہے کہ ان احادیث میں نسخ کا دعویٰ کیا جاوے یعنی بعض ناسخ ہے و بعض منسوخ ۔ یا بعض کو بعض پر ترجیح دی جاوے یا تطبیق قائم کی جاوے یا تاویل اختیار کیا جاوے جواب بالنسخ یہ ہے کہ جب عائشہ رض غسل لکل صلوٰۃ اور غسل بالجمع بین الصلوٰتین کی راویہ ہوئیں پھر اس کے خلاف بعد انقطاع الحیض صرف ایک مرتبہ غسل کرنیکا فتویٰ دیتی ہیں کما فی الطحاوی ۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ وہ دونوں حدیث منسوخ ہیں اور حدیث الغسل بعد الانقطاع ناسخ اس کے برعکس معاملہ ہرگز نہ ہوگا کہ حدیث الغسل بوقت الانقطاع منسوخ ہو یہ ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ عائشہ رض غسل واحد بعد الانقطاع کا فتویٰ نہ دیتیں ولولا ذلک لسقطت روایتہا ۔ کما فی الطحاوی ص ۶۳ والتعلیق ۔ جواب بالترجیح یہ ہے کہ جب دو حدیث متعارض ہوں تو اصح کو راجح قرار دیا جاوے ۔ چنانچہ یہاں بھی غسل بعد الانقطاع الحیض مرۃً واحدۃً کی حدیث جسکو بخاری و مسلم رح نے روایت کیا ۔ اصح اسناداً ہے لہٰذا وہ راجح ہوگی اس لئے اسکو جمہور نے اختیار کیا ۔ جواب بالتطبیق یہ ہے کہ ہر یک حدیث کیلئے الگ الگ محمل نکالا جاوے چنانچہ یہاں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جس مستحاضہ کو حیض کی عادت معلوم ہو اور حیض و استحاضہ کا فرق ہو تو اس پر بعد الانقطاع غسل واحد ہے اور اگر کسی مستحاضہ کو امتیاز بین الحیض والاستحاضہ نہ ہو اور عادت بھی معلوم نہ ہو بلکہ متحیرہ ہو کر خون برابر جاری ہو تو اس کیلئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم ہے اور جسکو نہ عادت معلوم ہو اور نہ امتیاز ۔ لیکن خون کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی بند رہتا ہے تو وہ جمع بین الصلوٰتین کرکے غسل کرے ۔ جواب بالتاویل یہ ہے کہ جن احادیث میں جمع بین الصلوٰتین کرکے غسل کا حکم ہے وہ حکم استحبابی ہے ۔ یا یہ کہ وہ حکم علاجاً ہے تاکہ بڑھوت کی وجہ سے خون کم آوے ورنہ اصلی حکم بعد الانقطاع غسل واحد ہے ۔ کما فی التعلیق والبذل والفتح متفرقاً ۔

الفصل الثانی

فی حدیث عروۃ رض فانہ دم اسود یعرف " واضح ہو کہ مستحاضہ عورت چار قسم پر ہیں قسم اوّل مبتدئہ یعنی وہ عورت جو بالغ ہوتے ہی اسکو استحاضہ شروع ہو گیا ہو تو مالک و شافعی و احمد کے نزدیک اگر مبتدئہ کو تمیز ہو یعنی خون کے رنگ سے معلوم کر سکتی ہو کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا ، تو اس کے مطابق عمل کرے ۔ اور اگر تمیز نہ ہو تو اس میں چار قول ہیں اوّل یہ کہ ہر ماہ کے اکثر حیض جو ۹ یا سات دن ہے اس میں صلوٰۃ و صوم ترک کرے ۔ دوم یہ کہ اقل حیض جو یقینی ہے اس مدت میں صلوٰۃ و صوم ترک کرے ۔ ہما قولان للشافعی رح ۔ سوم یہ کہ اکثر مدۃ الحیض جو دس دن ہے اسمیں صلوٰۃ و صوم ترک کرے ۔ کما ہو عند الحنفیہ ۔ چہارم یہ کہ اس مستحاضہ کی ماں و بہن کی عادت کے مطابق عمل کرے ۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس مبتدئہ کو حیض و استحاضہ میں تمیز ہو یا نہ ہو اکثر مدت حیض جو دس دن ہے اس دس دن تک حیض شمار کرکے صوم و صلوٰۃ ترک کرے ۔ قسم دوم متحیرہ ہے کہ جسکو نہ تمیز بالالوان ہے و نہ عادت معلوم ہے ہمیشہ جو خون جاری ہے اسکو پتہ نہیں کہ

بحث الاختلاف فی اعتبار التمیز بالالوان ۱۲

حیض کا خون کب شروع ہوتا ہے اور کب بند ہوتا ہے اس قسم کی صورت غلبۂ ظن کے مطابق عمل کرے۔ قسم سوم معتادہ یعنی جس مستحاضہ کو قبل الاستحاضہ حیض کی مدت کے متعلق عادت معلوم تھی۔ مالکؒ نے کہا کہ عادت کا کوئی اعتبار نہیں۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک معتادہ اپنی عادت کے ایام کو حیض شمار کر کے اس میں نماز وغیرہ نہ پڑھے۔ پھر عمل شروع کرے بدلیل حدیث اُم سلمہ انہ علیہ السلام قال لتنظر عدۃ اللیالی و الایام فلتترک قدر ذلک من الشہر یعنی عادت کے ایام کو چھوڑ دیوے۔ قسم چہارم، ممیزہ کہ خون کے رنگ سے تمیز کر سکے کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا، اس میں اختلاف ہے کہ مالکؒ و شوافع کے نزدیک تمیز باللون کا اعتبار ہے کہ اگر سیاہ رنگ کا خون آوے تو حیض شمار کیا جاوے گا ورنہ نہیں۔ کما فی حدیث عروۃ رضہ انہ عفال اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف۔ نیز فاطمہ جو ممیزہ ہے حضورؐ نے بھی تمیز باللون کا اعتبار کر کے حکم دیا کہ بوقت اقبال حیض نماز ترک کرے و بوقت ادبار حیض نماز پڑھے تو حضورؐ نے بھی اس کا اعتبار کیا۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک جو احمدؒ کا مشہور قول ہے کہ تمیز باللون کا اعتبار نہیں، عادت کا اعتبار ہے تو مستحاضہ کو تمیز باللون ہو یا نہ ہو اپنی عادت سابقہ کے مطابق عمل کرے لحدیث اُم سلمہ رضہ انہ علیہ السلام قال لتنظر عدۃ اللیالی والایام التی کانت تحیضہن من الشہر قبل ان یصیبہا الذی اصابہا فلتترک الصلوٰۃ قدر ذلک من الشہر، الحدیث۔ اس حدیث سے استدلال ایک اصولی قاعدہ پر موقوف ہے۔ یعنی ترک الاستفصال فی قضایا الاحوال ینزل منزلۃ عموم المقال۔ یہاں بھی حضورؐ نے تفصیل نہیں طلب کیا کہ اسکو تمیز باللون ہے یا نہ اس کے بغیر عادت کے مطابق عمل کرنیکا حکم دیا لہٰذا ممیزہ ہو یا غیر ممیزہ، ہر ایک کیلئے عمل بالعادۃ لازم ہے تمیز باللون کا اعتبار نہیں۔ نیز نفاس میں بھی تو تمیز کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ مع ان النفاس کالحیض فی احکام الغسل وسقوط الصلوٰۃ وحرمۃ الوطی لہٰذا حیض میں بھی رنگت کا اعتبار نہیں ہوگا ہے اور نظر صحیح بھی یہی تقاضا کرتا ہے کہ رنگ کا اعتبار نہ ہو جیسا کہ دیگر تمام احداث کالغائط والبول وغیرہ میں رنگ کا اعتبار نہیں دم الحیض میں بھی اعتبار نہ ہوگا۔ کما فی فتح الملہم۔ والتعلیق ص۱۵۸ ج۱ وعرف النسوی وغیرہ ذلک

مسئلہ استحاضہ:۔ کے متعلق مجموعی طور پر تین قسم کی حادیث وارد ہیں۔ اوّل حدیث اُم سلمہ رضہ لتنظر عدۃ اللیالی والایام، یہ تو بالاتفاق معتادہ پر محمول ہے کما ہو ظاہر من لفظہ۔ دوم حدیث تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا یہ عنوان مبہم ہے کہ معتادہ پر محمول ہے یا ممیزہ پر لیکن ابو داؤد نے اسکو بھی حدیث اوّل کیلئے جو باب قائم کیا اس کے ماتحت لائے لہٰذا حدیث اوّل جو معتادہ پر محمول تھی یہ حدیث ثانی بھی معتادہ پر محمول ہے۔ اب دونوں عنوان کی حدیث معتادہ پر محمول ہو کر حنفیہ کی مؤید دلیل بن گئیں سوم اذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغتسلی۔ اس عنوان ثالث کو شوافع بلکہ جمہور نے ممیزہ پر حمل کیا کہ اقبال حیض سیاہ خون کے وقت ہوتا ہے اب رنگ کا اعتبار ہوا۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ عنوان سوم بھی معتادہ پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس عنوان سوم پر ابو داؤد شریف میں جو باب قائم کیا اس کے اوّل حدیث میں ہے کہ فلتنظر قدر ما تحیض فی کل شہر وحیضہا مستقیم فلتعتد بقدر ذلک من الایام۔ الحدیث۔ کہ جو صراحۃً عادت پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا اقبال و ادبار سے بھی معتادہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ احناف عادت کا اعتبار کرتے ہیں نہ تمیز باللون کا۔ کیونکہ خون کا رنگ آب و ہوا و صحت و مرض و مزاج و طعام و شراب وغیرہ کی تبدیل سے متبدل ہو جاتا ہے۔ **الجواب**:۔ مالکؒ و شافعیؒ نے جو تمیز باللون کے اعتبار کرنے کیلئے حدیث فانہ دم اسود یعرف کو لایا، فتح الملہم ص۴۷۲ وغیرہ میں اس کا جواب دیا گیا کہ قال ابن ابی حاتم فی العلل سألت ابی عن ہذا الحدیث فقال ہو حدیث منکر، وقال امام الجرح والتعدیل یحیی بن سعید القطان ان ہذا الحدیث

منقطع ونقله الطحاوی فی مشکل الآثار موقوفاً علی عروۃ ولم یتجاوز بہ الی عائشۃ رضہ۔ وذکر البیہقی ان فیہ اضطراب۔ وقال الطحاوی فی بیان الاضطراب بانہ قیل مرۃً عن عروۃ عن عائشۃ رضہ واخری عن عروۃ عن فاطمۃ بنت ابی حبیش رضہ اور اگر ابن حزم کے دعوی کے مطابق حدیث تسلیم کرلی جاوے تو جواب یہ کہ دم اسود یعرف کی حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب تمیز عادت کے ساتھ موافق ہو جاوے اس وقت اگر تمیز کا اعتبار کیا جاوے تو عادت پر ہی عمل ہوگا۔ کما قالہ ملا علی القاری فی المرقات وہذا ہو مقتضی الجمع بین الفاظ الروایات فی القصۃ الواحدۃ وہی قصۃ فاطمۃ بنت ابی حبیش۔ یا جواب یہ کہ اس حدیث میں صرف ایک علامت بتانی مراد ہے۔ کوئی حد فاصل ومعیار کلی بیان کرنا نہیں۔ کیونکہ رنگ تو آب وہوا وغیرہ سے بدلتا رہتا ہے۔ کما مر۔ یا اس حدیث میں صرف دم اسود کو حیض بتایا گیا ہے۔ ونحن لا ننکر کون دم الحیض اسود فانہ قد یکون اسود وقد یکون احمر واصفر وغیر ذلک۔ کما روی الترمذی عن النبی صلعم انہ قال اذا کان دماً احمر فدینار وان کان دماً اصفر فنصف دینار۔ اس سے ثابت ہوا کہ زمانہ حیض میں صفرۃ وکدورت جو رنگ بھی ظاہر ہو وہ سب حیض میں شمار ہے۔ اب خاص کر کے کیسے دم اسود کو دم الحیض کہا جاوے گا حالانکہ دوسرے رنگ کو بھی حیض کا خون بتایا گیا۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں فاطمہ کو ممیزہ کہہ کر استدلال کیا، جواب یہ کہ بذل المجہود میں بھی ہے کہ اخرج البخاری عن عائشۃ رضہ ان فاطمۃ رضہ سألت النبی صلعم الی قولہ علیہ السلام لہا ولکن دعی الصلوٰۃ قدر ایام التی کنت تحیضین فیہا ثم اغتسلی وصلی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ فاطمہ کو حضور رضہ نے عادت پر عمل کرنیکا حکم دیا۔ ابن قدامہ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ام سلمہ کی تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ معتادہ تھی، مزید افادہ کیلئے بحث کے اندر طول دینا پڑا۔ ہذا کلہ فی التعلیق وفتح الملہم والبذل وعرف الشذی والتعلیق متفرقاً۔ والغرض ہہنا ہو التنظیم۔

وفی حدیث عدی بن ثابت رضہ وتتوضأ عند کل صلوٰۃ:۔ تعلیق الصبیح وبذل المجہود وطحاوی میں ہے کہ انقطاع حیض کے بعد غسل واحد پر ائمہ اربعہ کے متفق ہونیکے بعد وضو کے متعلق مختلف الرائے ہیں۔ چنانچہ مالک رح کے نزدیک مستحاضہ پر وضو لکل صلوٰۃ مستحب ہے۔ اگر استحاضہ کے علاوہ دوسرا... کوئی حدث پایا جاوے تو وضو واجب نہیں۔ کیونکہ عائشہ رضہ کی حدیث میں ہے کہ یہ رحم کا خون نہیں بلکہ انہ علیہ السلام قال انما ذلک عرق ای دم عرق۔ اور مالک رح کے نزدیک دم العرق پر وضو واجب نہیں ہوتا۔ کما مر مفصلاً فی بحث الوضوء عن الدم۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک مستحاضہ پر وضو واجب ہے۔ لحدیث عدی بن ثابت رضہ وتتوضأ عند کل صلوٰۃ بصیغۃ الامر۔ وفی حدیث عروۃ رضہ فتوضئی وغیر ذلک من الاحادیث۔ **الجواب**:۔ بحث الوضوء من الدم میں مدلل ثابت کیا گیا کہ دم العرق سے بھی وضو واجب ہوتا ہے لقولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ لہذا استحباب وضو کا قول غیر مناسب ہے۔

بحث ثانی اس میں ہے کہ پھر قائلین بوجوب الوضوء باہم مختلف ہیں کہ شافعی رح کے نزدیک ہر فرض نماز کیلئے وضو واجب ہے وقت کیلئے نہیں بظاہر قولہ علیہ السلام توضأ عند کل صلوٰۃ، اس سے ہر صلوٰۃ مکتوبہ کیلئے وضو ثابت ہوا۔ اور امام اعظم رح وصاحبین وزفر کے نزدیک وضو لوقت کل صلوٰۃ ہے۔ لہذا اس وقت کے اندر فرض ودیگر نوافل وفوائت جو چاہے ادا کر سکتا ہے۔ کما قال ابن الہمام، روی ابو حنیفۃ عن ہشام بن عروۃ عن عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام قال لفاطمۃ رضہ وتوضئی لوقت کل صلوٰۃ، کما فی شرح مختصر الطحاوی۔ اب صراحۃً ووضاحۃً معلوم ہوا کہ وضو لوقت کل صلوٰۃ ہوگا۔ اور طحاوی نے بطریق نظر یہ دلیل بیان کیا کہ بعض طہارت کا نقض حدث سے ہوتا ہے اور بعض طہارت کا نقض خروج اوقات سے ہوتا ہے کالطہارۃ بالمسح علی الخفین ینقضہا خروج وقت المسافر والمقیم اب مستحاضہ کی طہارت کے متعلق اختلاف ہے کہ وضو وقت کیلئے ہے کہ خروج وقت ناقض وضو ہوگا یا وضو ہر فرض

بحث الاختلاف فی وضوء لکل صلوٰۃ ام لوقت کل صلوٰۃ

نماز کے لئے ہے کہ فراغ من الصلوٰۃ ناقض ہے۔ اَب احناف کہتے ہیں کہ پورے وقت کیلئے وضو ہے اور خروج وقت ناقض ہے۔ چنانچہ خروج وقت ناقض ہونے کی نظیر تو شریعت میں ہے کہ طہارت المسح علی الخفین تنقض بخروج الوقت لیکن فراغ من الصلوٰۃ ناقض ہونے کی نظیر تو شریعت میں نہیں لہٰذا وہ معتبر نہیں ہے وہو قول ابی حنیفہ رح وابی یوسف ومحمد رح۔ کما فی الطحاوی ص۶۴ ج۱ **الجواب**:۔ شافعی رح جو کل صلوٰۃ کی حدیث لائے جواب یہ کہ اس میں عین صلوٰۃ اور وقت صلوٰۃ دونوں کا احتمال ہے فان لفظ الصلوٰۃ شاع استعمالہ فی لغۃ العرب والعرف بمعنی وقت الصلوٰۃ کما فی قولہ علیہ السلام ان للصلوٰۃ اولاً وآخراً ای لوقت الصلوٰۃ وقولہ علیہ السلام ایما رجل ادرکت الصلوٰۃ ای وقت الصلوٰۃ فلیصل۔ ویقال فی العرب آتیک لصلوٰۃ الظہر ای لوقت صلوٰۃ الظہر۔ چونکہ شافعی رح کی حدیث دونوں معنے کا احتمال رکھتی ہے اور حدیث احناف ایک معنے کیلئے محکم ہے۔ اَب شافعی رح کی حدیث کل صلوٰۃ کو حدیث محکم پر حمل کرنا واجب ہوگا۔ لہٰذا کلہ فی التعلیق والطحاوی وغیرہما۔

فی حدیث حمنۃ بنت جحش رض فتحیضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام:۔ یہاں حرف اَوْ کیتعلق مختلف اقوال ہیں۔ نووی رح نے کہا کہ یہاں حرف اَوْ تقسیم کیلئے ہے یعنی اگر چھ دن حیض آنے کی عادت ہو تو چھ دن اپنے نفس کو حائضہ شمار کرے اور اگر سات دن کی عادت ہو تو سات دن تک اپنے کو حائضہ شمار کرے۔ وقیل حرف اَوْ للتنویع یعنی مستحاضہ اپنی حالت کو عمر و مزاج وغیرہ میں جو عورتیں اس کی مشابہ ہوں اُن کے حالات کے ساتھ قیاس کرے اگر اپنے ہم عمر عورتوں کا حیض چھ دن کا ہے مستحاضہ بھی چھ دن حیض شمار کرے۔ اور اگر سات دن کا ہو تو وہ بھی سات دن حیض شمار کرے۔ ملا علی قاری رح سے منقول ہے کہ حرف اَوْ شک من الراوی ہے دراصل ایک ہی عدد کا ذکر تھا اعتباراً بالغالب من حال نساء قومہا۔ یا حرف اَوْ تخییر بین کل واحد من العددین کیلئے ہے۔ یا شاید اس عورت ہی کو شک ہو گیا تھا کہ اس کی عادت ستۃ ہے یا سبعۃ، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہیں اپنی عادت یاد نہ ہو تو چھ دن حیض شمار کرو اور اگر یہ یاد ہو کہ سبعۃ ایام عادت تھی تو سبعہ کو حیض سمجھو۔ یا اس عورت کا حیض ان دونوں میں مختلف طور پر تھا بعض مہینہ میں چھ دن آتا تھا اور بعض میں سات دن، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ جن مہینوں میں چھ دن کی عادت ہے اُن میں چھ دن شمار کرو اور جن مہینوں میں سات دن کی عادت ہے اس وقت سات دن حیض شمار کرو۔ اور بعض نے کہا کہ ظاہر یہی ہے کہ دراصل وہ عورت معتادہ تھی لیکن اپنی عادت بھول گئی تھی کہ چھ دن کی تھی یا سات دن کی تو حضور نے فرمایا کہ دو عدد میں تحری کر کے جو یقینی معلوم ہو اس پر بنا کرو۔ کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام فی علم اللہ یعنی جو اصلی عادت تھی وہ اللہ کے علم میں ہے۔ لیکن عورت پر لازم ہے کہ تحری کر کے جو یقینی ثابت ہو اس پر بنا کرے۔ لہٰذا کلہ فی التعلیق والبذل ص۱۴۲ ج۱

قولہ علیہ السلام ھذا اعجب الامرین الیّ:۔ بذل المجہود ص۱۷۲ ج۱ میں ہے کہ ابن الملک نے کہا کہ اس حدیث میں حضور نے جو فرمایا سامرک بامرین، یہاں امراول سے وضو لکل صلوٰۃ فی ایام الاستحاضۃ۔ اور امر ثانی سے غسل للصلوٰتین بالجمع بینہما مراد ہے۔ پھر آخر حدیث میں حضور نے فرمایا کہ ھذا اعجب الامرین الیّ، یہاں ... امرین سے وہ معنی مراد نہ ہوگا جو سامرک بامرین مراد تھا بلکہ اعجب الامرین میں امر استحاضہ وسفر مراد ہے۔ فہذا ای امر الاستحاضۃ اعجب الامرین مراد ہوا۔ صاحب البذل نے اس قول کو اس طرح رد کر دیا کہ ہذا قول لا دلیل علیہ فی الحدیث۔ یا یہ کہا جاوے کہ امر ثانی سے بالاتفاق جمع بین الصلوٰتین بالغسل الواحد مراد ہے۔ ھذا کا اشارہ بھی امر ثانی کی طرف ہے۔ لیکن امر اول کے متعلق اختلاف ہے۔ اس سے کیا مراد ہے۔ چنانچہ صاحب البذل وملا علی قاری نے

بحث التوجیہات فی قولہ فتحیضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام ۱۲

بحث الامرین فی قولہ ھذا اعجب الامرین الیّ ۱۲

بقیہ حاشیہ الاقوال المتعددۃ فی قولہ ھذا اعجب الامرین الیّ ۱۲ منہ عفی عنہ

کہا کہ امرثانی سے غسل الواحد بالجمع بین الصلوٰتین مراد ہو کر امراوّل سے غسل لکل صلوٰۃ مراد ہے۔ کما فی ابی داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعًا حیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان قویت فاغتسلی لکل صلوٰۃ والا فاجمعی بین الصلوٰتین۔ اب امراوّل وثانی کی تعیین ہوگئی اور امرثانی میں چونکہ بہ نسبت امراوّل کے سہولت ہے اس لئے اسکو اعجب یعنی الاحب والاسہل بتایا گیا۔ لیکن صاحب التعلیق علامہ کاندھلوی رحمہ نے کہا کہ یہ قول بھی درست نہیں کیونکہ جس حدیث حمنہ میں ہذا اعجب الامرین کا ذکر ہے اس میں غسل لکل صلوٰۃ کا ذکر نہیں لہٰذا امراوّل سے غسل لکل صلوٰۃ کیسے مراد لیا جاوے۔ اس لئے حق یہی ہے کہ جسکو سندھی نے شرح ترمذی میں اور شافعی رحمہ نے کتاب الام میں ذکر کیا یعنی امرثانی سے تو جمع بین الصلوٰتین بالغسل الواحد مراد ہے اور امراوّل سے بعد انقطاع الحیض صرف ایک مرتبہ غسل کرنا مراد ہے تو معتادہ عورت کی طرح بعد الانقطاع ایک غسل کرکے ایام عادت تک یعنے جتنے دن حیض نہ آنے کی عادت ہے اتنے دن تک نماز پڑھتی رہے۔ یہی امراوّل ہے اور اگر عادت کی تعیین نہ ہو تو جمع بین الصلوٰتین کرکے غسل کرے جو امرثانی ہے۔ چونکہ ہر دن ورات میں تین مرتبہ غسل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے اسکو اعجب فرمایا گیا۔ ہذا کلہٗ فی التعلیق الصبیح و بذل المجہود ج ۱ ص ۱۴۲۔

ھذا آخر ما وفق لی فی تنظیم الاشتات فی کتاب الطہارات لحادی عشر من جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۸۳ھ

کتاب الصلوٰۃ

ابتدائے کتاب الطہارۃ میں مناسبت بین الکتب ذکر کی گئی فراجعہ ان شئت۔ اور چونکہ تمام اعمال میں سے صلوٰۃ اہم اور عماد الدین ہے اس لئے اسکو دوسرے اعمال پر مقدم کیا گیا۔ پھر لفظ صلوٰۃ کے مشتق عنہ میں مختلف اقوال ہیں۔ کما قیل الصلوٰۃ مشتقۃ من الصلوٰۃ بمعنے الدعاء۔ وقیل من الصلوٰۃ بمعنی الرحمۃ۔ وقیل من الصلۃ بمعنی العطیۃ لان الصلوٰۃ صلۃ بین العبد وربہ۔ وفیہ نظر ظاہر۔ وقیل من صلیت العود علی النار اذا قومتہ لان الصلوٰۃ تقوم العبد علی الطاعۃ کما قال اللہ تعالیٰ ان الصلوٰۃ تنہیٰ عن الفحشاء والمنکر۔ وقیل مشتقۃ من المصلی، وہ گھوڑا جو مسابقہ کے وقت نمبر ثانی میں رہتا ہو۔ نمبر اوّل کو محلی کہا جاتا ہے صلوٰۃ بھی شہادتین کے بعد نمبر ثانی میں ہے۔ وقیل من الصلوین عرقان او عظمان لان المصلی یحرک صلویہ فی الرکوع والسجود۔ وفی الشرع عبارۃ عن الارکان المعروفۃ والافعال المخصوصۃ۔ پھر صلوٰۃ ایسے ہی دوسرے الفاظ شرعیہ کیمتعلق شاہ ولی اللہ رحمہ نے کہا کہ نماز یہود ونصاریٰ ومجوس کی ملت میں بھی تھی۔ لیکن انہوں نے جو تغییر وتحریف کی اس سے ممتاز کرکے اُمت محمدیہ کیلئے فرض کی گئی۔ شرح نقایہ میں ہے کہ معراج جو کہ ہجرت کے آٹھ ماہ قبل واقع ہوئی تھی اسی معراج کی رات میں نماز فرض ہوئی اور قبل المعراج بھی دو نماز تھی صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا۔ قال اللہ تعالیٰ وسبح بحمد ربک بالعشی والابکار۔ کذا فی بحر الرائق۔ ہذا کلہ بعینہ فی فتح الملہم، وتعلیق الصبیح و بذل المجہود متفرقًا۔ واضح ہو کہ ہمیشہ ترتیب وتنظیم کیساتھ نقل کرنے میں چونکہ اختصار بھی مدنظر ہے اس لئے مکررات کو حذف کیا جائے گا۔

بحث فی معنی الصلوٰۃ لغۃ وشرعًا واشتقاقہا وبدء فرضہا ۱۲

باب المواقیت

قال اللہ تعالیٰ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابًا موقوتًا، ابوبکر رازی نے کہا کہ اس آیت میں نماز کی فرضیت اور اس کے مواقیت دونوں کو ثابت کیا گیا لان قولہ تعالیٰ کتابًا معناہ فرضًا۔ وقولہ تعالیٰ موقوتًا یعنی مفروضًا فی اوقات معلومۃ معینۃ۔ اس اجمالی ذکر کے بعد دوسری آیت میں کچھ تفصیل ہے۔ کقولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس

بحث الاختلاف فی اشتراک الاوقات بین الظہر والعصر ۳

الشمس الی غسق اللیل ای الظہر والعصر والمغرب والعشاء۔ وقولہ تعالی وقرآن الفجر ای صلوٰۃ الفجر۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ اس آیت میں صلوٰۃ خمسہ کے اوقات کا بیان ہے۔ پھر احادیث میں صلوٰۃ خمسہ کی ابتداء وانتہاء کا ذکر بالتفصیل موجود ہے۔ کما فی حدیث ابن عمرؓ۔ **وقت الظہر**، اس میں تو تمام اُمت کا اتفاق ہے کہ نماز کیلئے بدلیل آیات مذکورہ واحادیث الباب کچھ خاص خاص اوقات ہیں۔ فلو اداہا قبل ذلک الوقت او بعد اختتامہ لا یکون موداً للصلوٰۃ کما فی البذل وغیرہ۔ لیکن اوقات کی تفصیل کیمتعلق کچھ اختلاف بھی ہے ایک تو نفس تعیین اوقات کے متعلق اختلاف ہے جو اس باب میں ذکر کیا جاویگا۔ دوسرے اوقات مستحبہ کے متعلق اختلاف ہے۔ جو آئندہ باب میں انشاء اللہ آوے گا اَب وقت ظہر کی ابتداء کیمتعلق تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ بعد زوال الشمس ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے لیکن اخیر ظہر کیمتعلق اختلاف یہ ہے کہ بذل المجہود ص۲۲۳ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ کے نزدیک کذا عند طائفۃ من العلماء، بعد الزوال سایہ ہر شئی کا جب ایک مثل ہو جاوے تو وقت عصر داخل ہو جاتا ہے۔ ولا یخرج وقت الظہر بل ایک مثل کا وقت وہ وقت مشترک ہے کہ چار رکعت کے اندازہ دونوں نمازوں کی ادا کا وقت ہوتا ہے بدلیل حدیث جبرئیلؑ حیث قال النبیؐ فصلی بی الظہر فی الیوم الثانی حین صار ظل کل شئی مثلہ وصلی بی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شئی مثلہ، ایک ہی مثل پر ظہر اور عصر دونوں نماز ادا کی گئیں فظاہر الحدیث اشتراکہما فی قدر اربع رکعات۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک وقت ظہر وقت عصر کے درمیان کوئی مشترک وقت نہیں بلکہ وقت ظہر نکلتے ہی وقت عصر داخل ہو جاتا ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ انہ قال وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کطولہ مالم یحضر العصر، رواہ مسلم۔ قال النوویؒ فیہ دلیل للجمہور علی انہ لا اشتراک بین وقت الظہر ووقت العصر۔ وفی الترمذی انہ علیہ السلام قال اول وقت الظہر حین تزول الشمس وآخرہا حین یدخل العصر۔ اَب بھی ثابت ہوا کہ وقت مشترک نہیں ہے۔

الجواب:۔ مالکؒ نے جو حدیث جبرئیلؑ کی جواب یہ کہ وہ حدیث بعد کے اُن احادیث سے منسوخ ہے کہ جنمیں اوقات کو تفصیل کیساتھ بیان کئے ہیں۔ یا مراد یہ کہ فرغ من الظہر حین صار کل شئی مثلہ وشرع فی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شئی مثلہ۔ اب بھی مشترک وقت نہیں نکلا۔ کما فی الفتح ص۱۹۳ عن النووی۔ نیز احادیث سے جب بقاء الظہر بعد المثل معلوم ہوا لہٰذا معنی قولہ علیہ السلام ثم صلی العصر حین صار ظل کل شئی مثلہ ای اراد ان یصلی العصر حین صار الخ۔ اَب ارادہ تو ایک مثل کے وقت ہوا لیکن صلوٰۃ العصر بعد المثل ہے۔ فلا اشتراک فی الوقت۔ کما فی الفتح عن اعلاء السنن وہکذا فی بذل المجہود والتعلیق

بحث ثانی اس میں ہے کہ جماہیر علماء جو اشتراک وقت کے قائل نہیں ہیں پھر اُن میں اختلاف ہے کہ جیسا کہ فتح الملہم ص۱۹۱ میں ہے کہ صاحبین ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک وہو روایۃ الحسن بن زیاد عن ابی حنیفۃؒ کہ ظل کل شئی مثلہ تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اس ایک مثل کے بعد ہی سے وقت عصر داخل ہو جاتا ہے۔ بدلیل الحدیث المذکور فی الباب آنفاً قال وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کطولہ۔ رواہ مسلم۔ وعن عمرؓ انہ کتب الی عمالہ ان صلوا الظہر الی ان یکون ظل احدکم مثلہ۔ رواہ مالکؒ۔ ان روایات سے صاف ظاہر ہے کہ ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ **لیکن** امام اعظمؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک رہتا ہے۔ بدائع میں ہے کہ وہو الصحیح عن الامام۔ وفی النہایہ ہذا القول ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃؒ۔ وفی غایۃ البیان وبہ اخذ ابو حنیفۃؒ وہو المشہور عنہ۔ بدلیل حدیث علی بن شیبانؓ قال قدمنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ، رواہ ابو داؤد، وابن ماجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضورؐ

بحث الخلاف فی وقت الظہر انہ الی المثل او المثلین

عصر کی نماز دو مثل ہو جانے کے بعد پڑھتے تھے۔ لہٰذا دو مثل تک ظہر کا وقت رہے گا وہو حجۃ علی خصم الامام الاعظم رح کما فی الفتح۔ وفی روایۃ جابر رض قال صلی بنا النبی علیہ السلام العصر حین صار ظل کل شیٔ مثلیہ قدر ما یسیر الراکب الی ذی الحلیفۃ، رواہ ابن ابی شیبۃ رض بسند لا باس بہ کما فی العینی۔ وفی شرح المنیۃ حدیث ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ، فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ روی فی الصحاح الستۃ۔ وعن ابی ذر قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال لہ النبی ع ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال النبی ع لہ ابرد، ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی ساوی الظل التلول (ای تیلہ) فقال النبی ع ان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ رواہ البخاری۔ ان دونوں حدیث میں شدۃ الحر کو من فیح جہنم بتایا۔ اور دیار عرب میں شدۃ الحر ایک مثل تک رہتا ہے۔ لہٰذا ایک مثل کے بعد ظہر کی نماز پڑھی ہوگی جس سے معلوم ہوا کہ ایک مثل پر وقت ظہر ختم نہیں ہوا۔ اور حدیث رابع میں جو حتی ساوی الظل التلول، ہے اس کے متعلق اعلاء السنن میں ہے کہ بانہ نص فی بقاء الوقت بعد المثل۔ کیونکہ یہ معروف وعادۃ لازم ہے کہ وسیع اجسام کے سایہ جب اس کے مساوی ہو جاوے تو وہ اجسام جو سیدھے کھڑے ہوں اس کے سایہ ایک مثل سے لامحالہ زائد ہوگا۔ پھر جب اذان ہی ایک مثل کے بعد ہوئی تو نماز تو بطریق اولیٰ ایک مثل کے کچھ بعد ہوئی ہوگی۔ اور جن روایات میں ہے کہ حتی رأینا فی التلول، معناہ حتی رأینا فی التلول متساویا لہٰذہ التلول (ای ٹیلہ) کما فی الفتح عن اعلاء السنن۔ اور شیخ الہند رح نے کہا کہ سیدے اجسام کے سایہ تو غالباً اس وقت دو مثل تک ہو جاوے گا جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کما فی الفتح ج ۱ ص ۱۹۱۔ چنانچہ اعلاء السنن سے نقل کیا گیا کہ حافظ ابن حجر رح نے بھی اس حدیث کی شرح میں اقرار کیا بکون مذہب الامام الاعظم رح ظاہراً حیث قال ابن حجر رح۔ فظاہرہ یقتضی انہ علیہ السلام اخر الظہر الی ان صار ظل کل شیٔ مثلہ۔ یعنی ایک مثل ہو جانے کے بعد ظہر پڑھا تو ایک مثل پر ظہر ختم نہیں ہوا۔ کذا فی الفتح ص ۱۹۲

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں یہ حدیث ذکر کیا کہ وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کطولہ مالم یحضر العصر، اس کے متعلق صاحب الضیح علامہ عثمانی رح نے کہا کہ فی اشعارہ لطیف بہ قد وقت الظہر فی الجملۃ بعد المثل۔ اس لئے کہ قابل غور بات یہ ہے کہ حضور رح نے کون ظل الرجل کطولہ کو ابتداء وقت پر عطف کیا نہ کہ انتہاء وقت پر۔ اگر یہ فرماتے کہ وقت الظہر اذا زالت الشمس مالم یحضر العصر وکان ظل الرجل کطولہ۔ تو کون ظل الرجل کطولہ کو مالم یحضر العصر جو انتہاء وقت ہے اس پر عطف کرنا ہوتا۔ لیکن یہاں وکان ظل الرجل کطولہ کو ابتداء وقت جو اذا زالت الشمس ہے اس پر عطف کیا گیا۔ کما ہو ظاہر فی الحدیث۔ اور بقاعدۂ نحو معطوف و معطوف علیہ پر ایک حکم وارد ہوتا ہے۔ لہٰذا زوال الشمس اور کون ظل الرجل کطولہ پر ایک حکم جاری ہوگا۔ وہ ابتداء وقت ظہر ہونے کا حکم ہے۔ تو جب کون ظل الرجل کطولہ پر بھی ابتداء وقت ظہر کا حکم جاری ہوا تو سیاق حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد تک وقت ظہر ممتد ہوگا لیکن انتہاء ظہر عدم حضور عصر تک ہے۔ اور حدیث امامۃ جبرئیل فی الیوم الثانی سے معلوم ہوا کہ عصر بعد المثلین تک یقیناً باقی رہتا ہے۔ وقبلہما مشکوک۔ کما مر۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں عمر رض کا قول ذکر کیا اولاً یہ جواب دیا جاوے گا کہ احادیث صحیحہ سے۔ بعد المثل بقاء ظہر کے ثبوت کے بعد ؎ نیست حجت قول وفعل ہیچ پیر، کا معاملہ جاری ہوگا۔ یا عمر رض اپنے عمال کو افضل وقت پر متنبہ کئے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ صرف ایک مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام نے بھی فرمایا کہ حنیفہ کے نزدیک احتیاط یہی ہے کہ ان لا یؤخر الظہر الی المثل وان لا یصلی العصر حتی یبلغ المثلین۔

لیکون موقتاً للصلوٰتین فی وقتہما بالاجماع۔ کما فی الفتح۔ دراصل بات یہ ہے کہ جتنی احادیث سے بظاہر ایک مثل تک وقت ظہر ثابت ہوتا ہے وہ یا تو منسوخ ہے یا اس میں افضل واحوط وقت بتایا گیا ہے چونکہ ایک مثل کے متعلق صریح احادیث ہیں اس لئے طحاوی نے صاحبین کا قول اختیار کیا۔ اور قرطبی نے کہا کہ ابو حنیفہ تمام لوگوں کے خلاف کر کے دو مثل کے قائل ہوئے۔ علامہ عثمانی رح نے جواب دیا کہ جب امام اعظم رح کے دلائل میں جو احادیث مذکور ہیں جب اس سے علی رغم الانف دو مثل ثابت ہوتا ہے۔ نیز امام اعظم رح کی رسائی وبصارت باطنی اور طبع سلیم وفوت و فقاہت واستنباط اس حد تک مافوق الادراک چیز ہے کہ جس کے متعلق امام شافعی رح بھی کہتے ہیں کہ کل الناس عیال علی فقہ ابی حنیفۃ رح۔ اب اس درجہ کی فقاہت وذکاوت جو امام اعظم رح کے اولاد باطنی یعنی ائمہ کرام کے اندر نہیں ہے۔ اس میں امام اعظم رح کا کیا قصور۔ ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ کما فی الفتح والبذل والتعلیق متصرفاً

وقت العصر مالم تصفر الشمس:۔ وقت عصر کی ابتداء کے متعلق وہ اختلاف ہے کہ جو انتہائے ظہر کے متعلق ابھی بحث سابق میں مفصلاً گذر چکا۔ اب اخیر عصر کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ طحاوی ج۱ ص۹۱ میں ایک قوم نقل کیا کہ ان آخر وقتہا حین تصفر الشمس وذلک بعد ما یصیر الظل قامتین۔ یعنی دو مثل تک آخیر وقت عصر ہے۔ اور بذل المجہود وغیرہ میں بھی دو مثل تک عصر کا آخری وقت ہونا شافعی رح کا ایک قول بتایا ہے کما ہو عند حسن بن زیاد وابی ثور بان آخر العصر الی الاصفرار۔ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال وآخر وقت العصر حین تصفر الشمس۔ وفی روایۃ عبد اللہ بن عمرو انہ علیہ السلام قال وقت العصر مالم تصفر الشمس، رواہما الطحاوی لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے مذہب یہ ہے کہ آخر وقت العصر حین تغرب الشمس۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر۔ وعنہ انہ علیہ السلام قال من ادرک رکعتین من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک۔ جب قبل الغروب ایک رکعت کے ادراک سے بھی مدرک عصر ہوا تو معلوم ہوا کہ غروب تک عصر کا وقت رہتا ہے۔ وممن قال بذلک ابو حنیفۃ رح وابو یوسف رح ومحمد رح۔ بل جمہور الامۃ والائمۃ۔ امام اعظم رح سے عصر کے متعلق تین اقوال منقول ہیں۔ وقت الاستحباب من المثلین الی الاصفرار۔ ووقت الکراہۃ من الاصفرار الی الغروب، ووقت عصر یومہ عند غروب الشمس کما فی کتب الفقہ مفصلاً۔ **الجواب** طحاوی رح نے نے کہا کہ جن احادیث میں اصفرار تک آخیر عصر بتایا گیا وہ وقت الفضل والمستحب ہے۔ آخر وقت بتانا مراد نہیں کہ اذا خرج ذلک الوقت فاتت صلوٰۃ العصر۔ کما فی الطحاوی والبذل۔ **ووقت صلوٰۃ المغرب:۔** مغرب کے اول وقت کے متعلق اگرچہ بذل المجہود ج۱ ص۲۲۸ وغیرہ میں ہے کہ لاخلاف فی اول وقت المغرب بانہ حین تغرب الشمس۔ لیکن طحاوی ص۹۱ میں ہے کہ ذہب قوم الی ان اول وقت المغرب حین یطلع النجم۔ بدلیل حدیث ابی بصرۃ الغفاری رض قال صلی بنا النبی ﷺ صلوٰۃ العصر الی ان قال علیہ السلام ولا صلوٰۃ بعد العصر حتی یطلع الشاہد۔ اور شاہد نجم کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اول مغرب بعد طلوع النجم ہوا۔ لیکن بقول طحاوی امام اعظم وصاحبین وعامۃ الفقہاء بلکہ جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک اول وقت مغرب غروب شمس سے شروع ہوتا ہے۔ بدلیل حدیث سلمۃ بن الاکوع انہ علیہ السلام کان یصلی المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب، رواہ مسلم۔ وعن ابی مسعود رضہ انہ علیہ السلام کان یصلی المغرب اذا وجبت الشمس۔ وکذا روی عن جابر رضہ۔ وعن مہاجر قال ان عمر بن الخطاب رضہ کتب الی ابی موسیٰ ان صلی المغرب حین تغرب الشمس۔ رواہما الطحاوی۔ بلکہ امام طحاوی نے دعویٰ کیا کہ غروب شمس کے بعد ہی وقت مغرب شروع ہونے کے متعلق روایات متواتر ہیں، کہاں تک پیش کی جاویں **الجواب** طحاوی رح نے کہا کہ شاہد کی تفسیر جو نجم سے کی گئی وہ راوی کی رائے ہے حضور ﷺ کا قول نہیں بلکہ اس حدیث ابی بصرہ میں شاہد سے

بحث الاختلاف فی وقت العصر ۱۲

بحث الاختلاف فی اول وقت المغرب ۱۲

رات مراد ہے۔ اَب غروب شمس کے بعد جو رات آتی ہے اس وقت سے وقت مغرب شروع ہوگا نجم برموقوف نہیں۔ جیسا کہ دخول نہار ہوتے ہی وقت صلوٰۃ فجر شروع ہوتا ہے مغرب میں بھی ایسا ہی ہے۔ کما فی الطحاوی ص۹۲

بحث ثانی اَخیر وقت مغرب کے متعلق ہے کہ بذل المجہود ص۲۲۸ ج۱ میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ و اوزاعی کا قول یہ ہے کہ لاوقت للمغرب الا وقت واحدٌ۔ اور وہ وقت واحد یہ ہے کہ انسان طہارت حاصل کرکے اذان و اقامت کے بعد پانچ رکعت نماز پڑھ سکے۔ ولو صلاہا بعد ذلک کان قضاءً الا اداءً لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام صلی المغرب فی الیومین فی وقت واحد۔ اگر مغرب کے وقت میں وسعت ہوتی تو دونوں دن ایک ہی وقت میں کیوں نماز پڑھی۔ لیکن بذل و عنایہ ص۱۵۴ ج۱ میں ہے کہ امام اعظمؒ و احمدؒ کے نزدیک آخر وقت المغرب حین یغیب الشفق ہے۔ بدلیل ما رواہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ قال اذا صلیتم المغرب فانہ وقت الی ان یسقط الشفق۔ الحدیث۔ وفی روایۃ عنہ علیہ السلام قال وقت المغرب مالم یسقط ثور الشفق ای ثورانہ وانتشارہ۔ رواہ مسلم۔ وفی روایۃ عنہ علیہ السلام قال وقت المغرب مالم یغب الشفق۔ وفی روایۃ عنہ علیہ السلام قال وقت المغرب اذا غابت الشمس مالم یسقط الشفق۔ ھذہ الروایات کلہا فی مسلم۔ وروی ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وآخرہ حین یغیب الشفق۔ والدلائل ہہنا ایضا کثیرۃ وفیما نقلناہ کفایۃ۔ **الجواب** انہوں نے امامت جبرئیل کی حدیث نقل کیا جواب یہ کہ پہلے بھی گذر چکا کہ وہ بالاجماع منسوخ ہیں۔ یا اوّل وقت میں جو پڑھنا مستحب ہے اسکو دکھلانے کیلئے دونوں دن ایک ہی وقت نماز پڑھائی تاکہ تحرز عن الکراہۃ ہو لان تاخیر المغرب الی آخر الوقت مکروہ بالاجماع۔ کما فی العنایہ ص۱۵۴ وسیجئ بحثہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ نیز جو احادیث سے وقت مغرب کے اندر وسعت معلوم ہوتی ہے وہ اصح اسنادًا ہیں۔ فترجح ہذہ الاحادیث کما فی البذل ص۲۲۸ ج۱۔ امام نوویؒ نے کہا کہ محققین شوافع کے نزدیک غیبوبت شفق تک مغرب کا وقت رہتا ہے۔ فقال النووی رح وہذا ہو الصحیح الذی لا یجوز غیرہ کما فی البذل والفتح والعنایہ۔

امام اللغۃ راغبؒ نے کہا کہ یطلق الشفق علی الحمرۃ وعلی البیاض کما فی مجمع البحار۔ لیکن فتح الملہم و بذل والتعلیق الصبیح وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ و صاحبین و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و اسحاق کے نزدیک شفق حمرت کو کہا جاتا ہے کہ جو غیبوبت شمس کے بعد ظاہر ہوتی ہے کما ہو قول عمر رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہ و شداد ابن اوس رضی اللہ عنہ و عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ۔ بدلیل ما روی الدار قطنی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ عنہ علیہ السلام قال الشفق الحمرۃ۔ اور بروایت اسد بن عمر رضی اللہ عنہ امام اعظم رح کے ایک قول بھی یہی ہے کہ شفق حمرت کو کہا جاوے گا کما ہو رأی الصاحبین وقد نقل رجوع الامام الی ہذا القول۔ کذا فی البرہان والدر المختار۔ وغیرہما لکن لبعض الاعلام فی رجوع الامام کلام۔ کما فی التعلیق ص۲۷ ج۱ اَب امام اعظم رح و زفر رح کے نزدیک شفق بیاض کو کہا جاتا ہے کہ جو بعد الحمرۃ ہوتا ہے۔ بدلیل ما روی الترمذی من حدیث محمد بن فضیل عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ فی حدیث طویل انہ علیہ السلام قال آخر وقت المغرب حین یغیب الافق۔ وان اوّل وقت العشاء حین یغیب الافق۔ اور غیبوبت افق سقوط البیاض کے بعد ہوتا ہے۔ والاظہر کون غائبًا بل یکون بادیًا وظاہرًا۔ لہٰذا وقت مغرب بیاض تک رہیگا وہی بیاض شفق ہے کیونکہ دوسری احادیث میں شفق تک رہنے کا ذکر ہے۔ وعن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعًا فی حدیث طویل ثم اذن بلال للعشاء حین ذہب بیاض نہار۔ وہو الشفق۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط واسنادہ حسن۔ کذا فی مجمع الزوائد۔ وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال آخر وقت المغرب اذا اسود الافق وسواد الافق لا یکون الا بعد زوال البیاض فالشفق ہو البیاض۔ نیز شفق بمعنی بیاض ہونا اجلّہ صحابہ و تابعین و ائمہ لغت سے بھی ثابت ہے کما ہو قول ابی بکر الصدیقؓ و انسؓ و معاذ رضی اللہ عنہ و عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن عباس و ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ و ازہری و ابن المنذر و الخطابی و عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ و اختارہ المبرد و الثعلبی۔ کما فی فتح الملہم و فتح القدیر ص۵۰

بحث الاختلاف فی اٰخر وقت المغرب ۱۲

بحث اختلاف الائمۃ فی الشفق ۱۲

الجواب

انہوں نے جو ابن عمر رضؓ کی حدیث نقل کیا جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عمر پر موقوف ہے یعنی ابن عمر کا قول ہے کہ جو بمقابلہ قول نبی ﷺ حجت نہ ہوگا وکذا قال البیہقی والنووی بانہ موقوف علی ابن عمر رضؓ۔ یا اس حدیث میں تو حمرۃ کہا گیا ہم اس کے منکر نہیں بلکہ جن روایات میں زائد چیز کا ثبوت ہے بقاعدہ اصول مثبت زائد کا قول معتبر ہوگا۔ چنانچہ بعض روایت میں شفق بیاض کو کہا گیا ہے وہ ہی معتبر ہوگا۔ کما قال ابن الہمام لاتنکر اطلاق الشفق علی الحمرۃ۔ اب در مختار وغیرہ میں جو ہے کہ امام اعظم صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرما چکے ہیں اس کے متعلق علامہ قاسم نے تصحیح القدوری میں فرمایا کہ ان رجوع الامام لم یثبت وفی المعراج قول صاحبین اوسع وقول الامام احوط، کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق وفتح القدیر والعنایہ۔

ووقت صلوٰۃ العشاء:۔ اول وقت عشاء کے متعلق وہ اختلاف ہے کہ جو آخیر وقت مغرب کے متعلق گذر چکا۔ اب آخیر وقت عشاء کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ بذل المجہود ص۲۲۸ ج۱ میں ہے کہ سفیان ثوری وابن المبارک واسحٰق واصحاب الرائے کے نزدیک آخیر وقت عشاء نصف لیل تک ہے کما فی حدیث ابن عمر رضؓ انہ قال ووقت صلوٰۃ العشاء الی نصف اللیل، رواہ مسلم۔ شافعیؒ کا بھی یہی قول تھا جب وہ عراق میں تھے۔ اور عمر بن عبد العزیز کے نزدیک آخیر وقت عشاء ثلث لیل تک ہے کما ہو قول عمر رضؓ وابی ہریرۃ رضؓ۔ بدلیل حدیث ابن عباس رضؓ فلما کان الغد صلی بی العشاء الی ثلث اللیل، رواہ ابوداؤد۔ جبرئیل علیہ السلام نے دونوں جو حضور ﷺ کو نماز پڑھ کے دکھلایا دوسروں کے متعلق الی الثلث اللیل کہا گیا ہے۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک آخیر وقت عشاء طلوع صبح صادق تک ہے۔ کما روی عن ابن عباس رضؓ انہ قال لایفوت وقت العشاء الی الفجر۔ روی ابوہریرۃ رضؓ اول وقت العشاء حین یغیب الشفق وآخرہ حین یطلع الفجر۔ وفی مسلم فی قصۃ لیلۃ التعریس عن ابی قتادۃ رضؓ انہ قال لیس فی النوم تفریط وانما التفریط ان تؤخر الصلوٰۃ حتی یدخل وقت الاخری۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ہر نماز کا وقت، دوسری نماز کے وقت داخل ہونے تک باقی رہتا ہے۔ اب نماز فجر کا وقت تو طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے لہٰذا عشاء کا وقت طلوع صبح تک باقی رہیگا کما فی

الجواب:۔ بعض احادیث میں جو ثلث لیل یا نصف لیل کو آخیر عشاء کہا گیا اسکے متعلق طحاوی نے کہا کہ ان آثار مختلفہ کی تصحیح کہ جس سے تطبیق ظاہر ہو وہ یہ ہے سب سے افضل وقت ثلث لیل تک ہے۔ پھر نصف لیل کے وقت فضیلت میں اس سے کم ہے۔ اما بعد نصف اللیل ففی الفضل دون کل ماقبلہ جسکو اس طرح تعبیر کی جاتی ہے کہ ثلث لیل تک وقت استحباب ہے نصف لیل تک وقت جواز، اسکے بعد آخیرات تک وقت کراہت ہے۔ کما فی الفتح والبذل والطحاوی والتعلیق۔

وقت صلوٰۃ الصبح:۔ اول وقت فجر کے متعلق اتفاق ہے کہ صبح صادق سے شروع ہوتا ہے الذی ہو المستطیر المعترض فی الافق ولایزال یزداد نورہ۔ اس صبح صادق کے طلوع سے اول وقت فجر شروع ہوتا ہے واذا الاختلاف فیہ۔ کما فی البذل ص۲۲۸ ج۱ لیکن آخیر وقت الفجر کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ مالکؒ وشافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ آخیر وقت فجر اسفار تک ہے کیونکہ یہی اسفار طلوع شمس کا مقدمہ ہے۔ اور طحاوی ص۸۷ ج۱ میں ہے کہ ھذا اتفاق جمیع المسلمین ان اول وقت الفجر حین یطلع الفجر ای الصبح الصادق وآخر وقتہا حین تطلع الشمس۔ اس سے ایسے ہی دیگر شروحات سے ثابت ہوتا ہے کہ جمیع مسلمین وائمہ مجتہدین کا اس پر اجماع ہے کہ آخیر وقت فجر طلوع شمس تک ہے۔ کما فی العینی ص۵۸۵ ج۲ فذہب الجمہور الی ان آخر وقت الفجر اول طلوع الشمس۔ بدلیل قولہ علیہ السلام ووقت صلوٰۃ الصبح من طلوع الفجر مالم تطلع الشمس، رواہ مسلم۔ وعن عبد اللہ بن عمرو انہ قال وقت صلوٰۃ الفجر مالم تطلع الشمس، اخرجہ ابوداؤد۔ نیز قولہ تعالیٰ فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس۔ جب قبل الطلوع صلوٰۃ الفجر پڑھنے کا حکم ہے۔ معلوم ہوا کہ طلوع تک وقت فجر رہتا ہے۔ **الجواب** احادیث صحیحہ وصریحہ بلکہ آیات قرآنیہ کے مقابلہ میں قیاساً قول بالاسفار باطل ہے۔ کما فی البذل والتعلیق والعینی ص۵۸۵

بحث وقت العشاء ۱۲

بحث الاختلاف فی وقت صلوٰۃ الفجر ۱۲

بحث طلوع الشمس وغروبها بین قرنی الشیطان ۱۲ بحث امامۃ جبرئیل مع الجواب عن الاشکالین المشہورین ھھنا ۱۲

فانہا تطلع بین قرنی الشیطان:۔ احادیث میں جو شمس کے متعلق ہے کہ آفتاب بوقت طلوع وغروب بین قرنی الشیطان ہوتا ہے۔ اُس قرنین سے شیطان کی دو جماعت مراد ہیں کہ وہ دونوں جماعت اس کام کیلئے مقرر ہیں کہ بوقت طلوع وغروب مطلع و مغرب ای جائے طلوع وغروب میں جاکر شمس کی دونوں جانب کھڑی ہوجاتی ہیں۔ یا شیطان کے دو لشکر مراد ہے جن دونوں کو طلوع وغروب کے وقت اغوا الناس کیلئے بھیجتا ہے۔ یا در اصل یہ باب تخیل میں سے ہے کہ شیطان کو اس سینگ والے جانور کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ جو اشیاء سے مقابلہ کرتا ہے۔ چنانچہ شیطان یعین بھی تو ہمیشہ حق کے مقابلہ میں ہے۔ یا یہ احتمال ہے کہ شمس کیلئے کوئی خاص شیطان ہو کہ شمس اس کے دونوں قرن کے درمیان میں ہو کر طلوع ہوتا ہے شاید اسکو قرن بھی ہوگا۔ یا یہ من باب التمثیل ہے کہ شیطان جو عابدین شمس کو عبادت شمس پر برانگیختہ کرتا ہے اس کو اس چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی جسکو سر اور سینگ ہو اور اسکو رغلاتا ہو۔ یا بطور مجاز قرینہ کی بناء پر شیطان کا علو اور ارتفاع مراد ہے۔ یا بطور حقیقت شیطان کے سر کے دونوں جانب مراد ہوں چنانچہ شیطان طلوع وغروب کے وقت مطلع و مغرب میں جاکر سیدھا کھڑا ہو جاتا ہے لیکون الساجدون للشمس فی صورۃ الساجدین للشیطان ویخیل لنفسہ ولاعوانہم ان العابدین انما یسجدون لہ۔ اس وقت نماز سے اس لئے منع کیا گیا تاکہ عابدین خدا کی عبادت بوقت عبادت عابدین شمس واقع نہو۔ کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق الصبیح۔

قولہ علیہ السلام امّنی جبرائیل۔ یہاں دو مشہور اشکال ہیں اوّل یہ کہ حضورؐ جو افضل تھے اس افضل کی امامت مفضول نے کیسے کی۔ اس کا جواب یہ کہ امّنی کے معنی امامت کرنیکے نہیں جس سے اشکال لازم آتا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ امام بنایا مجھ کو جبرئیل ع نے اور جبرئیل مقتدی ہو کر تقدیم دیتے ہوئے حضورؐ کو نماز کی تعلیم دی۔ کیونکہ نماز کا نفس طریقہ حضورؐ کو پہلے ہی سے معلوم تھا۔ اسی لئے کہ صلوٰۃ الفجر والعصر حضورؐ پہلے بھی ادا کرتے تھے۔ اب حدیث میں اصطلاحی امامت مراد نہیں۔ یا اصطلاحی امامت مراد ہے کہ جبرئیل ع نے امامت کی۔ کیونکہ حضورؐ اگرچہ کلی طور پر افضل تھے لیکن جزئی اعتبار سے اس وقت جبرئیل ع اعلم تھے اس لئے جبرئیل ع امام بنے ہیں یا مفضول اگر افضل کا امام بنے تو اسمیں شرع شریف کے لحاظ سے کوئی اشکال لازم نہیں۔ کیونکہ یہ جائز امر ہے۔ چنانچہ قریب ہی مباحث میں گذر چکا ہے عبدالرحمٰن بن عوف کے پیچھے حضورؐ نے اقتدا کیا تھا۔ کما مر بما لہا وما علیہا۔

دوسرا اشکال دوم یہ کہ ابن عربی وغیرہ نے کہا کہ چونکہ ملائکہ اُن اعمال کے مکلف نہ تھے اس لئے کہ نماز جبرئیل پر نفل تھی اور حضورؐ پر فرض۔ اب اقتداء المفترض خلف المتنفل ہوا۔ کما یقول الشافعی رح بجوازہ حالانکہ امام اعظم رح و مالک رح کے نزدیک جائز نہیں کما ہو القول المشہور عن احمد رح و اسحٰق رح۔ وسیجیٔ بحثہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اب اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جب تک بیان کرکے طریقہ صلوٰۃ کی تعلیم نہیں دی گئی حضورؐ پر بھی فرض نہ تھی لان الوجوب کان معلقاً بالبیان اب صلوٰۃ المتنفل خلف المتنفل ہوئی۔ فلا اشکال۔ کما قالہ القاضی عیاض رح۔ یا جبرئیل ع جب منجانب اللہ اُس نماز کی تبلیغ کیلئے مکلف ہوئے تو وہ نماز جبرئیل ع پر بھی فرض ہوگئی تھی۔ اب صلوٰۃ المفترض خلف المفترض ہوئی۔ فلا اشکال۔ یا ابتداءً نماز میں قبلہ و جماعت و کلام وغیرہ کے متعلق توسع تھا آہستہ آہستہ تنگی آتی گئی۔ ایسا ہی صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل اوّلاً جائز تھی اس لئے حضورؐ باوجود مفترض ہونیکے جبرئیل ع متنفل کے پیچھے اقتدا فرمائی۔ اور اگر یہ صورت اختیار کیجائے کہ جبرئیل ع نے حضورؐ کو امام بنایا اور وہ مقتدی رہ کر یا خارج از صلوٰۃ رہکر تقدیم دیتے ہوئے تعلیم دی تو کوئی اشکال ہی نہ ہوگا

سوال:۔ یہ کہ دن کے اوّل نماز یعنی نماز فجر کیلئے جبرئیل ع اوّلاً کیوں نہیں آئے اس کے جواب میں محمد بن اسحٰق نے کہا کہ جبرئیل ع نماز فجر کیلئے آئے تھے لیکن حضورؐ اس وقت نائم تھے اس لئے بیدار نہیں کیا۔ لیکن یہ غلط بات ہے در اصل

حضور علیہ السلام لیلۃ التعریس میں نام تھے مجیب کو اشتباہ ہوگیا ہے اصل میں بات یہ ہے کہ حضور پہلے ... سے بھی نماز فجر ادا کرتے تھے اس لئے جبرئیل ع اوّلاً فجر کیلئے نہیں آئے شاید بالتبع بعد میں فجر کو بھی دکھلایا۔ کما فی عرف الشذی و فتح الملہم۔

ھذا وقت الانبیاء من قبلک :۔ صلوات خمسہ کے اوقات خمسہ کو بیان کرکے جو فرمایا کہ ہذا وقت الانبیاء، اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ صلوات خمسہ انبیاء سابقین پر بھی تھی حالانکہ صلوٰۃ عشاء کے متعلق حدیث معاذ رض میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال اعتموا بہذہ الصلوٰۃ فانکم فضلتم بہا علی سائر الامم ولم تصلہا امۃ قبلکم۔ رواہ ابوداؤد والبیہقی۔ نیز اخرج الطحاوی عن عبید اللہ بن محمد عن عائشۃ رض ان آدم ع لما تیب علیہ عند الفجر صلی الرکعتین فصارت صلوٰۃ الصبح۔ و فدی اسحٰق رض (کما ہو عند البعض والمشہور انہ فدی اسماعیل علیہ السلام عند الظہر فصلی اربع رکعات فصارت صلوٰۃ الظہر۔ وبعث عزیر ع عند العصر فصلی اربع رکعات فصارت العصر، وغفر لداؤد ع عند المغرب فقام یصلی اربع رکعات فجہد فی الرکعۃ الثالثۃ ای تعب فیہا عن الاتیان بالرابعۃ لشدۃ ما حصل لہ من البکاء فصارت المغرب ثلثا۔ واوّل من صلی العشاء نبینا صلے اللہ علیہ وسلم۔ طحاوی کی اس حدیث سے ہر نماز کے مبدأ و منشأ معلوم ہونیکے ساتھ تحدید بھی معلوم ہوا کہ صلوٰۃ عشاء اُمّت محمدیہ کیلئے خاص ہے۔ حالانکہ ہذا وقت الانبیاء کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز بھی انبیائے سابقین کیلئے تھی۔ اس تعارض کا جواب حافظ ابن حجر رح نے یہ دیا کہ یہاں جو وقت الانبیاء کہا گیا اس میں انبیاء کی طرف نسبت مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے ہر ہر فرد کے اعتبار سے نہیں۔ چنانچہ صلوٰۃ مجموعی طور پر انبیاء کیلئے تھی اگرچہ صلوٰۃ العشاء اُمّت محمدیہ کیلئے خاص ہے۔ قاضی بیضاوی نے کہا کہ صلوٰۃ العشاء اُمت سابقہ پر فرض نہ تھی۔ لیکن انبیائے کرام بطور نافلہ ادا کرتے تھے۔ اب بطور فرضیت اُمّت محمدیہ کیلئے خاص ہوئی لیکن نفس صلوٰۃ العشاء بطور نافلہ ہی سہی چونکہ سابق زمانہ میں بھی تھی اس لئے پانچوں نمازوں کے اعتبار سے انبیائے سابقین کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرمایا۔ ہذا وقت الانبیاء۔ ملا علی قاری نے اسی توجیہ کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا والحق ان المحق من القاضی یا ہذا کا اشارہ اوقات خمسہ کی طرف نہیں بلکہ اس کے قبل جو وقت اسفار کا ذکر ہے اس کی طرف اشارہ ہے کہ جو انبیائے سابقین کا بھی وقت تھا۔ کما فی البذل و العرف الشذی۔

وحدیث ابن شہاب رض فقال لہ عمر رض اعلم ما تقول۔ اعلم صیغۂ امر ماخوذ من العلم وقیل من الاعلام ویحتمل ان یکون صیغۃ المتکلم الا ان الاوّل ہو الصحیح۔ یہاں ما تقول کہہ کر عمر بن عبد العزیز نے بیان اوقات پر انکار نہیں کیا۔ کیونکہ یہ تو ہر ایک کو معلوم تھا فلیکف یحیی علی مثل عمر بن عبد العزیز الذی ہو اوّل المجددین للملۃ۔ بلکہ عروہ نے کہا کہ جبرئیل ع حضور کے امام بنے ہیں اس پر انکار وارد کیا گیا۔ کما یشہد لہ حدیث موطا مالک رح، اعلم ما تحدث بہ یا عروۃ او ان جبرئیل ہو الذی اقام لرسول اللہ ص وقت الصلوٰۃ، الحدیث کما قالہ ابن جریر۔ یا ظاہر یہ ہے کہ عروہ نے جو نزول جبرائیل ع کی خبر بلا اسناد بیان کیا اس پر استبعاد ظاہر کرتے ہوئے ما تقول فرمایا تو گویا کہ عروہ کی جلالت شان کے باوجود مزید احتیاط فی الروایۃ کیلئے تاکید کی گئی لئلا یقع شائبۃ الکذب علی النبی ص۔ جیسا کہ زبیر رض و عمر رض و دیگر صحابہ سے قلت روایت اسی احتیاط کی بنا پر تھی۔ یہاں قرطبی رح نے اشکال کیا کہ عروہ نے جو کچھ ذکر کیا اس میں عمر بن عبد العزیز پر حجت واضح نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس میں تعیین اوقات کا ذکر نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر رح نے جواب دیا کہ یہاں روایت میں اختصار ہے دار قطنی و ابن عبد البر۔ جو تفصیلی روایت لائے اس میں تعیین اوقات کا ذکر بھی ہے۔ نیز چونکہ عمر بن عبد العزیز کو عمل مستمر کی بنا پر یقیناً تفصیلی طور پر تعیین اوقات کا علم تھا اس لئے عروہ نے اجمالی ذکر سے متنبہ کر دیا۔ تفصیل کی ضرورت نہ تھی۔ کما فی فتح الملہم و بذل المجہود ص ۲۲۹ والتعلیق الصبیح۔

ۃ ۃ ۃ ۃ ۃ ۃ

بحث قول عمر رض اعلم ما تقول مع الجواب عن الاشکال

بحث الجواب عن الاشکال فی قولہ ہذا وقت الانبیاء من قبلک الصلوٰۃ

فی حدیث عمرؓ فمن نام فلا نامت عینہ۔ عینی ص۵۷ ج۲ و بذل المجہود ص۲۳۴ ج۱ میں ہے کہ امام مالکؒ و عمرؓ و ابن عمرؓ و ابن عباس رضؓ نے کہا کہ نوم قبل العشاء مکروہ ہے و اغلظوا فیہ و ہکذا کرہ ذلک ابوہریرۃ رضؓ و عطاء و مجاہد و طاؤس، کما فی حدیث سیار بن سلامۃ انہ علیہ السلام کان یکرہ النوم قبلہا و الحدیث بعدہا۔ نیز عمرؓ نے نائم قبل العشاء پر بددعا فرمائی ہے حیث قال فمن نام فلا نامت عینہ۔ لہٰذا دعا بنفی الاستراحۃ۔ کما قالہ الطیبی رح لیکن کوفیین یعنی احناف و علی و ابوموسیٰ الاشعری و غیرہم کے نزدیک نوم قبل العشاء جائز ہے۔ بدلیل ما رواہ البخاری عن عائشۃ رضؓ انہ ﷺ اعتم بالعشاء حتی ناداہ عمرؓ نام النساء و الصبیان۔ تو قبل العشاء نوم النساء و الصبیان پر حضورﷺ نے انکار نہیں کیا۔ و فی روایۃ ابن عمرؓ انہ علیہ السلام شغل عنہا لیلۃ فاخرہا حتی رقدنا فی المسجد ثم استیقظنا ثم خرج علینا النبی ﷺ الحدیث۔ یہاں بھی کسی قسم کا انکار نہیں ہے۔ کما ہو فی النیل۔ **الجواب**: جن احادیث میں نوم قبل العشاء کی کراہت کا ذکر ہے وہاں وہ نوم مراد ہے جس کی بنا پر نماز عشاء ہی فوت ہو جائے۔ یا جس سے وقت مستحب کی فضیلت فوت ہو جائے۔ یا نوم قبل العشاء کی کراہت کا ذکر سدّ باب کے طور پر ہے اگر مطلقاً رخصت کا حکم ہوتا تو لوگ اقامت جماعت سے غافل ہو جاتے۔ ان ہی وجوہات کی بنا پر بعض حنفیہ مثلاً امام طحاوی وغیرہ سے یہ تفصیل منقول ہے کہ اگر کسیکو بعد النوم بیدار ہو جانے پر اعتماد ہو یا کوئی بُلا کر بیدار کر دینے والا ہو تو نوم قبل العشاء مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے کما فی العینی و البذل۔

پھر حدیث بعد العشاء کے متعلق بذل المجہود میں نوویؒ سے نقل کیا گیا کہ علماء و ائمہ کا اسپر اتفاق ہے کہ حدیث بعد العشاء مکروہ ہے کما فی حدیث سیار بن سلامۃ انہ علیہ السلام کان یکرہ النوم قبلہا و الحدیث بعدہا۔ ہاں وہ کلام جو امور خیر کے متعلق ہو اس میں کراہت نہیں۔ اور علت کراہت بعض نے یہ بتایا کہ حدیث بعد العشاء کی وجہ سے آخیرات میں غلبۂ نوم کی بنا پر صلوٰۃ اللیل سے محرومی ہوتی ہے۔ یا صلوٰۃ الفجر ہی قضا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ یا جماعت فوت ہونیکا خوف ہے۔ یا افضل وقت میں ادا کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ یا کم از کم دن بھر ادائے حقوق و طاعات کے اندر غفلت و امنیگر رہتی ہے۔ لیکن یہاں تعارض یہ ہے کہ حدیث سیار ابن سلامۃ "و الحدیث بعدہا" سے تو کراہت السمر ای التحدیث باللیل ثابت ہوتی ہے حالانکہ حدیث عمر میں ہے کہ انہ کان یسمر عند ابی بکر اللیلۃ۔ کذلک فی امر المسلمین۔ و فی حدیث ابن عباس رضؓ انہ تحدث مع اہلہ ساعۃ ثم رقد، رواہ مسلم۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سمر ای رات کی گفتگو بعد العشاء مکروہ نہیں۔ جواب یہ کہ حکم کراہت اس قسم کی گفتگو کے متعلق ہے کہ جسمیں کوئی فائدہ نہو۔ ورنہ جائز ہے۔ یا کراہت وجوہات خمسہ کی بنا پر ہے ورنہ جائز۔ کما فی الفتح و البذل ص۲۳۴ ج۱

بَابُ تَعْجِيلِ الصَّلٰوةِ

اس باب کے اندر اوقات مستحبہ کا بیان ہے چنانچہ ظہر کے مستحب وقت کے متعلق اختلاف ہے۔ التعلیق الصبیح ص۲۷۵ ج۱ و فتح الملہم ص۱۹۷ ج۲ و اشعۃ ص۳۱۱ ج۱ وغیرہ میں ہے کہ شافعی رح کے نزدیک اگر شرائط اربعہ متحقق ہو یعنی شدید گرمی ہو اور ملک بھی گرم ہو اور جماعت سے نماز ادا کرنا ہو اور لوگ دور سے آتے ہوں تو ظہر کو تاخیر کر کے ابراد کرے یہی افضل ہے ورنہ تعجیل افضل، کذا عند اکثر المالکیۃ و ہو قول لاحمد رح۔ اب شافعی رح و اکثر مالکیہ کے نزدیک جو احمد رح کا ایک قول ہے کہ صورت مذکورہ میں تعجیل الظہر افضل۔ دلیلہ ما روی خبابؓ انہ قال شکونا الی النبی ﷺ حر الرمضاء فی جباہنا و اکفنا فلم یشکنا ای فلم یزل شکوانا، رواہ مسلم۔ پتھروں کی گرمی کی شکایت زائل نہ کر کے گرمی ہی میں نماز پڑھتے رہے جس سے تعجیل ثابت ہوئی۔ و عن ابن عمرؓ انہ عم قال الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ و الآخر عفو اللہ۔ اوّل وقت رضائے ربی کا سبب ہے۔ اس لئے وہ افضل ہوگا۔ و عن علی رضؓ

بحث الاختلاف فی النوم قبل العشاء ۱۲

شرح الحدیث بعد العشاء مع دفع التعارض ۱۳

بحث الاختلاف فی وقت المستحب للظہر ۱۲

انہ علیہ السلام قال یا علی ثلث لا تؤخرہا الصلوٰۃ اذا آنت یعنی نماز کا جب وقت آجاوے تاخیر نہ کرنی چاہیئے۔ لہٰذا تعجیل بہتر ہے۔ وعن ام فروۃ رضہ قالت سئل النبی ع ای الاعمال افضل قال الصلوٰۃ لاوّل وقتہا۔ رواہما الترمذی۔ نیز تعجیل کرکے گرمی میں پڑھنے سے مشقت زیادہ ہوتی ہے ثواب بھی اسی اعتبار سے ملے گا۔ لقولہ ع اجرکم علیٰ قدر نصبکم۔ امام اعظم رح کے نزدیک جو احمد رح و اسحٰق رح و ابن المبارک رح کے قول بھی ہیں گرمی میں تاخیر کرکے ابراد کرنا افضل ہے۔ کما فی العینی ص۵۳ ج۲ عن الترمذی ص۲۳ ج۱ اسی کو نووی رح نے شرح مسلم ص۲۲۴ ج۱ میں لکھا ہے والصحیح استحباب الابراد وبہ قال جمہور العلماء وجمہور الصحابۃ لکثرۃ الاحادیث الصحیحۃ فیہ۔ اور سردی کے موسم میں تعجیل النظر افضل ہونا اجماعی مسئلہ ہے۔ اب گرمی میں جو عند الاحناف وغیرہم تاخیر و تبرید افضل ہے اس کی دلیل عن ابی ہریرۃ رضہ انہ ع قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ وعن ابی ہریرۃ رضہ انہ ع قال ان ہذا الحر من فیح جہنم فابردوا بالصلوٰۃ۔ وعن ابی ذر رضہ قال اراد مؤذن النبی ع ان یؤذن بالظہر فقال النبی ع ابرد ابرد او انتظر انتظر ان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ قال ابوذر رضہ حتی رأینا فی التلول، ہذہ الروایات المذکورۃ کلہا فی مسلم وعن انس رضہ قال انہ ع اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل۔ رواہ النسائی وفی البخاری معناہ۔ وہذا صریح مذہب الامام الاعظم رح۔ وعن مغیرۃ رضہ قال کنا نصلی مع النبی ع الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوٰۃ وہو حدیث رجالہ ثقات۔ کما فی الطحاوی۔ ورواہ احمد رح وابن ماجۃ۔ صححہ ابن حبان۔ ونقل الخلال عن احمد انہ قال الابراد آخر الامرین من النبی ع فہو ناسخ للتعجیل۔ نیز اسی ابراد میں تکثیر افراد جماعت وانتظار جماعت کے بناء پر عارضی فضیلت بھی ہے لہٰذا وہ افضل ہونا چاہیئے۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں جناب رضہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ صحابہ زیادہ تاخیر کا مطالبہ فرما رہے ہیں کہ جس سے خروج وقت کا احتمال رہتا ہے۔ اس لئے حضور ع نے شکایت کا ازالہ نہیں کیا تعجیلاً پڑھنا مراد نہیں۔ طحاوی نے جواب دیا کہ وہ تمام احادیث کہ جن سے تعجیل ثابت ہوتی ہے وہ سب احادیث ابراد سے منسوخ ہیں کیونکہ احادیث ابراد مؤخر ہونا حدیث مغیرہ سے ثابت ہے حیث قال کنا نصلی مع النبی ع الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوٰۃ۔ حرف ثم جو تراخی کیلئے آتا ہے اس سے صاف معلوم ہوا کہ ابراد مؤخر ہے لہٰذا ناسخ ہوگا بلکہ حدیث خلال میں ہے کہ کان آخر الامرین من النبی ع ہو الابراد۔ لہٰذا اس قسم کی احادیث سے وہ تمام احادیث منسوخ ہیں کہ جن سے صراحۃً یا دلالۃً تعجیل ثابت ہوتی ہے۔ یا حدیث جناب رضہ اور اس قسم کی تمام احادیث سے صرف جواز تعجیل ثابت کرنا ہے لیکن افضل تاخیر ہی ہے جو دوسری احادیث سے ثابت ہے اور انہوں نے جو دلیل ثانی و ثالث و رابع میں اوّل وقت کی افضلیت کے متعلق تین احادیث ذکر کیں جواب یہ کہ ملا علی قاری رح نے شرح مشکوٰۃ میں کہا کہ اوّل وقت سے مطلق وقت کا اوّل مراد نہیں بلکہ وقت مستحب کا اوّل مراد ہے۔ یا وہ تینوں حدیث عام یا مطلق ہیں اور جن احادیث میں ابراد کا حکم ہے وہ خاص ہے لہٰذا وہ ہی راجح اور مقدم ہوگا۔ کذا فی الفتح والتلخیص للحافظ وفی التبیین للزیلعی۔ نیز دلیل ثانی کی حدیث میں ولید جو راوی ہے وہ متکلم فیہ ہے۔ اور دلیل رابع میں جو ام فروہ کی حدیث ہے اس میں عبداللہ بن عمر عمری ہے قال الترمذی انہ لیس بالقوی عند اہل الحدیث واضطربوا فی ہذا الحدیث۔ کما فی الترمذی ص۱۲۲ ج۱۔ اور انہوں نے جو قیاس کیا تھا کہ التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل جواب یہ کہ مشقت ہونے پر فضیلت منحصر نہیں بلکہ قد یکون اخف افضل کما فی قصر الصلوٰۃ فی السفر۔ کما فی فتح الملہم والطحاوی والتعلیق وغیرہ ذلک

وقت العصر:۔ نووی ص۲۳ واشعہ میں ہے کہ شافعی رح و مالک رح و احمد رح و اسحٰق و ابن المبارک رح کے نزدیک عصر میں تعجیل افضل ہے۔ عن عائشۃ رضہ انہ ع کان یصلی العصر والشمس فی حجرتہا۔ رواہ مسلم۔ یعنی آفتاب کی روشنی عائشہ رضہ کے حجرہ میں رہتے ہوئے حضور ع عصر پڑھتے تھے معلوم ہوا کہ آفتاب بلند رہتا تھا جس سے تعجیل ثابت ہوتی ہے۔ وعن انس رضہ انہ ع قال یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی العوالی فیاتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ اربعۃ امیال او نحوہ متفق علیہ۔ وعن رافع بن خدیج یقول کنا نصلی العصر مع النبی ع ثم ننحر الجزور (ای اونٹ) فنقسم عشر قسم ثم نطبخ فناکل لحما

نضیجًا قبل مغیب الشمس، رواہ مسلم۔ وفی مسلم ایضًا عن انس رضہ معناہ۔ اب بعد العصر اتنے کام کرتے تھے تو عصر میں تعجیل کرتے ہونگے اور امام اعظم رح کے نزدیک عصر کی نماز میں اس حد تک تاخیر مستحب ہے کہ آفتاب تغیر سے راہ نیابد۔ کما فی الاشعۃ وغیرہ۔ بدلیل حدیث اُم سلمہ رضہا انہا قالت کان النبی ع اشد تعجیلًا للظہر منکم وانتم اشد تعجیلًا للعصر منہ۔ رواہ ابوداؤد واحمد رح۔ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ وہ حضرات عصر کو قبل از وقت تعجیلًا نہ پڑھتے تھے بلکہ وقت ہونیکے بعد طہارت وغیرہا سے فارغ ہو کر پڑھتے تھے تاہم اشد تعجیلًا کہا گیا معلوم ہوا کہ تاخیرًا افضل ہوگی۔ کما فی الفتح۔ وروی عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابراہیم قال کان من کان قبلکم اشد تعجیلًا للظہر واشد تاخیرًا للعصر منکم۔ کذا فی الجوہر النقی۔ وفی ابی داؤد وانہ ع کان یؤخر العصر مادامت الشمس بیضاء نقیۃ۔ و رواہ الدارقطنی عن رافع بن خدیج کما فی شرح النقایہ۔ وعن زیاد بن عبد الرحمن قال کنا جلوسًا مع علی رضہ فی المسجد الاعظم۔ فجاءہ المؤذن فقال الصلوٰۃ یا امیر المؤمنین للعصر فقال علی رضہ اجلس فجلس ثم عاد المؤذن فقال ذلک فقال علی رضہ ھذا الکلب یعلمنا السنۃ فقام علی رضہ فصلی بنا العصر ثم رجعنا الی المکان الذی کنا فیہ جلوسًا فتزور الشمس المغیب، رواہ الحاکم وصححہ فی المستدرک ثم صححہ الذہبی فی تلخیصہ۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ تعجیل کرنے پر حضرت علی رضہ کلب کہہ کر خطاب کیا اور تاخیر کر کے نماز پڑھا اور وہ سنت ہونا بھی ثابت ہوا۔ وفد جار عن علی رضہ فی وقت صلوٰۃ الضحی قال کان النبی ع اذا زالت الشمس عن مطلعہا قید رمح او رمحین کقدر صلوٰۃ العصر من مغربہا صلی رکعتین۔ قال العراقی اخرجہ النسائی وابن ماجۃ والترمذی وقال حدیث حسن جب دو ایک نیزہ بلند ہونیکے بعد وقت العصر کی طرح کہکر صلوٰۃ الضحی کا وقت بتایا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ عصر کا وقت بھی غروب کے کچھ قبل ہوگا جب آفتاب دو ایک نیزہ بلند رہے کہ جس سے تاخیر ہی ثابت ہوتی ہے۔ وروی الطبرانی حدیث الذی فی الصحیحین مرفوعًا انما اجلکم فی اجل من کان قبلکم الا من صلوٰۃ العصر الی مغرب الشمس۔ حدیث کے مجموعہ طرق سے ثابت ہوتا ہے کہ اُمت محمدیہ کی مدت صلوٰۃ العصر سے غروب تک کی طرح وقت یسیر وقلیل ہے بشرطیکہ عصر مؤخر ہو۔ کما قال العلامۃ فالحدیث بمجموع طرقہ یدل علی کون صلوۃ النبی العصر الی غروب وقتًا یسیرًا۔ واخرج الدارقطنی عن ابی قلابۃ انما سمیت العصر لتعصر ای لتؤخر۔ وعن محمد بن الحنفیۃ مثلہ۔ ومن طریق مصعب بن محمد عن رجل قال اخر طاؤس العصر جدًا فقیل لہ فی ذلک فقیل انما سمیت العصر لتعصر ای لیبطاء بہا۔ وقال ابوہریرۃ قال الکسائی یقال جاء فلان عصرًا ای بطیئًا۔ وقال بعض الفقہاء انما سمیت العصر لتعصر وتؤخر۔ اب اہل علم کے اقوال ہی سے ثابت ہوا کہ لفظ عصر کے معنی ہی کے اندر تاخیر ہے۔ والاحکام الشریعۃ تکون علی وفاق المعانی اللغویۃ۔ کما فی الہدایہ ص۱۳۳ج۱۔ حضرت شاہ انور رح نے عقیدۃ الاسلام فی حیوٰۃ عیسٰی علیہ السلام میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل الغروب۔ وفی روایۃ انہ ع قال حافظوا علی العصرین صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا۔ یہاں آیت و روایت میں قبلیت سے قبلیت قریبہ مراد ہے۔ یعنی فجر و عصر کی نماز کو طلوع و غروب کے کچھ قبل ادا کیا جاوے۔ اور عرف میں بھی قبل کے لفظ سے قبلیت قریبہ مراد ہوتی ہے جس سے فجر و عصر کی تاخیر ثابت ہوئی۔ کما فی فتح الملہم ص۲۰۲ج۲ والتعلیق والاشعۃ۔ **الجواب** انہوں نے جو دلیل اوّل میں والشمس فی حجرتہا کی حدیث ذکر کیا طحاوی نے اس کا جواب دیا کہ حجرہ کی دیوار بلند نہ تھی بلکہ نیچی تھی ..... اس لئے آفتاب کی روشنی قرب لغروب تک حجرہ کے اندر رہتی تھی اس سے تعجیل ثابت نہ ہوگی بل یدل علی التاخیر لا علی التعجیل کما نقلہ العینی عن الطحاوی۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں فینہب الذاہب الی العوالی، کی حدیث لائے جواب یہ کہ وہ بطریق الظن والتخمین ہو تعجیل صلوٰۃ جو ایک امر یقینی ہے وہ اسپر متفرع نہ ہوگی۔ یا چونکہ گرمی کے زمانہ میں وقت کے اندر وسعت ہوتی ہے یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا یہ ذہاب الی العوالی کا حکم خاص اُن لوگوں کیلئے ہے جو سریع السیر تھے، یا گھوڑا وغیرہ پر سوار ہو کر سرعت کے ساتھ جاتے تھے تو اس سے تعجیل ثابت نہ ہوگی۔ چنانچہ سرعت سیر کے متعلق صاحب فتح الملہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جو دار العلوم دیوبند کے مدرس تھے، نقل کیا کہ وہ ثلثین کے بعد دیوبند سے بارہ میل دور منگلور میں جاکر مغرب پڑھتے تھے۔ کما فی الفتح ج۲ ص۲۰۱۔ یا چونکہ

حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ کر تعلیم یا زیادہ ثواب حاصل کرنے کیلئے دور دور سے لوگ آتے تھے ان ... کے واپس جانے میں چونکہ تکلیف ہوگی اس لئے عصر کی نماز میں تعجیل کی ہوگی تو تعجیل کیلئے عارضی وجہ تھی ورنہ تاخیر ہی افضل ہے چنانچہ طحاوی کے باب وقت العصر میں ہے کہ حضور ﷺ کے ساتھ نماز عصر پڑھ کر قبا میں جاکر لوگوں کو صلوٰۃ العصر پڑھتے ہوئے پایا تو اس سے ثابت ہوا کہ اطراف میں صحابہ کرام تاخیر کرکے عصر پڑھتے تھے جو اصلی حکم ہے۔ باقی حضور ﷺ کی تعجیل مذکور خاص وجہ کی بنا پر تھی یہاں فعل صحابہ کو بمقابلہ فعل نبی پیش کرنا کیسے ہے۔ کما ہو ظاہر ولا تعجل فی الردّ والقبول۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں ثم تنحر الجزور کی حدیث لائے جواب یہ کہ تاخیر فی العصر کے باوجود اس قسم کا کام سرانجام ہو سکتا ہے۔ ماہر طباخوں کے نزدیک اس میں کوئی استبعاد نہیں۔ خاص کر کہ وہ حضرات تو گوشت کو نیم پختہ کرکے کھاتے تھے جو تا ہنوز عرب میں معمول ہے جسمیں زیادہ وقت کی ضرورت نہیں تو اس کام سے تعجیل ثابت نہ ہوگی یا یہ گوشت پکانے اور عوالی تک جانیکا ذکر جتنی احادیث میں ہے وہ واقعۂ حال لاعموم لہا کے ماتحت ہے اس پر تعجیل کا قاعدہ کلیہ متفرع نہیں ہو سکتا۔ کما فی البذل والفتح والتعلیق والاشعۃ۔

وقت المغرب:۔ بذل المجہود ص۲۴۲ میں ہے کہ صیفا وشتاءً استحباب تعجیل مغرب پر جمہور ائمہ کرام کا اتفاق ہے ولا خلاف فیہ۔ بدلیل حدیث رافع بن خدیج رضؓ قال کنا نصلی المغرب مع النبی ﷺ فینصرف احدنا وانہ لیبصر نبلہ۔ متفق علیہ قال الطیبی رح یعنی نصلی المغرب فی اوّل الوقت بحیث لو رمی سہم یری اَین سقط۔ وقال الطیبی رح ولا خلاف فی استحباب تعجیل المغرب عند الفقہاء۔ وعن ابی ایوب رضؓ انہ ﷺ قال لا یزال اُمتی بخیر او علی الفطرۃ مالم یؤخروا المغرب۔ رواہ ابوداؤد۔ وعن سلمۃ بن الاکوع انہ ﷺ کان یصلی المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب۔ رواہ مسلم۔ یعنی غروب ہوتے ہی پڑھ لیتے تھے۔ اور نجوم زیادہ ظاہر ہونے تک دیر کرنا مکروہ ہے لحدیث ابی ایوب لا یزال امتی بخیر مالم یؤخروا المغرب حتی تشتبک النجوم، رواہ ابوداؤد، کما فی بذل المجہود والتعلیق وغیرہما۔

وقت العشاء:۔ بذل المجہود ص۲۴۳ ج۱ میں ہے کہ حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ امام شافعی رح کے نزدیک تمام نمازوں میں تعجیل افضل ہے۔ چنانچہ عشاء میں بھی تعجیل افضل ہے۔ کما فی حدیث نعمان بن بشیر رضؓ قال انا اعلم الناس بوقت ہذہ الصلوٰۃ (ہذا من باب التحدث بنعمۃ اللہ لحمل الناس معین علی اعتماد روایتہ) صلوٰۃ العشاء الآخرۃ کان النبی ﷺ یصلیہا لسقوط القمر لثالثۃ۔ رواہ ابوداؤد۔ ای فی لیلۃ ثالثۃ من الشہر ابن حجر رح نے کہا کہ تیسری تاریخ کے رات میں قمر غیبوبۃ شفق سے تھوڑی دیر کے بعد غروب ہوتا ہے جس سے تعجیل عشاء ثابت ہوتی ہے لیکن علامہ عینی رح نے شرح بخاری عینی ص۵۲۵ ج۲ میں ترمذی سے نقل کیا کہ مالک رح واحمد رح واکثر صحابہ وتابعین ومن بعدہم کے نزدیک تاخیر العشاء الی ثلث اللیل افضل ہے۔ ھدایہ وغیرہ میں بھی تاخیر العشاء الی الثلث کی افضلیت حنفیہ کا مذہب بتایا لہذا امام اعظم رح ومالک رح واحمد رح کے نزدیک تاخیر العشاء الی ثلث اللیل مستحب ہے۔ کما فی حدیث ابن عمر رضؓ قال مکثنا ذات لیلۃ ننتظر النبی ﷺ لصلوٰۃ العشاء فخرج الینا حین ذہب ثلث اللیل او بعدہ فقال علیہ السلام حین خرج لولا ان یثقل علی امتی لصلیت بہم ہذہ الساعۃ رواہ مسلم، وعن ابی ہریرۃ رضؓ انہ ﷺ قال لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ کما فی فتح القدیر وعن جابر رضؓ انہ ﷺ کان یؤخر صلوٰۃ العشاء الآخرۃ۔ رواہ مسلم۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال لا تزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء۔ کما فی الہدایۃ۔ نیز ادائیگی نوافل وانتظاری جماعت وتاخیر سواد کی بنا پر بھی تاخیر سے عارضی فضیلت ہوگی۔

الجواب:۔ انہوں نے جو نعمان بن بشیر کی حدیث ذکر کیا کہ یصلیہا لسقوط القمر لثالثۃ، جواب یہ کہ دوسری تاریخ کی رات کا چاند غیبوبت شفق کے قریب ہی زمانہ میں غروب ہوتا ہے بخلاف لیلۃ ثالثۃ کے چاند کے اس کے غروب میں اور بھی دیر لگتی ہے۔ نیز وہ حدیث تو فعلی ہے، احناف وغیرہم... جو حدیث لائے وہ قولی ہے اس لئے راجح ہوگی۔ دراصل بات یہ ہے

بحث وقت المغرب ۱۲

بحث الاختلاف فی الوقت المستحب للعشاء ۱۲

کہ وہ "واقعۃ حال لاعموم لہا" ہے اس سے تعمیل کے متعلق حکم کلی ثابت نہ ہوگا۔ اور نماز عشاء نصف لیل تک مباح ہے اور اس کے بعد مکروہ، کما فی العینی ج ۲ ص ۵۳۵ والبذل ج ۱ ص ۲۴۳ وغیرہما۔

وقت الفجر:۔ ترمذی ج ۱ ص ۲۲ میں ہے کہ شافعی رح واحمد رح واسحٰق رح کے نزدیک نماز فجر غلس میں پڑھنا مستحب ہے کما فی العینی ان عند مالک رح والشافعی رح واحمد رح واسحٰق رح الافضل فی صلوٰۃ الصبح ہو التغلیس۔ بدلیل حدیث عائشہ رض کان النبی ﷺ یصلی الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطہن ما یعرفن من الغلس۔ والغلس اختلاط ظلام اللیل بنور النہار۔ کما فی التعلیق ص ۲۷۸ عن اہل اللغۃ۔ وعن ابی مسعود الانصاری رض انہ ﷺ صلی الصبح بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفر بہا۔ ثم کانت صلوتہ بعد ذلک التغلیس حتی مات ولم یعد الی ان یسفر، رواہ ابوداؤد وابن حبان وکلا الحدیثین من حدیث اسامۃ رض بن زید اللیثی رض وعن جابر رض قال کان النبی ﷺ یصلی الصبح بغلس، متفق علیہ۔ وقولہ تعالیٰ وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم، والتعجیل من باب المسارعۃ۔ وروی اول الوقت رضوان اللہ والآخر عفو اللہ۔ کما فی البذل ج ۱ ص ۲۴۵ امام اعظم رح واحناف وسفیان ثوری رح واہل کوفہ کے نزدیک نماز فجر اسفار میں پڑھنا افضل ہے۔ کما فی التعلیق ج ۱ ص ۲۷۸ بدلیل حدیث رافع بن خدیج انہ علیہ السلام قال اصبحوا بالصبح فانہ اعظم لاجورکم او اعظم للاجر۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ اسی حدیث کو بلال رض وانس رض وقتادہ رض بن نعمان وابن مسعود رض وابوہریرۃ رض وحوّار الانصاریہ نے بھی روایت کئے ہیں۔ وفی النسائی وابن ماجہ انہ ﷺ قال اصبحوا بالصبح، وفی روایۃ بالفجر۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ اسفروا بالصلوٰۃ الصبح فانہ اعظم للاجر۔ وفی روایۃ لابن حبان انہ ﷺ قال فکلما اصبحتم بالصبح فانہ اعظم لاجورکم۔ وفی الطبرانی فکلما اسفرتم بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ وروی ابن ابی شیبۃ رض واسحٰق وابوداؤد الطیالسی فی مسانیدہم والطبرانی فی معجمہ من حدیث رافع بن خدیج انہ ﷺ قال لبلال یا بلال نوّر صلوٰۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار۔ ونقل العینی ہہنا حدیث انس رض یقول کان النبی ﷺ یصلی الصبح حین یفسح البصر (وفسح البصر رویۃ الشیٔ عن بعد والمراد بہ اسفار الصبح کما فی الفتح) وفی روایۃ لانس رض عند ابی یعلی باسناد حسن فی جواب من سأل عن وقت النبی ﷺ فی الصلوٰۃ قال ویصلی الغداۃ حین یفتتح البصر۔ واخرج ابن ابی شیبۃ رض عن ابراہیم النخعی قال ما اجتمع اصحاب محمد ﷺ علی شیٔ ما اجتمعوا علی التنویر بالفجر واخرجہ الطحاوی فی معانی الآثار بسند صحیح، ثم قال الطحاوی ولا یصح ان یجتمعوا علی خلاف ما کان علیہ النبی ﷺ۔ واخرج البخاری ومسلم عن ابن مسعود رض قال ما رأیت النبی ﷺ صلی صلوٰۃ لغیر وقتہا الا بجمع ای بالمزدلفۃ فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوٰۃ الصبح قبل وقتہا۔ تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ اس دن بھی حضور ﷺ صلوٰۃ الفجر کو قبل از وقت ادا نہیں فرمایا۔ کیونکہ یہ قرآن وحدیث کے خلاف ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہر دن بلا اسفار میں پڑھنے کی عادت تھی اس کے قبل یعنی غلس میں پڑھ لی جو عادت مستمرہ کے خلاف ہے اب قبل وقتہا سے قبل وقتہا المستحب مراد ہے۔ صحیحین کی اس حدیث سے کہ الشمس فی نصف النہار کی طرح واضح ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ اسفار ہی میں نماز فجر ادا کرتے تھے جو اُن کی عادت مستمرہ تھی۔ نیز حق تعالیٰ نے قرآن میں صبح کی متعلق اس طرح قسم کھایا کہ "والصبح اذا اسفر" فثبت اشعار بکون الاسفار منظورا الیہ فی الصبح۔ کما فی فتح الملہم ج ۲ ص ۲۱۳۔ نیز قولہ تعالیٰ فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل الغروب۔ وقولہ ﷺ لفضالۃ حافظ علی العصرین قلت وما العصرین قال صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا۔ رواہ ابوداؤد۔ اب اس آیت وحدیث میں عرفاً قبلیت سے قبلیت قریبہ مراد ہے۔ لہٰذا طلوع کے کچھ قبل فجر کی نماز پڑھنے کا حکم ہوا جو اسفار کا وقت ہے۔ وعن ابی برزۃ الاسلمی رض قال کان النبی ﷺ ینفتل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جب نماز سے فارغ ہوتے ہی اپنے ساتھی کو پہچانتے تھے معلوم ہوا کہ اسفار میں پڑھتے تھے وعن علی بن ربیعۃ قال سمعت علیاً یقول یا قنبر اسفر اسفر، رواہ الطحاوی۔ وعن جبیر بن نفیر رض قال صلی بنا معاویۃ الصبح بغلس فقال ابوالدرداء اسفروا بہذہ الصلوٰۃ۔ رواہ

بحث الاختلاف فی الوقت المستحب للصلوٰۃ النبی ﷺ

رواہ الطحاوی۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اول میں مایعرفن من الغلس کی حدیث نقل کی جواب یہ کہ وہ تغلیس کسی وقت خروج الی السفر کے عذر کی بنا پر کی ہوگی حدیث سے تو دوام ثابت نہیں ہوتا۔ کما فی البذل۔ یا چونکہ عائشہ رضؓ حجرہ میں تھیں یا متصل تھی اور مسجد کی چھت بھی کچی تھی اس لئے مسجد کے اندر تاریکی تھی اگرچہ باہر اسفار ہو۔ اب مایعرفن من الغلس محمول علی غلس داخل المسجد۔ کما قالہ الشیخ ابن الہمام۔ ہکذا فی الفتح۔ اس جواب کے معارض جو من تغلیس النبی ﷺ بالصلوٰۃ کا لفظ ہے یہ راوی کا مدرج ہے۔ علامہ عینی رح نے کہا کہ حضورؐ نے جو غلس میں پڑھی یہ اُمت پر وسعت پیدا کرنے کیلئے ہے نہ اس لئے کہ تغلیس افضل ہے لقولہ علیہ السلام صراحۃً فانہ اعظم للاجر۔ یا حضورؐ کے فعل سے جو تغلیس و اسفار دونوں ثابت ہیں لیکن اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر، جیسے کثیر احادیث قولیہ کی بنا پر اسفار ہی راجح ہے لانہ لیس لہ معارض من الاقوال۔ کما فی الفتح۔ اور ان کی حدیث فعلی کیلئے معارض ہے۔ کما مر من حدیث ابی برزۃ رضؓ کان النبی ﷺ ینفتل ای ینصرف من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ۔ متفق علیہ کما فی المشکوٰۃ۔ اب اخاف کی حدیث بلا معارض ہے اس لئے راجح۔ بخلاف ان کی حدیث کے کہ اس کے معارض شیخین کی حدیث ہے۔ یا عائشہ رضؓ سے جو تغلیس کی روایت ہے یہ اُس زمانہ کے متعلق ہے کہ جب عورت بھی جماعت میں حاضر ہوتی تھی اس وجہ سے تستر کیلئے نماز غلس میں پڑھتے تھے۔ کیونکہ بعض غریب عورتیں دریدہ بوسیدہ کپڑوں میں حاضر ہوتی تھیں۔ اب صلوٰۃ الفجر فی الغلس ابتدائی حکم ہوا۔ لیکن جب عورتوں کو قرار فی البیوت کا حکم دیا گیا تو حکم غلس بھی منسوخ ہوگیا۔ اور طحاوی نے جو ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ اسفار پر صحابہ کرام کا جس قدر اجماع ہوا اور کسی چیز پر نہیں ہوا۔ تو اگر حکم غلس منسوخ نہ ہوتا تو صحابہ کا اجماع اس کے خلاف کیسے ہوتا اس سے بھی نسخ کی تائید ہوتی ہے۔ اور صاحب فتح الملہم نے کہا کہ حضورؐ ایسے ہی ابوبکر رضؓ و عمر رضؓ کے زمانہ میں تغلیس و اسفار دونوں پر عمل تھا بل علی التغلیس کثیراً لیکن عثمان رضؓ کے زمانۂ خلافت سے اسفار ہی پر عمل مستمر رہا۔ کما فی حدیث مغیث رضؓ قال صلیت مع ابن الزبیر الصبح بغلس فلما سلم اقبلت علی ابن عمر رضؓ فقلت ما ہذہ الصلوٰۃ قال ابن عمر رضؓ ہذہ صلوٰتنا کانت مع النبی و ابی بکر رضؓ و عمر رضؓ فلما طعن عمر اسفر بہا عثمان۔ قال السندھی اسنادہ صحیح۔ بہرحال اس سے ثابت ہوا کہ حکم غلس اولاً تھا بعد میں منسوخ ہوگیا کما فی الفتح ص ۲۱۲ ج ۲ امام طحاوی حدیث عائشہ رضؓ مایعرفن من الغلس ایسا ہی تمام احادیث مثبتہ للغلس اور احادیث اسفار میں یوں تطبیق دی کہ نماز کی ابتدا تو غلس میں کرے اور بصوت تطویل القرأۃ اختتام اسفار میں ہو۔ وقال الطحاوی ہذا قول ابی حنیفۃ رح و ابی یوسف رح و محمد رح۔ واثبت الطحاوی عن ابی بکر رضؓ و عمر رضؓ و عثمان رضؓ و علی رضؓ انہم کانوا یبتدؤن بالغلس و یختمون بتطویل القرأۃ فی الاسفار۔ وکذلک کان یفعل ابن مسعود و ابو ہریرۃ و ابو الدرداء رضؓ کما فی الطحاوی ص ۱۰۶ و یؤیدہ ما روی عن معاذ رضؓ قال بعثنی النبی ﷺ الی الیمن فقال علیہ السلام یا معاذ اذا کان فی الشتاء فغلس بالفجر واطل القرأۃ قدر ما یطیق الناس۔ واذا کان الصیف فاسفر بالفجر" اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں یہ حدیث ذکر کی کان یسفر بہاثم کانت صلوٰتہ بالغلس حتی مات۔ جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی دونوں سند میں جو اسامہ بن زید راوی ہے قد تکلم فیہ۔ فقال احمد لیس بشیء وقال ابو حاتم یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ۔ وقال النسائی والدارقطنی لیس ہو بالقوی۔ وقال ابو داؤد ان اسامۃ بن زید تفرد بتفسیر الاوقات فیہ وان اصحاب الزہری لم یذکروا ذلک۔ اگر روایت کے معلول ہونے سے قطع نظر بھی کیا جاوے تو جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں غلس و اسفار سے غلس شدید و اسفار شدید مراد ہے یعنی ثم لم یعد الی الاسفار الشدید حتی مات بل عاد الی الاسفار المتوسط۔ والدلیل علی ذلک ما ورد فی روایۃ اخری من طریق احمد ثم جاء النبی ﷺ حین اسفر جدًا کما فی المنتقی۔ وفی ابی داؤد من حدیث ابی موسیٰ فلما کان من الغد صلی الفجر وانصرف فقلنا اطلعت الشمس۔ وہکذا فی صحیح مسلم۔ اب اس حدیث کے دوسرے طرق سے صاف معلوم ہوا کہ نماز فجر اسفار شدید میں بھی پھر ایسے اسفار شدید دوسری مرتبہ کبھی نہیں کیا گیا بلکہ اسفار متوسط میں پڑھتے تھے۔ پس حدیث میں مطلق اسفار کی نفی نہیں ہے نیز حدیث ابی مسعود رضؓ ایسے ہی دلیل

ثالث کی حدیث جابر رضہ کان یصلی الصبح بغلس، اس قسم کی جتنی احادیث ہیں وہ سب فعلی ہو کر "واقعۃ حال لا عموم لہا" کی شان رکھتی ہے جو احناف کی احادیث قولیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوتی بلکہ اس قسم کی احادیث میں گذشتہ جوابات بھی جاری ہو سکتے ہیں۔ ہٰذا کلہٗ فی البذل والتعلیق والفتح والطحاوی والترمذی متفرقاً۔ اور انہوں نے جو وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم" کی آیت پیش کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرعاً جو وقت مستحب ہے اسی وقت کے اندر مسارعت مراد ہے چنانچہ دلائل قویہ سے ثابت کیا گیا کہ اسفار ہی مستحب وقت ہے۔ لہٰذا مسارعۃ فی الاسفار مراد ہوگا الا تری ان الادار قبل الوقت لا یجوز لعدم ورود الشرع بہ وان کان فیہ مسارعۃ۔ اور دلیل خامس میں جو الوقت الاول رضوان اللہ والوقت الآخر عفو اللہ کی حدیث لائے اس کا تفصیلی جواب بحث وقت الظہر میں گذر گیا۔ نیز جواب یہ ہے کہ آیت میں "یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو" ہے اس میں عفو سے فضل کے معنی مراد ہیں فکان معنی الحدیث علی ہٰذا ان من ادی الصلوٰۃ فی اول الاوقات فقد نال رضوان اللہ وامن من سخطہ وعذابہ، ومن ادی فی آخر الوقت فقد نال فضل اللہ ونیل الفضل لا یکون بدون رضوانہ فکانت ہٰذہ الدرجۃ افضل من تلک، کما فی البذل ص۲۴۵ ج۱ وغیر ذلک من الشروح المذکورۃ۔ وفی حدیث ابی سعید رضہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ ای من سرعۃ انتشارہا، یہ تاخیر ظہر کی علت ہے کما ہو ظاہر۔ یہاں مشہور اشکال یہ ہے کہ علم ہیئت میں تو ہے کہ دنیا کی گرمی وسردی آفتاب کے قرب وبعد کی بنا پر ہے اور اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حرارت کی علت فیح جہنم ہے جواب یہ ہے کہ حدیث اپنی ظاہری معنی پر محمول ہو کر حرارت من فیح جہنم ہی مراد ہے اگرچہ کیفیت ہم کو معلوم نہیں ؎ مپرس از مازکیفیت کہ چوں ست

دراصل اہل ہیئت کے قول اور نصوص کے درمیان کوئی تعارض ہی نہیں ہو سکتا۔ لان المتعارضین لابد ان یکونا متساویین وہہنا لیس کذلک، یا جواب یہ کہ حدیث میں حقیقۃً فیح جہنم سے گرمی آنے کو بتانا مراد نہیں بلکہ یہ مجاز وتشبیہ میں سے ہے یعنی دنیا کی حرارت میں چونکہ حرارت جہنم کی شان ہے اس لئے اس وقت نماز نہ پڑھو تو ممانعت عن الصلوٰۃ کے لئے اس حدیث میں دنیا کی گرمی کو نار جہنم سے تشبیہ دینی مراد ہے۔ یا یہ جواب دیا جاوے کما ہو الاقرب والاظہر کہ حرارت کا معدن تو جہنم ہی ہے اور آفتاب وہاں سے حرارت کو اخذ کرتا ہے پھر دنیوی اشیاء آفتاب سے حرارت کو اپنے استعداد اور محاذاۃ بالشمس وقلت موانع کی اختلاف کی حیثیت سے کسب کرتی ہے۔ یعنی جس چیز میں جس قدر استعداد ہے اور جس حد تک محاذاۃ وقلت موانع ہے اسی درجہ کی حرارت کسب کرتی ہے تو گویا کہ آفتاب جہنم اور زمین کے درمیان آتشی آئینہ کی طرح ہے کہ جہنم سے حرارت کو جذب کر کے دنیا پر اس حرارت کا فیضان کرتا ہے۔ اب اہل ہیئت کی نظر تو محسوسات تک محدود ہے اسی کو کمال علمی سمجھتے ہیں اس لئے حرارت کی نسبت آفتاب کی طرف کر دیئے اور انبیائے کرام اور ان کے وارثین کی نظر ہر شئی کی اصل تک پہنچ جاتی ہے اس لئے آفتاب جس جہنم سے حرارت کو کسب کرتا ہے حرارت کی نسبت اسی جہنم کی طرف کر دی۔ اب علمائے ہیئت کے قول اور حدیث دونوں اپنی اپنی جگہ پر درست ہیں۔ کما فی فتح الملہم ص۱۹۸ ج۲ والبذل والتعلیق۔

حکمۃ المنع، اب شدۃ الحرارۃ جو من فیح جہنم ہے اس وقت نماز پڑھنے سے منع کرنے میں حکمت یہ ہے کہ چونکہ اس وقت حرارت کی وجہ سے مشقت کی بنا پر نماز میں حضور قلبی وخشوع پیدا نہ ہوگا۔ اس لئے منع کیا گیا۔ وہٰذا ظاہر۔ یا حکمت یہ ہے کہ چونکہ وہ عذاب وغضب کا وقت ہے کما فی حدیث عمر رضہ وابن عبسۃ عند مسلم حیث قال النبی صلعم اقصر عن الصلوٰۃ عند استواء الشمس فانہا ساعۃ تسجر فیہا جہنم۔ اب حالت غضب ہونے کی وجہ سے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ نماز تو سبب رحمت ہے اس سے تو عذاب دفع ہو جاتا ہے فکیف امر بترک الصلوٰۃ۔ اس کا جواب ابو الفتح بحری نے یہ دیا ہے کہ بان التعلیل اذا جاء من جہۃ الشارع وجب قبولہ، وان لم یفہم معناہ۔ یہاں بھی جب شدۃ الحرارۃ کو ترک صلوٰۃ کی علت بتائی گئی تو اس کو قبول کرنا چاہیے اس کے معنی ہماری سمجھ میں آوے یا نہ آوے ؎ زبانہ کردن

بحث قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم الاشکال ۱۲

بحث حکمۃ المنع من الصلوٰۃ عند شدۃ الحر

باقرار تو ؛ نہ انگیختن علت از کار تو ۔ اور ابن المنیر نے یہ جواب دیا کہ بوقت ظہور غضب جسکو خصوصی طور پر اجازت دیگئی اس کے بغیر اور کسی کی درخواست وطلب دعا فائدہ نہیں دیتی ۔ چنانچہ حدیث شفاعت ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ تمام انبیائے کرام نے یہ کہہ کر عذر پیش فرمائے ہیں کہ انّ اللہ تعالیٰ غضب غضبًا لم یغضب قبلہ مثلہ ولا یغضب بعدہ مثلہ ۔ لیکن ہمارے حضورؐ کو خصوصی اجازت دی گئی تھی اس لئے کوئی عذر نہیں کیا ۔ اب نماز بھی تو دعا وطلب درخواست ہے اور دعا وطلب بوقت غضب مفید نہیں ہوتی ہے الّا باجازۃ خصوصیۃ ، اس لئے بوقت شدّۃ حرارت جو غضب کا وقت ہے نماز سے منع کیا گیا ۔ چونکہ ایک مثل تک بلکہ اس کے بعد بھی بالخصوص گرم ملکوں میں حرارت رہتی ہے اس لئے امام اعظم رحمہ نے ایک مثل کے بعد بھی بقائے ظہر کا حکم دیا ۔ ع قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید ۔ کما فی الفتح ص ۱۹۸ ج ۲

واشتکت النار الی ربہا ۔ اس شکایت کے متعلق مختلف اقوال ہیں ۔ بعض نے تو یہ کہا کہ یہ شکایت بلسان الحال نہیں بلکہ بلسان القول ہے کیونکہ حق تعالیٰ کے اندر یہ قدرت کامل طور پر ہے کہ غیر ناطق کو بھی ناطق بنا دیوے انطقنا اللہ الذی انطق کل شیٔ ۔ وقال القاضی عیاض انّ الاظہر ۔ واللہ قادر علی خلق الحیوٰۃ بجزء من النار ۔ حتی تتکلم او یخلق لہ کلاما یسمعہ من شاء وہو الارجح ۔ وقال النووی حملہ علی حقیقتہ ہو الصواب ۔ وقال التورپشتی نحو ذلک ۔ قرطبی نے کہا کہ صادق مصدوق اگر کوئی ممکن امر کی خبر دیوے تو اس میں تاویل کی ضرورت نہیں فحملہ علی حقیقتہ اولیٰ ۔ اس لئے کہا جائے گا کہ حقیقۃً بلسان المقال شکایت ہے ۔ عارف رومی رحمہ تو یہاں تک فرما گئے کہ ؎ خاک و باد و آب و آتش بندہ اند ؛ با من و تو مردہ باحق زندہ اند ۔ یا تو کہا جاوے کہ یہ شکایت بلسان الحال تھی ، قولًا کوئی شکایت نہیں اب معنے مجازی لیا گیا ۔ بعض نے کہا کہ دراصل خازن النار نے جو شکایت کی اسکو اشتکت النار سے تعبیر کیا گیا ۔ قاضی بیضاوی نے کہا کہ یہاں جہنم کے جوش مارنے کو مجازًا شکایت سے تعبیر کیا ۔ ایسا ہی اجزاء نار کے ازدحام وہجوم کو مجازًا اکل بعضہا بعضًا سے تعبیر کیا ۔ اور خروج بایرد منہا کو مجازًا تنفس سے تعبیر کیا ۔ اب سردی وگرمی کے موسم جو مختلف ہوتا ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ حکم دیتا ہے کہ وہ اپنی حرارت وبرودت کو کسی خاص جگہ محفوظ کر کے رکھے پھر اپنی اپنی موسم میں آہستہ آہستہ اسکو چھوڑے ۔ کما فی فتح الملہم ص ۱۹۹ ج ۲

اشد ما تجدون من سمومہا ۔ یہاں ھاء ضمیر نار کیطرف راجع ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ طبقۂ زمہریر بھی نار میں ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نار سے یہاں محلّ نار ای جہنم مراد ہے اور طبقۂ زمہریر جہنم کے اندر ہونے میں کوئی اشکال نہیں ۔ یا دراصل بات یہ ہے کہ انسان کے داخلی وخارجی دو سانس کیطرح جہنم کے بھی دو سانس ہیں ۔ جہنم اپنی اندر کیطرف سانس کھینچتا ہے تو خارج میں برودت پیدا ہوتی ہے لاحتقان الحرارۃ فی باطنہا ۔ اور جب جہنم خارج کیطرف سانس پھینکتا ہے تو اس وقت خارج میں گرمی پیدا ہو جاتی ہے اور تنفس الی الداخل چھ مہینہ ہوتا ہے اور تنفس الی الخارج چھ مہینہ ۔ اب طبقۂ زمہریر نار میں ہونیکا اشکال نہ ہوگا ۔ اور اشتکت النار واذن لہا بنفسین کے اندر کسی تاویل کی ضرورت نہ ہوگی کما فی فتح الملہم ص ۱۹۹ ج ۲

وفی حدیث ابن عمر رضہ الذی تفوتہ صلوٰۃ العصر ۔ یہاں فوت عصر کے متعلق مختلف اقوال ہیں ۔ چنانچہ مہلب اور ان کے متبع شراح نے کہا کہ عصر کی جماعت فوت ہونا مراد ہے ۔ اور بصورت اصفرار شمس وقت کراہت آنا یا بصوت غیبوبت شمس قضا ہو جانا مراد نہیں ۔ کیونکہ کراہت کے وقت آنا اور قضا ہو جانا تو دوسری نمازوں میں بھی ہے عصر کی کیا خصوصیت ۔ اس پر اشکال یہ کہ فوت جماعت بھی تو دوسری نمازوں میں ہو سکتا ہے عصر کی کیا خصوصیت اسکا جواب یہ دیا گیا کہ عصر کی جماعت کے وقت چونکہ ملائکۃ اللیل والنہار جمع ہوتے ہیں اس لئے جماعت کی اہمیت وخصوصیت ہوئی اسی وجہ سے خصوصًا عصر کی نماز فوت ہونے پر کہا گیا ۔ کانما وتر اہلہ ومالہ ، ای نقص اوسلب اہلہ ومالہ ،

بحث شکایۃ النار الی ربہا ۱۲

بحث دفع الاشکال فی کون الزمہریر فی النار ۱۲

بحث الاقوال المتعلقۃ فی فوات العصر ومعنی خصوصیۃ العصر ۱۲

یعنی اسکو تنہا بلا اہل و مال چھوڑا گیا تو جیسا کہ ذہاب اہل و مال سے احتراز کیا جاتا ہے فوت عصر سے بھی احتراز کرنا چاہیے پھر اس پر ابن المنیرؒ نے اشکال کیا کہ بوقت فجر بھی تو ملائکہ کا اجتماع ہوتا ہے فلا یختص العصر بذلک لو عید تو اس کا جواب یہ کہ حق تعالیٰ جس نماز کو جس فضیلت کے ساتھ چاہے خاص کر سکتا ہے پوچھنے والا کوئی نہیں لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون۔ امام نووی اور ابن وہاب اور قاضی عیاض نے کہا کہ فوت عصر سے مراد یہ ہے کہ عصر کو اس کے وقت مختار سے نکال کر بوقت اصفرار ادا کرنا، کما ورد عند الدارقطنی فی تفسیر ہذا الحدیث انہ قال وفواتہا ان تدخل الشمس صفرۃ۔ لیکن راجح قول یہی ہے کہ فوات عصر سے اخراج صلوٰۃ العصر متعمداً عن وقتہا بغروب الشمس مراد ہے۔ ویؤیدہ حدیث ابن عمر رضؓ فی مصنف ابن ابی شیبۃ مرفوعاً، من ترک العصر حتی تغیب الشمس ای من غیر عذر۔ وکذا وقع فی روایۃ عبد الرزاق۔ اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ عصر کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ وہ اشتغال بالبیع والشراء کا وقت ہے اور عورتوں کیلئے کھانا وغیرہ پکانے کا وقت ہے فیکون فیہ ایماء الی قولہ تعالیٰ رجال لا تلہیہم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ الآیۃ۔ اور ابو عمر رضؓ نے کہا کہ صلوٰۃ العصر کے متعلق کسی نے سوال کیا تھا اس لئے اسکو خاص کر کے ذکر کیا۔ کما قالہ ابن عبد البر ایضاً۔ لہٰذا اگر اور کوئی نماز فوت ہو جاوے تو اسکو بھی اسکے ساتھ لاحق کیا جا سکتا ہے۔ بعض نے کہا کہ چونکہ صحیح قول کے مطابق صلوٰۃ العصر صلوٰۃ الوسطیٰ ہے۔ اس لئے اسکو خاص کر کے ذکر کیا کیونکہ قرآن میں صلوٰۃ الوسطیٰ پر محافظت کا حکم ہے۔ حیث قال تعالیٰ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ۔ وسیجیٔ بحثہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ یا بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ یختص ما شاء من الصلوات بما شاء من الفضیلۃ۔ یا چونکہ وقت عصر ارتفاع اعمال کا وقت ہے اس لئے خاص کر کے ذکر کیا۔ کما فی العینی ص ۵۴۵ ج ۲ وفتح الملہم ص ۲۰۲ ج ۲ والتعلیق والبذل۔

فی حدیث بریدۃؓ رضؓ من ترک صلوٰۃ العصر فقد حبط عملہ:۔ یہاں اشکال یہ ہے کہ قرآن میں تو ہے کہ ومن کفر بالایمان فقد حبط عملہ:۔ ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وہو کافر فاولئک حبطت اعمالہم فی الدنیا والاخرۃ:۔ اس قسم کی آیات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ شرک و کفر و موت علی الردۃ ہی سے حبط عمل ہو جاتا ہے۔ معاصی کی بنا پر حبط نہیں ہوتا ہے کہ جس پر اہل سنت کا اجماع بھی ہے۔ لہٰذا حدیث بریدہؓ قرآن و اجماع دونوں کے خلاف ہوئی نیز استدلال الخوارج بہذا الحدیث علی تکفیر اہل المعاصی۔ وایضاً استدل بہ بعض الحنابلۃ ان تارک الصلوٰۃ یکفر۔ اب دفع تعارض اور خوارج و بعض حنابلہ کے جواب دینے کیلئے کہا جاوے گا کہ یہاں من ترک میں فرضیت صلوٰۃ العصر کا انکار کرتے ہوئے ترک کرنا مراد ہے اور منکر فرضیت کافر ہے اس کا عمل حبط ہوتا ہے۔ یا فرضیت کا اقرار تو کرتا ہے لیکن جو شخص نماز قائم کرنیوالا ہو اس کے ساتھ استہزاء و سخریہ و استخفاف کا معاملہ کرتا ہے کیونکہ استہزاء بھی ایک قسم کا کفر ہے۔ کما مر بحثہ فی ابتداء کتاب الایمان۔ اس لئے حبط عمل کا حکم دیا گیا۔ یا یہ کہا جاوے کہ من ترکہا تکاسلاً۔ اب حبط عمل کی وعید زجر شدید والتاکید فی التہدید کے طور پر ہے کما قالہ ابن بزیزۃ ان ظاہرہ غیر مراد۔ کما فی قولہ لا یزنی الزانی حین یزنی وہو مؤمن، وقد مر ہناک بحث طویل فراجعہ ان شئت۔ اسی توجیہ کو علامہ عینیؒ نے اقرب لوجوہ بتائے ہیں کما فی العینی ص ۵۴۵ ج ۲۔ مذکورہ توجیہات ثلثہ تو ترک صلوٰۃ کی جانب لحاظ کر کے کی گئی۔ اب حبط عمل کے اندر تاویل کر کے بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ مجاز التشبیہ کے قبیل سے ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ تارک صلوٰۃ عصر اس شخص کا مشابہ ہوگا کہ جس کا عمل حبط ہو گیا ہو۔ یا مراد یہ ہے کہ قریب ہے کہ اس کا عمل حبط ہو جاوے بعینہ حبط ہو جانا مراد نہیں لان الاصرار علی الصغائر یفضی الی الکبائر۔ والاصرار علی الکبائر یفضی الی الکفر۔ کما مر بحثہ۔ یا مراد یہ کہ فقد حبط ثواب عملہ یعنی عمل کا ثواب حبط ہو جانا مراد ہے نہ کہ عین عمل۔ او المراد من الحبط نقصان العمل فی ذالک الوقت یعنی چونکہ وہ رفع اعمال کا وقت ہے اسی وقت اس نے عصر کو ترک کر دیا لہٰذا غیر تارک عصر کے عمل کی طرح اس تارک کا عمل کامل نہ ہوگا۔ او المراد بالحبط ہو الابطال

بحث حبط العمل بترک صلوٰۃ العصر و کفر تارکہا عند بعض الحنابلۃ ۱۲

ای بطل انتفاءہ بعلمہ فی وقت ینتفع بہ غیرہ فی ذلک الوقت۔ جیسا کہ شرح ترمذی میں ہے کہ حبط دو قسم پر ہے ایک حبط اسقاط جیسا کہ کفر و شرک کہ وہ ایمان اور جمیع حسنات کو ساقط اور ناقابل اعتبار کر دیتا ہے۔ دوسرا حبط موازنہ وہ یہ کہ معاصی انتفاع بالحسنات سے روک دیوے۔ ہٰذا کلّہٗ فی العینی ص۵۴۳ ج۲ والتعلیق الصبیح ص۲۷۰ ج۱۔ اور تخصیص کے متعلق توجیہات ضمن بحث سابق میں گذر چکے ہیں۔

فی حدیث ابی ذرؓ کیف انت اذا کانت علیک امراء یمیتون الصلوٰۃ۔ یہاں نماز کی اضاعۃ و تاخیر کو اس مُردہ سے تشبیہ دی گئی ہے جس سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے جیسا کہ محافظ والا دائمی الوقت المختار کو اس ذی حیوٰۃ سے تشبیہ دی گئی جس میں تازگی ہوتی ہے۔ امام نووی رح نے کہا کہ یہاں مختار و مستحب وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا مراد ہے بالکل خارج از وقت کر کے پڑھنا مراد نہیں۔ فان المنقول عن امراء المتقدمین والمتاخرین انما ہو تاخیرہا عن وقتہا المختار ولم یؤخرہا احدٌ عن اوقاتہا بالکلیۃ۔ فتحمل ہذہ الاخبار علی ما ہو فی الواقع۔ لیکن حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ نووی کا قول خلاف واقع معلوم ہوتا ہے کیونکہ مشہور ظالم حجاج اور اس کے امیر ولید و دیگر امراء سے منقول ہے کہ وہ لوگ نماز کو وقت جواز سے بھی مؤخر کر کے قضا کر لیتے تھے والآثار فی ذلک مشہورۃ۔ منہا ما رواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن عطاءٍ قال اخر الولید الجمعۃ فجئت فصلیت الظہر قبل ان اجلس ثم صلیت العصر وانا جالس ایماءً وہو یخطب و فعل العطار لخوفہ علی نفسہ من القتل۔ وروی ابو نعیم شیخ البخاری من طریق ابی بکر بن عتبۃ قال صلیت الی جنب ابی جحیفۃ فسی الحجاج بالصلوٰۃ فقام ابو جحیفۃ فصلی۔ شاید یہ بات ہے کہ نووی رح نے اکثر امراء کے متعلق کہا تھا کہ یؤخرون عن وقتہا المختار۔ اور حافظ ابن حجر رح نے جو کہا بالکل قضا کر دیتے تھے یہ مخصوص بعض امراء کے متعلق ہے فلا تعارض بین قول النووی و ابن الحجر رح۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ امام جب نماز کو اول وقت سے مؤخر کر دے تو مقتدیوں کیلئے مستحب یہ ہے کہ اول وقت میں منفرداً نماز پڑھ لے۔ پھر امام کے ساتھ پڑھے۔ اب اول وقت اور جماعت دونوں کی فضیلت کو پا سکے گا۔ اور اگر کوئی شخص دونوں میں سے ایک پر اکتفا کرنا چاہے تو بعض نے کہا کہ اول وقت میں منفرداً پڑھ لینا اس کیلئے افضل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ آخر وقت میں باجماعت ادا کرنا افضل ہے۔ لیکن راجح قول یہ ہے کہ اگر زیادہ تاخیر نہ ہو تو جماعت کا انتظار کرے۔ وفیہ الحث علی الموافقۃ۔ الامراء فی غیر المعصیۃ لئلا تتفرق الکلمۃ وتقع الفتنۃ کما روی انہ قال ان خلیلی اوصانی ان اسمع واطیع وان کان عبدًا مجدع الاطراف، کما فی فتح الملہم ص۲۱۵ ج۲ والتعلیق الصبیح وغیرہما۔

فانہا لک نافلۃ ۱۔ یہاں نافلہ کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اوّل یہ کہ مقتدی کو چاہیے کہ وقت مستحب میں منفرداً نماز پڑھ لے اگر امرائے جور بھی کسی وقت مستحب وقت میں جماعت ادا کریں تو تم اُن کیساتھ شریک ہو جاؤ یہ جو تم کو وقت مستحب میں نماز با جماعت مل گئی یہ نافلہ بمعنے غنیمت بارد وہ زائدہ ہے۔ دوسرا معنی یہ کہ وقت مستحب میں منفرداً ادا کر لینے کے بعد اگر امراء کے ساتھ جماعت میں شریک نہ ہونے سے تم پر ظلم و تعدی کا خوف ہے تو اُن امراء کے ساتھ بھی جماعت میں شریک ہو جاؤ جو تمہارے لئے نفل ہوگا۔ اب نافلہ اپنے اصطلاحی معنی میں ہوا ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ اپنے خاص کسی کام کی بنا پر کسی نے منفرداً نماز پڑھ لی پھر اسکو جماعت مل گئی تو اس جماعت میں وہ شریک ہو سکتا ہے یا نہ اسمیں جو اختلاف ہے وہ انشاء اللہ آئندہ آجاوے گا۔ دوسرا مسئلہ ہے امراء جور کا کہ ظالم امیر جو نماز کو مؤخر کر کے پڑھتے ہیں ان کے ساتھ کیا معاملہ کرنا چاہیے۔ یہاں امراء جور کا مسئلہ کیمتعلق بحث ہے خلط مبحث نہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ ملا علی قاری رح نے کہا کہ حنفیہ و بعض شوافع کے نزدیک قولہ علیہ السلام فان ادرکتہا معہم فصل۔ یہ ظہر و عشاء کے متعلق ہے

بحث مسئلۃ امراء الجور ۱۲

بحث معنی نافلۃ فانہا لک نافلۃ ۱۲

کہ منفرد ظہر وعشاء پڑھنے کے بعد اگر جماعت مل گئی ہو تو اُن کیساتھ شریک ہو جاوے کیونکہ نماز صبح وعصر کے بعد نفل نہیں ہے ایسا ہی بعد المغرب بھی نہیں ہے کیونکہ اگر جماعت میں شریک ہو کر صرف تین رکعت پڑھے تو نفل ثلاثی ہو جاوے گی جو ثابت نہیں اور اگر رکعت رابعہ کو ملا دے تو امام کی مخالفت ہو جاوے گی۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ اگر رکعت رابعہ کو ملایا تو مغرب کی نماز جو بے جوڑ ہے وہ جفت بنجاوے گی۔ اس لئے بہرحال مغرب میں بھی شریک نہیں ہو سکتا ہے تو صرف ظہر وعشاء میں امراء کی جماعت کے اندر شرکت کر سکتا ہے لیکن ظاہر حدیث سے اطلاق وعموم ثابت ہوتا ہے کہ امراء کیساتھ ہر نماز پنجگانہ میں شریک ہو سکتا ہے۔ کما قالہ علی القاری رح۔ چنانچہ حکم شرعی بھی یہی ہے کہ اگر ظلم کا خوف ہو تو ہر وقت جماعت میں شریک ہو سکے گا۔ فترفع الکراھۃ للضرورۃ۔ اذ الضرورات تبیح المحظورات۔ کما فی البنایہ ص۱۹۰ ج۲ وفتح الملہم ص۲۱۶ ج۲ وعرف الشذی وغیر ذلک۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ رضہ من ادرک رکعۃ من الصبح قبل الحدیث، یہ حدیث ایسی ہی حدیث بخاری عن ابی ہریرۃ رضہ انہ ع قال من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح۔ ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر۔ اس قسم کی احادیث کے ظاہر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبل الطلوع وقبل الغروب صرف ایک رکعت ملنے سے یہ کہا جاوے گا کہ اسکو پوری نماز مل گئی بقیہ رکعات کے اتمام کی ضرورت نہیں لیکن اہل علم حضرات ائمہ میں سے کسی کا بھی یہ مذہب نہیں ہے کہ ایک ہی رکعت پر اکتفا کیا جاوے بلکہ تمام اہل علم کی یہی رائے ہے کہ پوری نماز پڑھنی واجب ہے۔ بدلیل ما اخرج البخاری عن ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال اذا ادرک احدکم سجدۃ من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوتہ، واذا ادرک سجدۃ من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوتہ۔ اب صراحۃً معلوم ہو گیا کہ صرف ایک رکعت ملنے سے جمیع صلوٰۃ کا مدرک نہیں کہا جائے گا۔ واخرج منہ مافی روایۃ ابی ہریرۃ رضہ من صلی رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس ثم صلی ما بقی بعد غروب الشمس فلم یفتہ العصر وفی البیہقی من طریق آخر من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیصل الیہا اخری۔ ان تمام احادیث سے صراحۃً معلوم ہوا کہ صرف ایک رکعت کافی نہیں ہے۔ **الجواب**:۔ جن احادیث میں من ادرک رکعۃ من الصبح الخ ہے اس میں فقد ادرک کا معمول محذوف ہے ای من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ ای فی الوقت فقد ادرک الوقت۔ یا مسلم میں جو اس طرح ہے کہ من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ مع الامام فقد ادرک ای فقد ادرک فضیلۃ الجماعۃ۔ یا لفظ وجوب مقدر ہوگا ای فقد ادرک وجوب الصلوٰۃ۔ اب حدیث کے معنی یہ ہوگا کہ نابالغ بالغ ہو کر اگر ایک رکعت کے اندازہ وقت پایا ہے تو اسپر نماز واجب ہو گئی۔ اس وقت اختصاراً ادا کرے یا قضا دیوے۔ یا کافر مسلمان ہونیکے متعلق یہ حدیث کہی گئی ہے کہ کافر مسلمان ہونیکے بعد اگر ایک رکعت کے اندازہ وقت پایا ہو اس کے ذمہ بھی واجب ہو گئی۔ یا حائضہ پاک ہونیکے بعد اسپر وجوب صلوٰۃ کے متعلق کہا گیا کہ حائضہ پاک ہو کر اگر ایک ہی رکعت کے اندازہ وقت پایا ہو تو اس پر نماز واجب ہوتی ہے۔ یا کبھی تنگی وقت کی بنا پر وہم کر کے شاید وقت نہیں ہے نماز کو قضا کر دیتے ہیں اس کے دفعیہ کیلئے فرمایا گیا کہ اگر ایک رکعت کے اندازہ وقت کا ملا ہو تو سنن ومستحبات وغیرہ چھوڑ کر کسی طرح نماز ادا کر لے۔ یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی رکعت کافی ہے۔ کما قالہ السندھی رح۔ یا مضاف محذوف ہے ای فقد ادرک حکم الصلوٰۃ۔ مثلاً کسی نے یہ نذر مانا ہے کہ اگر فلاں جگہ جا کر نماز عصر مل جاوے تو میرے غلام آزاد ہیں اب وہاں جا کر ایک ہی رکعت کے اندازہ وقت ملنے سے بھی صلوٰۃ ملنے کا حکم دیکر غلام آزاد ہو جاوے گا۔ اور شرح المشارق میں ہے کہ مراد یہ ہے کہ فقد ادرک ثواب کل الصلوٰۃ باعتبار نیتہ لا باعتبار عملہ۔ کما فی قولہ تعالیٰ ومن یخرج من بیتہ

بحث التوجیہات التی ذکرت فی قولہ من ادرک رکعۃ من الصبح ۱۲

مہاجرًا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ۔ چنانچہ یہ شرعی قاعدہ بھی ہے کہ جسکو کسی فعل پر عزم بالجزم ہو کر جس قدر اس کی قدرت میں ہے وہ کر لیا ہو تو وہ بمنزلہ پورا کام کرنوالے کے ہے۔ کما جاء فی السنن فمن تطہر فی بیتہ ثم ذہب الی المسجد یدرک الجماعۃ فوجدہا قد فاتت انہ یکتب لہ اجر صلوٰۃ الجماعۃ۔ یہاں بھی مطلب یہ ہے کہ کوشش کرنیکے باوجود قبل الطلوع والغروب ایک رکعت سے زائد نہ ملا تو اس کو پوری نماز کا ثواب مل جاویگا۔ ھذا کلہ فی بذل المجہود ص۲۴۰ وفتح الملہم ص۱۸۶ ج۲ والتعلیق۔

بحث ثانی یہ ہے کہ فتح الملہم ص۱۸۶ ج۲ میں عینی سے نقل کیا کہ اسپر ائمہ کرام کا اجماع ہے کہ عصر کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد قبل السلام اگر آفتاب غروب ہو جاوے تو نماز باطل نہوگی بلکہ اس نماز کو تمام کرلے لحدیث ابی ہریرۃ رضہ من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر۔ متفق علیہ۔ اور صلوٰۃ الفجر کے متعلق اختلاف ہے کما قالہ العینی رح کہ مالک رح شافعی رح احمد رح کے نزدیک ایسا ہی اگر صلوٰۃ الفجر میں رہتے وقت قبل الفراغ آفتاب طلوع ہو جاوے تو نماز باطل نہ ہوگی بلکہ بقیہ کو پوری کرلے۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ قال من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح۔ متفق علیہ۔ وفی روایۃ البخاری من ادرک سجدۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوٰتہ۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک تبطل صلوٰۃ الصبح بطلوع الشمس۔ لحدیث ابن مسعود رضہ انہ علیہ السلام قال لا تحروا بصلوتکم عند طلوع الشمس وعند غروبہا۔ اس قسم کی احادیث کثیرہ سے ثابت ہے کہ عند الطلوع نماز جائز نہیں۔ لہذا بوقت طلوع نماز باطل ہو جاویگی۔ وسیجیٔ بحث الفرق بین الصبح والعصر۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں فقد ادرک الصبح کی حدیث ذکر کیا اس کے متعلق آٹھ جواب تو بحث سابق میں گذر گئے۔ نیز یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ طلوع شمس کے وقت ممانعۃ عن الصلوٰۃ کے متعلق احادیث وآثار تواتر کے ساتھ منقول ہیں۔ اباحۃ صلوٰۃ کیلئے اس قدر نہیں لہذا حکم اباحت تواتر سے بھی منسوخ ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر محرّم ومبیح جمع ہووے تو محرّم پر عمل کرکے مبیح کو منسوخ مانا جاتا ہے اس لئے کہ چونکہ ہر چیز میں اباحت اصل ہے لہذا حرمت کا حکم بعد میں ہو کر ناسخ بنے گا۔ اور حکم اباحت منسوخ ہوگا کما فی الفتح اور دلیل ثانی میں فلیتم صلوٰتہ کی حدیث لائے بقول شارح المشارق جواب یہ ہے کہ فلیتم صلوٰتہ کا معنی فلیأت بہا علی وجہ التمام کے ہے یعنی دوسرے وقت کے اندر اسکو جس طرح واجب ہوئی اسی طرح تمامہا ادا کرے۔ یہ مطلب نہیں کہ طلوع ہی کے وقت اتمام کرے۔ یہی معنی شوافع نے قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ،، میں بھی مراد لئے ہیں۔ کما فی الفتح ص۱۸۷ ج۲

بحث ثالث اس میں ہے کہ اب جمہور پر کوئی اشکال نہ ہوگا کیونکہ وہ حضرات حدیث ابی ہریرۃ رضہ من ادرک رکعۃ الخ کی بنا پر دونوں کے حکم ایک بتاتے ہیں کہ دونوں کے اندر اگر درمیان صلوٰۃ میں طلوع و غروب ہو جاوے تو دونوں کو اسی حالت میں پوری کرلیوے۔ لیکن احناف نے جو فرق کیا کہ بوقت طلوع نماز فجر تو حدیث نہی عن الاوقات الثلاثۃ کی بنا پر باطل ہے لیکن بوقت غروب صلوٰۃ العصر باطل نہیں ہوتی۔ حالانکہ وقت غروب بھی اوقات منہیہ میں سے ہے۔ ان دونوں نمازوں کے درمیان فرق کرنیکی وجہ یہ ہے کہ بقاعدۂ اصول پورا وقت نماز کیلئے سبب نہیں ورنہ نماز کو بعد مضی الوقت ادا کرنا پڑتا بلکہ بعض وقت یعنی وقت کا اوّل جزء سبب ہے بسلامۃ عن المزاحم۔ اگر اس جزء اوّل کیساتھ ادائے صلوٰۃ متصل ہوئے تو وہ جزء بحالہ سبب ہو کر برقرار رہے گا اور اگر جزء اول میں نماز ادا نہ کی گئی ہو تو سببیت جزء ثانی وثالث ورابع وغیرہ کی طرف منتقل ہوتی رہے گی۔ اور اگر کسی جزء میں ادا نہ کی گئی ہو تو آخری جزء سبب بنے گا۔ پھر یہی آخری جزء اگر صحیح وکامل ہو کر اس میں کسی قسم کی کراہت کا

بحث الاختلاف فی بطلان صلوٰۃ الصبح عند الطلوع ۱۲

بحث الوجوہ التی ذکرہا الفرق بین فساد الصبح بالطلوع وعدم فساد العصر بالغروب ۱۲

کوئی شائبہ نہ ہوگا جیسا کہ فجر کا آخری جزء صحیح و کامل ہے۔ اب اسی جزء کامل میں جو نماز شروع کی جاوے اسکو کامل طور پر ہی ادا کرنا پڑے گا۔ لان ما وجب کاملا لا یتادی بالناقص کالصوم المنذور المطلق وصوم القضاء لا یتادی فی ایام النحر و ایام التشریق۔ اس لئے فجر کا آخری جزء جو کامل ہے اس میں شروع کر کے کامل طور پر ادا کرنا پڑے گا۔ اگر درمیان صلوٰۃ میں آفتاب طلوع ہو جاوے تو کامل طور پر ادا کرنیکا موقع ہی نہیں ہوا اس لئے طلوع آفتاب سے نماز فاسد ہو جاوے گی اور وقت عصر کا آخری جزء اصفرار کی وجہ سے ناقص ہے اس لئے اس جزء میں شروع کرنیکے بعد بصفت نقصان ادا بھی کرنے کا لازم۔ اب عصر میں غروب کیوجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ ہکذا فی شرح النقایہ وغیرہ۔ یا وجہ یہ ہے کما ہو الامر المجمع علیہ کہ انتہا ظہر سے غروب تک وقت عصر ہے اس میں جو وقت اصفرار کا وقت کراہت ہے اسمیں بھی عبد مامور بادا الصلوٰۃ ہے۔ اور غروب سے وہ وقتی کراہت زائل ہو کر وقت مغرب داخل ہو جاتی ہے جب غروب سے ایک نماز کا وقت داخل ہو رہا ہے تو غروب مفسد صلوٰۃ نہ ہوگا بخلاف طلوع کہ طلوع سے کسی نماز کا وقت داخل نہیں ہوتا لہٰذا وہ طلوع نماز کے منافی ہے اس لئے عصر یوم بوقت غروب جائز ہے و فجر یوم بوقت طلوع باطل۔ و ہذا الفرق لیس بفرق مستقل بل احسن تقریرا۔ اور امام سرخسیؒ نے مبسوط میں لکھا کہ فرق یہ ہے کہ آفتاب کا کچھ کنارہ ظاہر ہونیسے بھی طلوع کہا جاوے گا۔ لہٰذا اس سے کراہت زائل نہیں ہوتی ہے بلکہ کراہت متحقق ہوتی ہے فیکون الطلوع مفسدا للفرض۔ اور جب تک پورا آفتاب ڈوب نہ جاوے صرف ایک کنارہ ڈوبنے سے غروب نہیں کہا جاتا۔ و بہ تنتفی الکراہۃ فلم یکن مفسدا للعصر۔ کما ہو قول عمر رضہ ما کدت ان اصلی العصر حتی کادت الشمس تغرب۔ چونکہ غروب پورا آفتاب ڈوبنے سے ہوتا ہے تو عمر رضہ نے بھی پورا آفتاب غروب ہونیکے قبل بوقت غروب نماز ادا کیا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص ۱۸۷ ج ۱ بشرح مسلم۔

امام زفر رحمہ نے کہا کہ اگر نابالغ بالغ ہونیکے بعد و حائضہ پاک ہونیکے بعد و کافر مسلمان ہونیکے بعد اتنا وقت نہ ملے کہ نماز ادا کر سکے تو اس کے ذمہ وہ نماز واجب ہی نہیں۔ کیونکہ نماز کو وقت کیساتھ ظرفیت و سببیت دونوں اعتبار سے تعلق ہے لہٰذا پورا تعلق ہوا لیکن جب وقت ہی نہیں ملا واجب کیسے ہوگا۔ لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر ایک رکعت بلکہ ایک سجدہ کے اندازہ بھی وقت ملا ہو تو اس کے ذمہ وہ نماز واجب ہو جاتی ہے اگر اس وقت ادا کرے تو بہتر ورنہ قضا کر دیوے۔ لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ فقد ادرک الصلوٰۃ، رواہ مسلم۔ و در دی من ادرک سجدۃ من العصر فقد ادرک العصر۔ **الجواب** صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں امام زفر رحمہ کا قیاس غیر معتبر ہے قیاس تو بمجبوری اس جگہ کیا جاتا ہے جہاں نص نہ ہو۔ اب یہ اشکال بھی نہ ہوگا کہ جب وقت ہی نہیں ملا تو ادا کیسے کرے گا۔ اس لئے کہ جمہور نے صرف یہ کہا ہے کہ وہ نماز اس کے ذمہ میں واجب ہو گئی۔ اس وقت پڑھے یا قضا دیوے۔ کما فی فتح الملہم وغیرہ۔ اور حدیث من نام عن صلوٰۃ او نسیہا، کے ماتحت جو صلوٰۃ فی الاوقات المنہیہ کی بحث ہے وہ ان شاء اللہ باب الاوقات المنہیہ میں بالتفصیل آوے گی۔

وفی حدیث عائشۃ رضہا صلی النبی علیہ السلام صلوٰۃ لوقتہا الآخر مرتین :۔ مراد یہ ہے کہ حضورؐ نے بعض نماز کو آخر وقت میں پڑھا لکنہ لم یقع ذلک الا مرۃ الی ان توفاہ اللہ تعالیٰ۔ اور ایکدفعہ آخر وقت میں پڑھنی ایک آدمی کے وقت صلوٰۃ کے متعلق سوال پر تھا تو پانچوں نمازوں کو آخر وقت میں پڑھ کر دکھلایا اور امامت جبرئیلؑ سے جو ایکدن آخر وقت میں پڑھنا ثابت ہے وہ بحث ہی سے خارج ہے۔ کیونکہ وہ تو تقرر صلوٰۃ کا مقدمہ تھا اور بعض روایت میں ہے الامرتین، یعنی دو مرتبہ آخر وقت میں پڑھا۔ یعنی امامت جبرئیل و سوال الرجل عن اوقاتہا الآخر مرتین۔

بحث اختلاف فی وجوب الصلوٰۃ عند ضیق الوقت ۱۲

بحث وصلی بنا صلوٰۃ لوقتہا الآخر مرتین ۱۲

الصلوٰۃ، اس بحث میں ایسے آخر وقت کے متعلق کلام ہوا کہ جس کے بعد وقت ہی باقی نہ رہے لیکن تاخیر عن اوّل الوقت فی مواضع کثیرۃ منہا ما جاء ان الصحابۃ استعجلوا فقدموا عبد الرحمٰن بن عوف۔ وکذا فی حالۃ مرض النبی علیہ السلام أمرا بکر بالصلوٰۃ وکذا وقع التاخیر فی لیلۃ رأی ربہ فاخر الخروج لصلوٰۃ الغداۃ وجاء فی احادیث اخری انہ کان اذا احضر الطعام عجل بالعشاء الآخرۃ وغیر ذلک۔ کما فی تعلیق الصبیح عن اللمعات۔

بَابُ فَضَائِلِ الصَّلٰوۃ

فی حدیث عمارۃ رض لَنْ یَّلِجَ النَّارَ اَحَدٌ :- ایسا ہی جو حدیث ثانی ای حدیث ابی موسیٰ میں ہے کہ مَنْ صلی البردین ای الصبح والعصر لرودۃ الہواء فیہما ؛ اس قسم کی احادیث میں جو صلوٰۃ الفجر وصلوٰۃ العصر کی اہمیت کا بیان ہے اس سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان دونوں کے علاوہ دوسری نمازوں کی اضاعت یا تاخیر عن الاوقات کی اجازت ہے بلکہ ان دونوں نمازوں میں چونکہ مشقت زیادہ ہے اور وہ کام کاج کا وقت ہے کما سیجیٔ بحثہ، اس لئے دونوں کو ذکر کیا۔ مقصد یہ ہے کہ جو شخص ان دونوں نمازوں پر باوجود مشقت وشغل کے محافظت کریگا وہ بطریق اولیٰ دوسری نمازوں پر بھی محافظت کرے گا۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں کو خاص کرکے کیوں ذکر کیا جواب یہ کہ چونکہ صلوٰۃ الصبح میٹھی نیند کا وقت ہے اس وقت اٹھنا نفس پر شاق گذرتا ہے اور صلوٰۃ العصر اشتغال بالتجارۃ کا وقت ہے اس وقت بیع وشراء کا معاملہ تیز ہوجاتا ہے بلکہ مرد وعورت کو دن ختم ہوجانے کے خوف کی وجہ سے اپنے اپنے کام میں انہماک زیادہ ہوتا ہے اسکے باوجود جو نفس کے خلاف کرکے نماز کو قائم کریگا اسکو کامل مؤمن سمجھا جائے گا وہ لوگ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللّٰهِ میں شمار ہوکر ہرگز آگ میں داخل نہوں گے یہی وجہ ہے کہ حضور نے تاکید کے ساتھ خاص ان دونوں نمازوں کے متعلق فرمایا کہ لَنْ یَّلِجَ النَّارَ اَحَدٌ، الحدیث۔ یا چونکہ وہ دونوں نماز شہود ملائکہ کا وقت ہے کما فی حدیث ابی ہریرۃ رض یتعاقبون فیکم ملائکۃ باللیل وملائکۃ بالنہار ویجتمعون فی صلوٰۃ الفجر وصلوٰۃ العصر، الحدیث، متفق علیہ۔ اس لئے ان دونوں کو خاص کرکے ذکر کیا تاکہ اس وقت بندے کے نماز ودعاء دیکھ کر ملائکہ بارگاہ خداوندی میں جاکر گواہی دے کہ ترکناہم وہم یصلون واتیناہم وہم یصلون۔ یا چونکہ یہ دونوں رفع اعمال کا وقت ہے کما قالہ الطیبی رح ویرفعون فیہما اعمال الناس۔ تو اگر کوئی مسلمان ان دونوں نمازوں کے غیر پر تکاسل بھی کرے گا لیکن وہ اس رفع عمل کے وقت کی نماز پر محافظت ومداومت کرتا ہو تو امید ہے کہ وہ تکاسل معاف کردیا جائے۔ اور بعض نے کہا کہ ابتداءً قبل فرضیت صلوات خمسہ یہی دونوں نماز فرض تھی کما مرّ۔ اب لَنْ یَّلِجَ النَّارَ اور مَنْ صلی البردین دخل الجنۃ کا حکم اس زمانہ کا ہے کہ جب دوسری نماز فرض ہی نہ تھی اب تخصیص کی وجہ کے متعلق سوال ہی نہوگا۔ کیونکہ اس زمانہ میں تو دوسری نماز واجب ہی نہ تھی اس لئے توصلے ودخل دونوں کو فعل ماضی لایا گیا لیکن صاحب فتح الملہم نے کہا کہ یہ توجیہ بُعد سے خالی نہیں کیونکہ بعض روایت میں صراحۃً فعل مضارع بھی ہے یا بعض روایت میں ہے کہ ابتداء دن میں رزق تقسیم ہوتا ہے اور آخر دن میں رفع عمل ہوتا ہے اب جو شخص ان دونوں وقتوں کی نماز پر پابندی کرے گا اس کے رزق وعمل کے اندر برکت ہوگی اس لئے ان دونوں کو خاص کرکے ذکر کیا۔ یا صاحب التعلیق الصبیح نے کہا کہ روی عن ابن عمر رضہ انہ قال ان اکرم اہل الجنۃ علی اللہ من ینظر الی وجہہ غدوۃ وعشیۃ ثم قرأ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، رواہ الترمذی واحمد رح۔ اب اہل جنت میں جو اعلیٰ درجہ کے ہیں وہ ہر دن بوقت صبح وشام اللہ کی طرف دیکھیں گے اور یہی دونوں نماز فجر ونماز عصر کا وقت ہے۔ فلذا خص النبی علیہ السلام ہذین الوقتین

بحث التوجیہات فی تخصیص الفجر والعصر فی قولہ لَنْ یَّلِجَ النَّارَ اَحَدٌ وفی قولہ مَنْ صلی البردین ۱۲

بحث وجہ علم التسمیۃ المغرب بالعشاء والعشاء بالعتمۃ مع دفع التعارض وذکر اختیار السلف ۱۲

بالذکر لانہا وقار ویۃ اللہ تعالیٰ فینبغی للعبد ان یحافظ علیہا اشد محافظۃ۔ ولیعبد اللہ کانہ یراہ۔ کمافی التعلیق ج۱ ص۲۸۵ وفتح الملہم متفرقاً۔ وفی حدیث ابن عمر رض لا یغلبنکم الاعراب:۔ حافظ ابن حجر رح سے منقول ہے کہ صلوٰۃ المغرب کو عشار کر کے تعبیر کرنے سے اس لئے منع کیا کہ لفظ عشار لغۃً اول ظلام لیل کو کہا جاتا ہے جو غیبوبت شفق سے ہوتا ہے اب اگر مغرب کو عشار سے تعبیر کیا جاوے تو لفظ عشار کے معنی لغوی کی بنا پر یہ وہم ہوگا کہ مغرب کے اول وقت غیبوبت شفق سے ہے پھر عشار کو عتمہ کر کے نام رکھنے سے جو منع کیا اس پر اشکال یہ کہ ابھی حدیث ابی ہریرہ رض میں گذرا، اولو یعلمون ما فی العتمۃ ای ما فی العشاء تو حضور ص نے کیسے عشار کو عتمہ سے تعبیر کیا۔ اور اس حدیث ابن عمر رض میں ممانعت وارد ہے۔ حالانکہ دونوں حدیث صحیح ہیں بعض نے تو یہ جواب دیا کہ حدیث ابی ہریرۃ رض جسمیں عشار کو عتمہ کہا گیا وہ آیت لم یعبد صلوٰۃ العشار" کے قبل کی حدیث ہے نزول آیت کے بعد عتمہ کا اطلاق ممنوع ہو گیا لیکن یہ دعوی نسخ بدون علم تواریخ کے ثابت نہ ہوگا کیونکہ تواریخ سے اولاً جاننا پڑے گا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث۔ یا جواب یہ کہ اطلاق عتمہ ابتدائے اسلام میں جائز تھا لیکن جب اسکا اطلاق بکثرت ہونے لگے تو حضور ص نے منع کر دیا لئلا یغلب السنۃ الجاہلیۃ علی السنۃ الاسلامیۃ۔ اور نووی رح نے کہا کہ جواب دو طرح ہو سکتا ہے۔ اول یہ کہ استعمال العتمۃ لبیان الجواز والنہی عنہ لکراہۃ التنزیہ۔ اب حدیث نہی و حدیث اثبات میں تعارض نہ ہوگا۔ یا جواب یہ کہ حدیث نہی میں کثرت استعمال والتداول بین الناس پر نہی وارد کی گئی۔ اور باعتبار اصل لغت کے حدیث اثبات کے ذریعہ جائز رکھا گیا۔ تاکہ عشار کو کمال ظلمت کے بعد وقت مختار میں پڑھا جاوے۔ کذا قالہ الطیبی رح۔ یا بعض حدیث میں جو عتمہ کا لفظ ہے اور بعض میں عشار کا لفظ ہے یہ تصرف رواۃ کے بنا پر ہے دراصل حضور ص نے اطلاق عتمہ سے منع کیا تھا لہٰذا یہ عتمہ حضور ص کا لفظ نہیں بلکہ راویوں کے تصرف کی بنا پر واقع ہوا ہے۔ کمافی فتح الملہم ص۲۱ ج۲ والتعلیق۔ اور حافظ ابن حجر رح نے اس اطلاق عتمہ کے متعلق سلف صالحین کا یہ اختلاف بھی نقل کیا کہ ابن عمر رض وغیرہ نے اس اطلاق عتمہ کو مکروہ کہا۔ اور ابن ابی شیبہ رض نے ابوبکر صدیق سے جواز نقل کیا اور بعض نے خلاف اولیٰ بتائے ہیں، یہی راجح قول ہے۔ کذا نقلہ ابن المنذر عن مالک رح والشافعی رح۔ اور وہ لوگ قحط سالی کے زمانہ میں تاریکی کے اندر جانور کے دودھ نکالتے تھے تاکہ فقراء کر سوال ہی نہ کر سکیں اب عتمہ جو ایک دنیوی ناگوار فعل ہے اسکو شرعی محبوب کام ای صلوٰۃ پر اطلاق کرنا چاہئے۔ کمافی الفتح والتعلیق ص۹۸۹ ج۱

وفی حدیث علی رض حبستونا عن صلوٰۃ الوسطیٰ:۔ عرف الشذی سنا میں ہے کہ تعیین صلوٰۃ الوسطیٰ کیمتعلق علماء کے پینتالیس اقوال ہیں۔ لیکن اوجز المسالک وبذل المجہود ص۲۳۹ میں ہے کہ حافظ میاطی رح نے اسکے متعلق جو کشف المغطی عن صلوٰۃ الوسطیٰ" کتاب لکھا اس میں بتیس اقوال جمع کئے ہیں۔ چنانچہ بعض کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ سے صلوٰۃ اللیل ای تہجد مراد ہے۔ اور بعض نے اس کی تعیین کیمتعلق توقف کیا۔ اور بعض نے کہا کہ صبح یا عصر علی الترتید دونوں میں سے کوئی ایک مراد ہے۔ یا صلوٰۃ خمسہ سے لاعلی التعیین کوئی ایک مراد۔ یا صلوٰۃ الضحیٰ مراد ہے یا صلوٰۃ عید الفطر مراد ہے۔ یا صلوٰۃ عید الاضحیٰ مراد ہے۔ یا وتر کی نماز مراد ہے۔ یا صلوٰۃ الجماعۃ مراد ہے۔ یا صلوٰۃ الخوف مراد ہے۔ یا صبح و عصر دونوں مراد ہے۔ یا صبح و عشار دونوں مراد۔ یا صرف صلوٰۃ العشار مراد، کیونکہ عشار ایسی دو نمازوں ای مغرب و فجر کے درمیان میں ہے کہ جن دونوں میں قصر واقع نہیں ہوتا۔ یا ہفتہ کے چھ دن میں صلوٰۃ الوسطیٰ سے ظہر مراد ہے اور بروز جمعہ صلوٰۃ الجمعہ مراد ہے۔ اور بعض نے کہا صرف صلوٰۃ الجمعہ مراد ہے۔ یا تمام نمازیں مراد ہیں۔ یا مغرب کی نماز مراد۔ کیونکہ مغرب کے قبل دوسری نماز ہیں اور اس کے بعد دو جہری نماز اور مغرب میں قصر بھی نہیں ہے یا صلوٰۃ الظہر مراد ہے وبہ قال ابو حنیفۃ رح۔ وفی روایۃ کما روی عن زید بن ثابت وعائشۃ رض انہما قالا الصلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ

بحث الاختلاف فی تعیین صلوٰۃ الوسطیٰ وفیہ عشرون قولا

الظہر، رواہ مالکؒ۔ اور مالکؒ و شافعیؒ نے کہا کہ صلوٰۃ الوسطیٰ سے صلوٰۃ الصبح مراد ہے۔ وعن علی و ابن عباسؓ انہما کانا یقولان الصلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ الصبح۔ رواہ فی الموطأ ورواہ الترمذی عن ابن عباس رضؓ وابن عمر رضؓ تعلیقا والیہ ذہب بعض الصحابۃ والتابعین۔ کما فی شرح الطیبیؒ۔ لیکن اماموں اعظمؒ واحمدؒ واکثر صحابہ و تابعین کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ سے صلوٰۃ العصر ہی مراد ہے۔ کما روی عن علی رضؓ انہ قال یوم الخندق حبسونا عن صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر، متفق علیہ۔ روی احمد والترمذی عن حدیث سمرۃ رضؓ مرفوعاً قال صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر۔ وروی مسلم عن البراء بن عازب رضؓ قال نزل حافظوا علی الصلوات وصلوٰۃ العصر فقرأناہا ما شاء اللہ ثم نسخت فنزلت حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ فقال رجل فہی اذن صلوٰۃ العصر۔ وروی مسلم واحمد من طریق ابی یونس عن عائشۃ رضؓ انہا امرتہ ان یکتب لہا مصحفا فلما بلغت حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ۔ قال ابو یونس فاملت علی وصلوٰۃ العصر قالت سمعتہا من النبی ﷺ تین چار نمبر کی دلیل میں صلوٰۃ الوسطیٰ پر صلوٰۃ العصر کو عطف کیا گیا۔ عطف تغایر پر دلالت کرتا ہے۔ فتکون صلوٰۃ الوسطیٰ غیر صلوٰۃ العصر۔ اب اس قسم کی حدیث سے حنفیہ کا مذہب ثابت نہ ہوگا۔ اسکو حنفیہ کی دلیل میں کیوں لائے؟ جواب یہ کہ دلیل اوّل میں جو علی رضؓ کی حدیث غزوۂ خندق کے متعلق ہے ایسا ہی حدیث براء بن عازب رضؓ وغیرہما سے صراحۃً ثابت ہو کہ صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر ہی ہے لہٰذا بعض روایات میں جو حرف واؤ سے عطف کیا وہاں واؤ زائد ہو کر صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر ہی ہوگی۔ ویؤیدہ ما رواہ ابو عبید باسناد صحیح عن ابی بن کعب رضؓ انہ کان یقرأہا حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ۔ صلوٰۃ العصر، بغیر الواؤ لہٰذا جن روایات میں واؤ ہے وہ زائد ہے لتوافق الروایات بعضہا مع بعض۔ یا واؤ زائد نہیں بلکہ واؤ عاطفہ ہے۔ لیکن ایک ذات کو دوسری ذات پر عطف کرنا مراد نہیں جس سے تغایر بین الذاتین ای بین الصلوٰتین ثابت ہوتا بلکہ ایک ہی ذات کی ایک صفت کو دوسری صفت پر عطف کرنا ہے۔ لہٰذا صلوٰۃ الوسطیٰ وصلوٰۃ العصر سے ایک ہی نماز ای نماز عصر مراد ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ہو الاوّل والآخر والظاہر والباطن۔ یہاں حرف واؤ عاطفہ کے باوجود ایک ہی ذات ای ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔ والیہ ذہب اکثر الشافعیۃ۔ قال الترمذی ہو قول اکثر علماء الصحابۃ قال الماوردی ہو قول جمہور التابعین۔ قال ابن عبد البر ہو قول اکثر اہل الاثر وبہ قال من المالکیۃ ابن الحبیب وابن العربی وابن عطیہ۔ کما فی الفتح ص۲۰۳ ج۲ **الجواب**:۔ جن روایات میں آیا کہ صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ الظہر یا صلوٰۃ الصبح ہے وہ بعض صحابہ کرام کے اقوال ہیں جو بمقابلہ قول نبی ﷺ حجت نہیں بلکہ شوافع تو صحابہ کے متعلق کہتے ہیں کہ "ہم رجال نحن رجال"۔ نیز وسطیٰ اوسط بمعنی الاعدل والافضل من کل شئی کا مؤنث ہے تو سط بین الشیئین مراد نہیں کیونکہ فعلیٰ کے وزن معنے تفضیل کیلئے آتا ہے اور صلوٰۃ العصر میں خاص فضیلت بھی ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ من فاتتہ العصر کأنما وتر اہلہ ومالہ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۲۰۳ ج۲ والتعلیق و بذل المجہود ص۲۳۹ متفرقاً والغرض ہہنا ہو التنظیم۔

باب الاذان

اَذَان لغۃً بمعنے الاعلام ہے کما قال تعالیٰ واذان من اللہ ورسولہ الی الناس یوم الحج الاکبر، وفی الشرع ہو الاعلام بوقت الصلوٰۃ بالفاظ مخصوصۃ۔ ابتداء اذان کا **واقعہ** یہ ہے کما یعلم من حدیث عبد اللہ بن زید فی باب بدء الاذان فی ابی داؤد وغیرہ۔ چنانچہ شاہ ولی اللہؒ نے بھی کہا کہ جب صحابہ کرام کو معلوم ہوا کہ جماعت ایک مہتم بالشان امر ہے اور بدون اطلاع و تنبیہ کے بیک وقت سب آدمیوں کا ایک جگہ حاضر ہونا مشکل ہے اس لئے حضورؐ نے صحابہ کو لے کر اس بارے میں مشورہ کیا بعض نے کہا کہ بوقت نماز ایک جھنڈا قائم کر دیا جاوے۔ فاذا رأوہ اذن بعضہم بعضاً۔ لیکن یہ صورت اس لئے

بحث الاذان لغۃً وشرعاً ومعہود کی وواقعہ بلاء الاذان فی ابتداء الاسلام ۱۲

پسند نہیں کی گئی کہ یہ اعلان ان لوگوں کیلئے خاص ہوگا جو جھنڈا دیکھیں گے وہ نادرًا فاما الذین مشتغلون باشغالہم فلا یکون اعلامًا بل یحتاجون الی الاخبار والسماع۔ اور بعض نے کہا کہ بوقت نماز آگ روشن کردی جاوے۔ حضورؐ نے اسکو بھی رد کردیا لمشابہۃ المجوس۔ اور کسی نے کہا کہ سینگ میں پھونک دیکر آواز کیا جاوے حضورؐ نے اسکو بھی یہ کہکر رد کردیا کہ انہ القرن من امر الیہود ففیہ تشبہ بہم۔ اور کسی نے ناقوس کا ذکر کیا یعنی خشبۃ کبیرۃ طویلۃ دوسرا قصیر ایک کو دوسرا پر مارا جاوے فردہ النبیؐ قائلًا بان فیہ تشبہ بالنصاریٰ۔ اب اس ناقوس کے ذکر کے وقت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ، دل میں یہ پریشانی لے کر اٹھ کر چلے گئے کہ کیا تدبیر ہو۔ چونکہ حضورؐ نے جو ناقوس کو رد کردیا تھا انکو یہ بخوبی معلوم نہ تھا اس لئے خواب میں ناقوس دیکھ کر اسکو خریدنا چاہا۔ کمافی بعض الروایۃ۔ اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ حضورؐ نے تو ناقوس کو رد کردیا تھا، پھر عبداللہ بن زید خواب میں اسکو خریدنا کیوں چاہتا ہے۔ یا جواب یہ کہ ترمذی میں ہے لما امر النبیؐ بالناقوس یعمل، شاید کہ اس امر بطریق تخییر باشد، اس لئے خریدنا چاہا۔ بہرحال اس ملک منزل نے عبداللہ بن زید کو خواب ہی میں اذان کے کلمات کی تعلیم دی جسکے متعلق حضورؐ نے فرمایا کہ انہا لرؤیا حق وسیجیٔ البحث فیہ۔ ہمارے شیخ التفسیر صاحب التعلیق نے فرمایا تھا کہ حضرت عمرؓ نے بھی کچھ دن آگے ان کلمات اذان کو خواب میں دیکھا تھا الخ تو عبداللہ بن زید نے خواب بیان کرنیکے بعد انہوں نے کہا کہ میں بھی دیکھا تھا لیکن یہ فضیلت چونکہ عبداللہ بن زید کی تقدیر و قسمت میں تھی اس لئے عمرؓ نے بیان نہ کیا ہو۔ یا عمرؓ نے یہ خیال کیا ہو کہ میری کیا ہستی ہے کہ میری خواب سے شریعت کا ایک حکم مقرر ہووے۔ عبداللہ بن زید اسی مرتبہ میں نہ تھے اس لئے بیان کردیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ پھر روایات میں اختلاف ہے کہ اذان کب سے شروع ہوئی بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی ابتدا مکہ معظمہ میں قبل الہجرۃ ہوئی۔ کمافی روایۃ ان جبرئیل ع امر النبیؐ بالاذان حین فرضت الصلوٰۃ۔ وفی بعض الروایۃ ان علیہ السلام علم الاذان لیلۃ الاسراء۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ والحق انہ لا یصح شیٔ من ہذہ الاحادیث۔ وقد جزم ابن المنذر بان النبیؐ کان یصلی بغیر اذان منذ فرضت الصلوٰۃ بمکۃ الی ان ہاجر الی المدینۃ ووقع التشاور فی ذلک کمافی حدیث عبداللہ بن زیدؓ ہذا کذا فی الفتح ج ۲ ص ۷۹ والبذل ج ۱ ص ۳۳۲۔

وفی حدیث انس رضؓ فامر بلالؓ ان یشفع الاذان:۔ اس میں بحث اول یہ ہے کہ عینی ص ۶۲۵ ج ۲ میں ہے کہ مالکؒ و اصحابہ کے نزدیک اذان کی ابتداء میں جو تکبیر ہے اسکو چار مرتبہ کرکے نہ کہا جاوے بلکہ دو مرتبہ کہا جاوے ہکذا اور فی روایۃ عبدالعزیز قال سمعت ابا محذورۃ یؤذن مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ، رواہ الطحاوی یعنی اذان و اقامت میں ہر کلمہ کو دو دو دفعہ کہتے ہوئے اذان دیتا ہے لہٰذا دوسری کلمات کی طرح اللہ اکبر جو شروع میں ہے اسکو بھی دو دفعہ کہے۔ اب مالکؒ کے نزدیک کلمات اذان سترہ ہوئے۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعیؒ و احمدؒ و جمہور کے نزدیک اذان کی ابتدائی تکبیر کو چار دفعہ کہیں گے۔ لحدیث ابی محذورۃ رضؓ قال القی علیّ النبیؐ التاذین ہو بنفسہ فقال علیہ السلام اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، الحدیث رواہ مسلم۔ اس صحیح حدیث میں صراحۃً تکبیر چار دفعہ مروی ہے۔ نیز اذان کی ابتداء جو عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کی خواب سے ہوئی اسمیں بھی ملک منزل نے تکبیر کو چار دفعہ کہنے کی تعلیم دی۔ وآن التربیع عمل اہل مکۃ وعلیہ اجماع المسلمین فی مواسم الحج وغیرہا۔ ولم ینکر ذلک احد من الصحابۃ وغیرہم۔ اور غالبًا تکبیر کو چار دفعہ کہنے میں حکمت اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی جہات اربعہ میں جاری ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ ومعنی قولہ اللہ اکبر ای اکبر من ان ینسب الیہ ممّا لا یلیق او بجنابہ او اکبر من کل شیٔ۔ چونکہ تعمیم مبالغہ مقصود ہے اسوجہ سے متعلق کو ذکر نہیں کیا۔ کما یقال فلان یعطی ویمنع بحذف ما یعطی ولمن یعطی۔ **الجواب:۔** مالکؒ نے جو یؤذن مثنیٰ مثنیٰ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس اجمالی حدیث کو ان تفصیلی احادیث پر حمل کیا جاوے گا۔ کہ جن میں صراحۃً اللہ اکبر کے جملہ کو چار دفعہ مکرر لایا گیا ہے۔ نیز جب ثقہ راویوں سے

بحث الاختلاف فی ترجیع تکبیر الاذان ۱۲

طرح چار دفعہ کی زیادتی ثابت ہے لہٰذا جتنی احادیث میں دو دفعہ کہنا ثابت ہے ان کے مقابلہ میں تفقہ راویوں کی زیادت معتبر ہوگی۔ کما فی العینی رح وفتح الملہم وغیرہما۔

البحث الثانی فی الترجیع: یعنی اذان میں جو شہادتین ہے اسکو ایک دفعہ پست آواز سے کہکر پھر باواز بلند کہنا ترجیع ہے۔ کما فی الفتح والعینی۔ حافظ ابن تیمیہ سے نقل کیا گیا کہ مالک رح وشافعی رح کے نزدیک آذان میں ترجیع ثابت ہے لحدیث ابی محذورۃ رض قال قلت یارسول اللہ علمنی سنۃ الاذان قال فمسح مقدم رأسہ قال تقول اللہ اکبر اللہ اکبر ثم تقول اشہد ان لا الہ الا اللہ، اشہد ان لا الہ الا اللہ، اشہد ان محمد رسول اللہ، اشہد ان محمد رسول اللہ، تخفض بہا صوتک ثم ترفع بہا بالشہادۃ اشہد ان لا الہ الا اللہ الخ، اس میں شہادتین کو دوبارہ دہرا کر صراحۃً ترجیع ثابت ہے۔ وفی مسلم عن ابی محذورۃ رضازہ علمہ الاذان الخ اسمیں بھی شہادتین کے بعد یہ لفظ ہے کہ ثم تعود فتقول اشہد ان لا الہ الخ۔ اور امام اعظم رح داہل کوفہ کے نزدیک اذان میں ترجیع نہیں ہے۔ اور نووی رح نے اگرچہ احمد رح کا مذہب یہ نقل کیا کہ انکے نزدیک بھی ترجیع ہے لکن الترجیع وعدمہ کلاہما سنۃ عندہ بل ترک الترجیع احب الیہ لہٰذا احمد رح کا مذہب بھی امام اعظم رح وصاحبین کیطرح عدم الترجیع ہے۔ لحدیث عبداللہ بن زید بن عبد ربہ انہ رأی رجلاً نزل من السماء علیہ ثوبان اخضران فنادی اللہ اکبر اللہ اکبر الخ فذکر الاذان بغیر الترجیع فاتی النبی ص فاخبرہ فقال انہ لرؤیا حق فعلم ما رأیت علمہ بلالاً۔ رواہ الطحاوی والترمذی۔ وقال صحیح۔ اس ملک منزل کی اذان میں ترجیع نہیں ہے جس سے آذان کی ابتداء ہوئی جسکو حضور ص نے نعم کرکے تعبیر کیا۔ ایسا ہی حضور ص نے جو فرمایا کہ علمہ بلالاً فقام بلال فاذن مثنیٰ مثنیٰ۔ رواہ الطحاوی۔ یہاں ثابت ہوا کہ عبداللہ بن زید نے جو تعلیم دیا اس میں ترجیع نہیں ہے ایسا ہی بلال رض کی اذان میں بھی ترجیع نہیں ہے۔ بلکہ حضرت بلال جو مسجد نبوی میں ہر روز پانچ مرتبہ حضور ص کے سامنے اور حضور ص کے وفات کے بعد آذان دیتے تھے اسمیں بھی ترجیع نہ تھی شاید عدم سنیت ترجیع کیلئے یہی ایک دلیل کافی ہے۔ ایسا ہی ابوبکر صدیق رض کے زمانہ میں مؤذن ترجیع کے بغیر اذان دیتے تھے تو گویا کہ عدم ترجیع پر صحابہ کا اجماع سکوتی ہوا۔ وروی ابوداؤد والنسائی عن ابن عمر رض قال انما کان الاذان علی عہد النبی ص مرتین مرتین۔ وفی روایۃ بلفظ مثنیٰ مثنیٰ۔ جب کلمات اذان کو دو دو مرتبہ کہنا ثابت ہوا تو ترجیع کا ثبوت نہوگا کیونکہ ترجیع میں تو ہر دونوں شہادتین کو چار چار مرتبہ کہنا پڑتا ہے، دو دو دفعہ آہستہ اور دو دو دفعہ باواز بلند، امام طحاوی رح نے بطریق نظر بتایا کہ شہادتین کے متعلق اختلاف ہوا اس میں ترجیع ہوگی یا نہ ہوگی۔ لیکن اذان کے دوسرے کلمات میں تو بالاتفاق ترجیع نہوگی لہٰذا اختلافی کلمہ کو اتفاقی کلمہ پر حمل کرکے یہی کہا جاویگا کہ شہادتین میں بھی ترجیع نہیں قال مشائخنا لا ترجیع فی اذان مشاہیر المؤذنین لافی اذان بلال رض واذان ابن ام مکتوم وسعد القرظی، مؤذن مسجد قبا۔ وانما الترجیع فی اذان ابی محذورۃ فقط فالترجیع عدم الترجیع۔ کما فی التعلیق الصبیح ج۱ ص۲۹۱ وفتح الملہم ص۵ ج۲ والعینی ص۱۲۲ ج۲ والبذل ص۲۸۳ ج۱ والطحاوی۔ **الجواب** انہوں نے جو دیل اول میں تخفض بہا صوتک ثم ترفع بہا صوتک سے ترجیع ثابت کیا جواب یہ کہ حضور ص جس قدر آواز بلند کرانا چاہتے تھے چونکہ ابو محذورہ نے اسی قدر بلند نہیں کیا اس لئے حضور ص نے فرمایا کہ ترفع بہا صوتک۔ یہاں ترفع جملہ خبریہ بمعنے امر ہو کر انشاء ہے۔ کما فی بعض الروایۃ۔ وامدد من صوتک بصیغۃ الامر کما اجاب بہ الطحاوی۔ حضرت اعزاز العلماء شیخ الادب قدس سرہ فرماتے تھے کہ بڑے لوگوں کی خبر بحیثیت مقام بمعنی انشاء ہوتی ہے۔ کقول سیبویہ، الفاعل مرفوع معناہ ارفع الفاعل۔ اور صاحب ہدایہ نے جو جواب دیا کہ دراصل حضور ص نے جو باواز بلند اعادہ کرایا یہ تعلیم کیلئے تھا جسکو ترجیع گمان کیا گیا۔ علامہ ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ ابو محذورہ اس تعلیم دینے کے وقت کافر تھے ان کے قلب میں شہادتین راسخ ہو کر جم جانے کیلئے اعادہ کرایا گیا۔ فلما کرر ما علیہ ظنہا من اذانہ نعدہ تسع عشرۃ کلمات چونکہ کفار بھی خدا کی کبریائی کے قائل تھے اس لئے اسکو اعادہ کرانے کی ضرورت نہ تھی۔ نیز ابو محذورہ مکہ کے مؤذن ہو کر دوبارہ اذان دیتے تھے جہاں حضور ص حاضر نہ تھے مدینہ میں جو بلال رض کی اذان حضور ص کے سامنے تھی اس میں ترجیع نہ تھی۔ لہٰذا ترجیع کا عدم ہی راجح ہوگا۔ ملا علی قاری نے کہا کہ ابو محذورہ کی روایت کے علاوہ دوسری تمام روایات میں ترجیع نہیں ہے فیترجح اکثر الروایات حیث لا ترجیع فیہا

بحث الاختلاف فی ترجیع الاذان ۱۲

اور علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۵ میں ثابت کیا کہ حضورؐ نے ابو محذورہؓ پر دو مرتبہ اذان کے کلمات القا کئے۔ ایک مرتبہ اُس وقت کہ جب حضورؐ غزوۂ حنین سے واپس آرہے تھے کسی جگہ راستہ میں ٹھہر کر نماز کی اذان دینے کا حکم دیا تو وہاں جو چھوٹے چھوٹے بچے تھے انہوں نے استہزاءً مؤذن کیساتھ کلمات اذان کو دُہرانے لگے جن میں ابو محذورہ بھی تھے، اُن کی آواز میں ایک قسم کی کشش تھی اس لئے حضورؐ نے اسکو بُلا کر اس پر کلمات اذان القا کیا اس میں ترجیع تھی۔ لیکن وہ ترجیع لتحبیب الایمان الی ابی محذورۃ وتزیینہ فی قلبہ وازالۃ کراھیۃ التی کان علیہا وکانت من آثار ھا الاستہزار بالاذان۔ پھر تصرف نبوی کیوجہ سے انکے قلب میں جب ایمان راسخ ہوگیا تو انہوں نے مکہ میں مؤذن بننے کیلئے حضورؐ سے اجازت طلب کی تھی تو اس وقت بھی حضورؐ نے ابو محذورہؓ پر اذان کو القا کیا اور ترجیع کو باقی رکھا گیا جو ابو محذورہ کی ہدایت کا سبب بنی ہوئی تھی جیسا کہ طواف میں رمل جو خاص وقت اور خصوصی وجہ کی بنا پر کیا گیا تھا اسکو اب بھی باقی رکھا گیا لانہ سبب اعزاز الاسلام فی الجملۃ فابقاء الترجیع لیس بحیث انہ سنۃ الاذان بل من حیث انہ سبب ہدایۃ ابی محذورۃ۔ تو ابو محذورہؓ نے بھی اس ترجیع کو اپنی کسی خصوصی حال کے ماتحت باقی رکھا وہ شرعی حکم نہیں جیسا کہ ابو محذورہ کے عدم قطع ناصیہ خصوصی حالت محبت کے ماتحت تھا کما فی ابی داؤد وان ابا محذورۃ لایقطع ناصیتہ، ولایغیر قبالانہ مسح علیہا۔ ہذا کلہ، فی فتح الملہم ص۵ والتعلیق وغیرہا اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں ثم تعود سے ترجیع ثابت کیا، جواب یہ کہ اگرچہ اسی ایک روایت سے ترجیع ثابت ہے لیکن اذان کی ابتدا جس فرشتہ اور جس صحابی سے ہوئی اس میں ترجیع نہیں کما مرّ مرارًا۔ نیز ترجیع کا یہ عمل تمام مؤذنوں کے عمل کے خلاف ہے۔ کما مرّ فی الدلیل السادس۔ مذکورہ جوابات ستہ بھی یہاں جاری ہوسکتے ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جس عبداللہ بن زید کی اذان منامی میں ترجیع نہیں ہے وہ تو بالکل ابتدائی واقعہ ہے ابو محذورہ کا واقعہ اسکے بعد بلکہ فتح مکہ کے بعد ہوکر شاید ناسخ بنے جواب یہ کہ ناسخ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حضورؐ کی وفات تک بلال رضؓ... ترجیع کے بغیر اذان دیتے رہے ایسا ہی ابوبکر صدیق رضؓ کی وفات تک بدون ترجیع کے اذان تھی۔ کما فی الشروحات المذکورۃ۔ فالحاصل ان کلمات الاذان عند الشافعی رح تسعۃ عشر کلمۃ۔ وعند مالک رح سبعۃ عشر کلمۃ وعند ابی حنیفۃ رح خمسۃ عشر کلمۃ۔ کما فی العرف الشذی ص۱۰۰

وان یوتر الاقامۃ:۔ تعلیق الصبیح ص۲۹۱ ج۱ میں طیبیؒ سے نقل کیا گیا کہ مالکؒ، شافعیؒ احمدؒ اسحٰقؒ زہریؒ اور اکثر صحابہؓ تابعین کے نزدیک اقامت میں افراد ہے یعنی اول وآخر کی تکبیر کو تو دو دفعہ کہا جاوے گا۔ اسکے علاوہ دوسرے کلمات اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہنا افراد ہے۔ کما فی روایۃ انس رضؓ امر بلال ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامۃ۔ یعنے اقامت کو اذان کی بے جوڑ کرکے ایک ایک دفعہ کہنے کا حکم دیا گیا۔ متفق علیہ۔ واخرج ابوداؤد والترمذی من طریق ابراہیم بن سعد عن محمد بن اسحٰق ان فیہ ذکر الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مرۃ مرۃ۔ وروی عن ابن عمر رضؓ انہ قال کان الاذان علی عہد النبی ص مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مرۃ مرۃ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ یہ جو حضورؐ کے زمانہ میں اقامت مرۃ مرۃ کا ذکر ہے یہ حضرت بلال رضؓ کی اقامت ہوگی، تو بلال کی اقامت بظاہر احناف کے خلاف ہے اگرچہ اذان بلال ان.... کے موافق ہے۔ چنانچہ امام اعظمؒ وثوری رح وابن المبارک واہل کوفہ کے نزدیک اقامت بھی اذان کی طرح مثنیٰ مثنیٰ ہے۔ یعنی کلمات اقامت کو بھی دو دو مرتبہ کہا جاویگا الا التکبیر فی ابتدار الاقامۃ فان فیہ تربیع۔ کما روی ابن ابی شیبۃ عن ابن ابی لیلیٰ قال حدثنا اصحاب محمد ان عبداللہ بن زید جاء الی النبی ص فقال یا رسول اللہ رأیت فی المنام کان رجلاً قام فاذن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ۔ قال ابن دقیق العید، رجالہ رجال الصحیح۔ اب ثابت ہوا کہ اقامت مثنیٰ مثنیٰ تھی۔ وروی البیہقی من طریق عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن زید بن عبد ربہ، عن ابیہ عن جدہ انہ رأی الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ۔ اسنادہ صحیح۔ وفی حدیث ابی محذورۃ رضؓ الاقامۃ مرتین مرتین کما ذکرہ الحازمی وقال ہذا حدیث حسن علی شرط ابی داؤد والترمذی والنسائی۔ وعن الاسود بن زید ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ حتی مات۔ وعن علی رضؓ انہ کان یقول الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ۔ رواہ البیہقی۔ وروی الطحاوی عن سلمۃ بن

بحث الاختلاف فی استثار الاقامۃ ۱۲

الاکوع انہ کان یثنی الاذان والاقامۃ۔ ومن طریق ابراہیم النخعی عن ثوبان انہ کان یوذن مثنی ویقیم مثنی، کما فی التعلیق ص ۲۱۹ ج ۱ وغیرہ عن نصب الرایۃ والبنایۃ وشرح المنتقی۔ وعن ابی محذورۃ انہ علّمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ، رواہ النسائی والترمذی۔ وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ وروی ابن ماجۃ وابو داؤد مثلہ عن ابی محذورۃ رض۔ اب اقامت میں سترہ کلمات کا ہونا اس وقت ہوگا اگر اقامت مثنےٰ مثنےٰ ہو۔ وعن عبد العزیز قال سمعت ابا محذورۃ یوذن مثنی مثنی ویقیم مثنی مثنی، رواہ الطحاوی۔ واسنادہ حسن۔ **الجواب** ۱۔ دلیل اوّل میں جو امر ہے معلوم نہیں کہ یہ امر دائمی طور پر دیا گیا یا وقتی طور پر، ممکن ہے کہ کسی خاص وقت میں یہ حکم دیا گیا ہو۔ یا اس حدیث میں جو ان یوتر الاقامۃ ہے وہاں وتر اقامت سے مراد یہ ہے کہ اقامت کے مجموعہ کلمات جو مثنی مثنی ہونے کے اعتبار سے سترہ کلمات ہیں وہ بے جوڑ ہیں اس مجموعہ کی حیثیت سے وتر ای بے جوڑ کہا گیا۔ ہر ایک کلمہ کو ایک ایک دفعہ کہہ کر بے جوڑ کرنا مراد نہیں یا ایتار اقامت سے مراد یہ ہے کہ آواز میں بے جوڑ ہونے کی شان پیدا ہو جو دو کلمہ کو ایک ہی سانس میں جمع کر کے ادا کرنے سے ہوتی ہے جس کو حدر سے تعبیر کیا جاتا ہے بخلاف الاذان ففیہ الترسل فی الصوت والتثنیۃ فی النفس۔ باقی ادائیگی کی کیفیت اساتذہ کرام سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اب حدیث انس رض کہ جس میں یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ ہے اس میں اذان واقامت کی ادائیگی کی کیفیت میں فرق بیان کرنا مراد ہے ورنہ کلمات ہر ایک میں دو دو ہیں۔ اور الا الاقامۃ کر کے جو استثناء ہے اسکی مراد یہ ہے کہ قد قامت الصلوٰۃ، کے دونوں کلمہ کو ایک سانس میں جمع نہ کیا جاوے۔ بلکہ دو سانس میں دونوں کو ادا کرے۔ اور دلیل ثانی میں جو الاقامۃ مرۃ مرۃ کی حدیث ہے اس کا جواب یہ کہ ممکن ہے کسی وقت بیان جواز کیلئے مرۃ مرۃ کہا گیا ہو۔ یا یہ کہ ممکن ہے کسی وقت تعلیم کیلئے صرف ایک ایک دفعہ پر اکتفار کیا گیا ہو۔ کیونکہ تفصیلی روایات میں دو دو دفعہ کہنا ثابت ہے اور دلیل ثالث میں جو ابن عمر رض کی حدیث کے ذریعہ بلال رض سے ایتار اقامت ثابت کیا گیا جواب یہ کہ بلال جو ہمیشہ حضور کے سامنے صباحاً ومساءً، حضراً وسفراً اذان دیتے تھے اسکے متعلق متعدد روایات سے ثابت کیا گیا کہ بلال کلمات اقامت کو دو دو مرتبہ کہتے تھے۔ لہٰذا بلال کی عادت مستمرہ ہی حجت ہو سکتی ہے۔ نیز طحاوی نے کہا کہ چونکہ بلال رض حضور اور ابو بکر رض کے سامنے اقامت و آذان کو مثنی مثنی کے طور پر ادا کرتے تھے کما ثبت فی الدلائل المذکورۃ لہٰذا جتنی احادیث میں ایتار اقامت ثابت ہے آگے کا حکم ہوگا۔ کما فی فتح الملہم ص ۳ ج ۲ ان اقامۃ بلال کانت مثنےٰ مثنےٰ فی آخر الامر لان الاقرب ان یقال ان عادۃ الافراد کانت فی الابتداء حین امرہ وعادۃ التثنیۃ بعد ذلک کما فی فتح الملہم ص ۳ ج ۲ والبذل ص ۲۸۱ ج ۱ والتعلیق والطحاوی۔

بحث ثانی اسمیں ہے کہ مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اقامت میں قد قامت الصلوٰۃ کے کلمہ کو ایک مرتبہ کہا جاوے گا کیونکہ اقامت کے دیگر کلمات جب ایک ایک مرتبہ کہے جاتے ہیں کما ہو عند الجمہور، یہ بھی ایک مرتبہ کہا جاویگا۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک قد قامت الصلوٰۃ کے لفظ دو مرتبہ کہا جاویگا۔ کما فی حدیث انس رض الا الاقامۃ متفق علیہ تو اس حدیث میں قد قامت الصلوٰۃ کے لفظ کو دو مرتبہ کہنے کیلئے استثناء کیا گیا۔ لیکن ابن مندہ نے دعویٰ کیا کہ الا الاقامۃ کے استثناء ابو ایوب راوی کا قول ہے حدیث نہیں۔ حافظ ابن حجر رح نے اسکا جواب دیا کہ الاصل ان ما کان فی الخبر فہو من النبی ص حتی یقوم دلیل علی خلافہ ولا دلیل ہہنا۔ نیز تکرار قد قامت الصلوٰۃ ابن عمر رض سے مرفوعاً بھی ثابت ہے کما فی ابی داؤد والدارمی بلفظ غیر انہ کان یقول قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ۔ **الجواب** صحیح ومرجح احادیث کے مقابلہ میں مالک رح کا قیاس غیر معتبر ہے۔ نیز اقامت کے کلمات میں بھی تو ایتار نہیں بلکہ انکو دو دو دفعہ کہنا ثابت ہے کما ثبت فی البحث السابق۔ آپکو معلوم ہوا ہوگا کہ اقامت کی کلمات شافعی واحمد رح کے نزدیک گیارہ ہوئے و مالک رح کے نزدیک دس واحناف کے نزدیک سترہ کما فی الفتح۔ وحاصل الخلاف فی بحث الاذان والاقامۃ ان مالکاً اخذ بما رای علیہ اہل المدینۃ۔ ای الاقتصار علی التکبیر مرتین وعلی الکل الاقامۃ مرۃ واحدۃ۔ واشافعی اخذ باذان ابی محذورۃ واقامۃ بلال رض۔ وابو حنیفۃ رح باذان بلال واقامۃ ابی محذورۃ کلہم

بحث الاختلاف فی کلمۃ قد قامت الصلوٰۃ ہو ذکر محل الخلاف فی الاذان والاقامۃ

اجتہد وافی متابعۃ السنۃ بقدر وسعہم نور اللہ مرقدہم۔ کمافی بذل المجہود ج۱ ص۲۸۴ و ج۱ ص۲۹۳، فتح الملہم ج۲ ص۳ وغیر ذلک۔

وعنہ قلت الصلوٰۃ خیر من النوم:۔ بذل المجہود ج۱ ص۲۸۳ میں ہے کہ شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ تثویب یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا مکروہ ہے۔ کمافی الطحاوی ج۱ ص۸۱ کرہ قوم ان یقال فی اذان الصبح الصلوٰۃ خیر من النوم" بدلیل حدیث عبداللہ بن زید بن عبد ربہ فی الاذان۔ تو عبداللہ بن زید نے جو خواب میں دیکھا تھا اس اذان میں "الصلوٰۃ خیر من النوم" نہیں ہے۔ لیکن امام اعظمؒ وصاحبین ومالکؒ واحمدؒ واسحٰق وثوری وزہری وابوثور وداؤد وظاہری واصحاب الشافعی وابن سیرین وحسن بصری وانسؓ وابن عمرؓ وغیرہم کے نزدیک اذان فجر میں "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہنا مشروع بلکہ مستحب ہے۔ کمافی حدیث ابی محذورۃ فان کانت صلوٰۃ الصبح قلت الصلوٰۃ خیر من النوم الحدیث، رواہ ابوداؤد۔ وفی روایۃ عن ابی محذورۃ عن النبیؐ وفیہ الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین فی الاذان الاول فی الصبح، رواہ ابوداؤد۔ وروی البیہقی والطبرانی باسناد حسن عن ابن عمرؓ کان الاذان بعد حی علی الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین قال الیعمری وہذا اسناد صحیح۔ **الجواب**:۔ اگرچہ عبداللہ بن زید کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم نہیں ہے لیکن جب دوسری صحیح احادیث میں ہے تو اسی کا ہی اعتبار ہوگا۔ نیز عبداللہ بن زید کی اذان بالکل ابتدائی واقعہ ہے غالباً اسوقت یہ کلمہ ثابت نہ ہوا ہوگا بعد میں جب حضورؐ کی جانب سے بسند صحیح ثابت ہوا اسپر عمل کرنا چاہیے۔ کمافی البذل ج۱ ص۲۸۳۔

وفی حدیث بلالؓ لا تثوبن فی شئی من الصلوات:۔ تثویب ماخوذ از ثوب کسی کو بلانے کیلئے بار بار کپڑا ہلایا جاتا ہے۔ پھر تثویب بمعنی الاعلان بعد الاعلان کے مستعمل ہوتا ہے۔ کمافی البذل ج۱ ص۳۰۶ اور اسی بذل میں فتح الودود سے نقل کیا کہ تثویب کا اطلاق اقامت پر بھی ہوتا ہے اور الصلوٰۃ خیر من النوم پر بھی وکل من ہذین النوعین تثویب قدیم ثابت من وقت النبیؐ الی یومنا ہذا۔ چنانچہ بحر الرائق میں بھی ہے کہ تثویب دو قسم پر ہے قدیم وحادث۔ تثویب قدیم اذان فجر میں الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا ہے۔ جو اولاً بعد الاذان کہا جاتا تھا لیکن علمائے کوفہ نے اسکو اذان میں داخل کر دیا۔ اور تثویب حادث وہ ہے کہ جسکو علماء کوفہ نے اذان واقامت کے درمیان احداث کئے ہیں کہ حی علی الصلوٰۃ، دو مرتبہ۔ یا الصلوٰۃ الصلوٰۃ کا لفظ کہا جاوے بلکہ ہر شہر کی تثویب اس کے عرف کے مطابق ہوگی۔ کسی جگہ تنخیح سے بھی تثویب ہوتی ہے لیکن متقدمین نے کہا کہ تثویب صرف صلوٰۃ الفجر میں ہے اسکے علاوہ دوسرے اوقات میں تثویب مکروہ۔ وہو قول الجمہور کما حکاہ النوویؒ فی شرح المہذب۔ لما روی ان علیاؓ رأی مؤذنا یثوب فی العشاء فقال اخرج بنا فان ہذہ بدعۃ، رواہ ابوداؤد۔ لیکن متاخرین نے کہا کہ یہ تثویب حادث جو بین الاذان والاقامۃ بلفظ الصلوٰۃ الصلوٰۃ ہوتی ہے وہ کسی نماز کے ساتھ خاص نہیں۔ بلکہ ہر نماز میں جائز ہے لزیادۃ غفلۃ الناس ولتغیر احوالہم فی امر الصلوٰۃ وظہور التوانی فی الامور الدینیۃ **الجواب**:۔ متقدمین... جو فجر کے علاوہ دوسرے اوقات میں کراہت تثویب کیلئے دو حدیث لائے جواب یہ کہ فجر کے وقت جواز تثویب کی علت اس کا وقت غفلت ہونا ہے اب یہ غفلت تو بعد کے زمانہ میں ہر نماز کے وقت پائی جاتی ہے۔ اب اشتراک علت کی بنا پر حکم جواز بھی مشترک ہو کر ہر نماز میں تثویب شروع ہوگی۔ اور مشکوٰۃ میں جو ترمذی سے لا تثوبن فی شئی من الصلوات ہے اولاً تو حدیث ہی ضعیف ہے حیث قال الترمذی ان ابا اسرائیل الراوی لیس ہو بذاک القوی عند اہل الحدیث ثانیاً جواب یہ کہ جتنی احادیث میں تثویب کو منع کیا گیا وہ سب زمانہ متقدمین میں تھا کہ جب علت غفلت متحقق نہ تھی۔ اب چونکہ وہ علت متحقق ہے لہٰذا حکم بھی اس کے مطابق دیا جائیگا۔ پھر امام محمدؒ نے کہا کہ تمام لوگ جماعت کے معاملہ میں ایک برابر ہیں۔ لہٰذا قاضی وغیرہ کیلئے خصوصی طور پر تثویب نہ ہونی چاہیے۔ لیکن امام قاضی ابو یوسفؒ نے کہا کہ قاضی وغیرہ کیلئے خصوصی طور پر تثویب مشروع ہے لزیادۃ اشتغالہم بامور المسلمین کیلا تفوتہم الجماعۃ، کمافی بذل المجہود وفتح القدیر وعرف الشذی۔ وغیر ذلک۔

فی حدیث جابر لا تقوموا حتی ترونی:۔ بذل المجہود ج۱ ص۳۰۰ میں عینی شرح بخاری سے نقل کیا گیا کہ مالک وجمہور علماء

بحث الاختلاف فی کلمات الصلوٰۃ خیر من النوم ۱۲

بحث تحقیق التثویب فی الصلوٰۃ وذکر الاختلاف ۱۲

بحث الاختلاف فی وقت القیام الی الصلوٰۃ وفیہ التعارض ۱۲

کے نزدیک قیام الی الصلوٰۃ کی کوئی حد نہیں ہے۔ شوافع اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ فراغ من الاقامۃ کے بعد نماز کیلئے کھڑا ہووے۔ اور احمدؒ نے کہا کہ اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰۃ مرۃ قاموا، واذا قال ثانیاً افتتحوا الصلوٰۃ۔ امام اعظمؒ و محمدؒ نے کہا کہ جب مؤذن حیّ علی الصلوٰۃ کہے تو لوگ صف میں کھڑے ہوجاویں اور جب قد قامت الصلوٰۃ کہے تو امام تکبیر تحریمہ کہہ کر ہاتھ باندھے۔ کیونکہ جب حیّ علی الصلوٰۃ کہہ کر پکارا جاوے تو صف میں کھڑا ہو جانا ہی مناسب ہے اور جب قد قامت الصلوٰۃ کہہ کر قیام صلوٰۃ کی خبر دیوے تو اس کی تصدیق کرتے ہوئے نماز شروع کر دینی مناسب ہے اور اگر امام مسجد میں نہ ہو تو جمہور کے نزدیک امام کو دیکھنے تک مصلی کھڑے نہ ہوویں مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر بعد الفراغ من الاقامۃ نماز شروع کی جاوے تو لا بأس فیہ۔ اور مراقی الفلاح کے حاشیہ میں ہے کہ بعد الفراغ من الاقامۃ ای بدون فصل نماز شروع کرے۔ وبہ قالت الائمۃ الثلاثۃ ای ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ وہو اعدل المذاہب کما فی شرح المجمع وہو الاصح۔ قہستانی عن الخلاصۃ وہو الحق، کما فی النہر الفائق بشرح کنز الدقائق۔ اب اگرچہ امام اعظمؒ سے ایک روایت وہ بھی ہے جو ابھی گذری کہ ان الناس یقومون فی الصف اذا قال حیّ علی الصلوٰۃ، فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ یکبر الامام۔ لیکن ہمارے ائمہ ثلثہ کا اعدل و اصح قول وہ نہیں ہے بلکہ عامۃ العلماء کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ مؤذن جب اقامت شروع کرے تو تمام مصلی کھڑے ہو جاویں کما روی عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن شہاب الزہری ان الناس کانوا ساعۃ یقول المؤذن اللہ اکبر یقومون الی الصلوٰۃ اب امام زہری جو تابعی تھے وہ صحابہ سے قیام الی الصلوٰۃ عند شروع الاقامۃ نقل کیا۔ لیکن یہاں تعارض یہ ہے کہ لا تقوموا حتی ترونی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان الصلوٰۃ کانت تقام قبل خروج النبیؐ من بیتہ والا لامعنی للنہی، وہو معارض لحدیث جابرؓ ان بلالاً رضی کان لا یقیم حتی یخرج النبیؐ، رواہ مسلم یعنی حضورؐ کے نکلنے تک بلال رضؓ اقامت نہ کہتے۔ تطبیق یہ ہے کہ بلال رضؓ حضورؐ کے خروج کا انتظار کرتے پس اوّلاً دیکھتے ہی اقامت شروع کر دیتے حالانکہ اکثر لوگوں نے ابتک نہیں دیکھا جب وہ لوگ بھی دیکھ لیتے تو وہ کھڑے ہوتے۔ فلا یقوم النبیؐ فی مکانہ حتی تعتدل صفوفہم اب بغیر خروج النبیؐ کے اقامت نہ کہنا بھی ٹھیک ہے بلکہ اوّلاً دیکھتے ہی اقامت کہتا و قبل الخروج جو نماز کو قائم کرتے اس سے مراد قبل خروجہ الی مکانہ فی المسجد ہے۔ کما فی بذل المجہود ص ۳۰۸ ج ۱

فی حدیث زیاد من اذن فہو یقیم:۔ بذل ص ۲۹۵ ج ۱ میں ہے کہ شافعی و احمدؒ کے نزدیک مؤذن کو ناگواری ہو یا نہ ہو بہر حال غیر مؤذن کو اقامت کہنا مکروہ، لحدیث زیاد بن الحارث انہ قال من اذن فہو یقیم، رواہ الترمذی و ابو داؤد۔ شوکانیؒ نے کہا کہ اقامت غیر المؤذن کے جواز میں تو اختلاف نہیں اولویت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظمؒ و مالکؒ و اکثر اہل حجاز و اہل کوفہ و ابو ثورؒ کے نزدیک غیر مؤذن کی اقامت کہنا بلا کراہت جائز۔ کما فی روایۃ ابی داؤد انہ قال لعبد اللہ بن زیدؓ لقنہا بلالاً فاذن بلال ثم امر النبی عبد اللہ بن زید فاقام۔ وروی ان ابن ام مکتومؓ کان یؤذن و بلالؓ یقیم وربما اذن بلال واقام ابن ام مکتوم، بدائع الصنائع میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر مؤذن کو ناگوار گذرے تو اقامت غیر مؤذن مکروہ لانہا حق المؤذن لحدیث زیاد الذی مر۔ اور اگر ناگواری نہ ہو تو مکروہ نہیں کما فی البذل۔ **الجواب** چونکہ زیاد بن الحارثؓ جدید مسلمان تھے اس لئے غیر کی اقامت سے انکو ناگواری ہوتی ہوگی اسلئے حضورؐ نے منع کیا۔ کما فی البذل ص ۲۹۵ ج ۱

وفی حدیث عبد اللہ رضؓ انہا لرؤیا حق:۔ اس غیر نبیؐ کے خواب کو جو حق بتایا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمات کے قرائن سے معلوم کیا کہ یہ القاء شیطانی نہیں بلکہ القاء رحمانی ہے۔ یا بذریعہ وحی حق بتایا گیا ہو۔ کما قال الداؤدی روی انہ علیہ السلام اتاہ جبرئیلؑ بالاذان قبل ان یخبرہ عبد اللہ بن زید و عمر، الحدیث۔ یا حضورؐ نے شب معراج میں ساتوں آسمانوں کے اوپر یہ کلمات سنے تھے وہو اقوی من الوحی کما قالہ السہیلی۔ جب خواب کے کلمات کو اسکے موافق پایا تو فرمایا انہا لرؤیا حق، اب یہ اشکال بھی نہ ہوگا کہ غیر نبی کے خواب پر حکم شرعی کیسے مرتب کیا گیا کیونکہ حضورؐ نے جو معراج میں سنا اسی بنا پر مشروع ہے۔ پھر عبد اللہ بن زید کی اذان سے مشروعیت اذان میں ان کی عظمت شان کا اظہار ہے، اگر بنظر غائر دیکھا جاوے تو یہ حضورؐ ہی کی فیض صحبت کی برکت سے وہ عبد اللہ اس قابل ہوئے کہ ان کے خواب پر شرعی حکم مرتب ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ فللہ الحمد کما فی العینی واشعۃ اللمعات

۱۲

بحث قولہ انہا لرؤیا حق مع دفع الاشکال ۱۲ بحث عدم الاعادۃ للمؤذن فی غیر المکتوبۃ ۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بَابُ فَضْلِ الْاَذَانِ وَاِجَابَةِ الْمُؤَذِّنِ

فی حدیث معاذ المؤذنون اطول الناس اعناقا:۔ علمائے سلف وخلف کے معانی میں مختلف ہیں چنانچہ بعض نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ المؤذنون اکثر الناس تشوقا الی رحمۃ اللہ تعالیٰ یعنی رحمت خداوندی کیطرف زیادہ شوقین ہونگے کیونکہ جو کسی چیز کیطرف شوقین ہوکر جھانکتا ہے تو اسوقت وہ گردن لمبا کرتا ہے فمعناہ کثرۃ مایرونہ من الثواب۔ اور نضر بن شمیل نے کہا کہ جب بروز قیامت لوگوں کو پسینہ سے لگام لگایا جائیگا اسوقت مؤذن کی گردن لمبی ہوگی تاکہ وہ اس مصیبت و پسینہ سے بچ جائے چونکہ اہل عرب اپنے سرداروں کو طول عنق کے ساتھ متصف کرتے ہیں اسلئے مؤذنین کو اطول الناس اعناقا کہکر مراد یہ کہ انہم سادۃ ورؤساء۔ یا معناہ انہم اکثر اتباعا وقال ابن العربی معناہ اکثر الناس اعمالا کما یقال لفلان عنق من الخیر اذا قطعۃ وحصۃ منہ۔ طیبی نے کہا کہ طول اعناق سے طمانینۃ قلبی و اظہار کرامت کے طور پر انکی استقامت مراد ہے اور وہ لوگ جو اذان کیوقت مذاعناق کرتے تھے اسلئے سزاوار معارکے موقف ذلت میں کھڑے نہونگے۔ قاضی عیاض وغیرہ نے کہا کہ بعض نے اعناق بکسر الہمزہ بھی روایت کیا بمعنی الاسراع ای اسراعا الی الجنۃ یعنی باعتبار جلد چلنے کے جنت کیطرف۔ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ مجازات کے معاملہ میں عمل وجزاء کے درمیان مناسبت ہوتی ہے اگرچہ مناسبت بسا اوقات مخفی ہو چنانچہ مؤذن نے گردن لمبا کرکے اللہ تعالیٰ کے کلمہ کا بول بالا کیا اور دعوت الی الحق کو وسیع پیمانہ پر پھونچایا لہٰذا حق تعالیٰ بھی اس کے مرتبہ کو عظیم کرتا ہوا وسعت کے ساتھ اسپر رحمت فرمائیں گے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم والنووی والتعلیق الصبیح۔ وفی حدیث ابی ھریرۃ حتی یخطو بین المرء ونفسہ ای قلبہ۔ چنانچہ علامہ باجیؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ انسان جو اقبال علی الصلوٰۃ واخلاص فی الصلوٰۃ کا ارادہ کرتا ہے اس ارادہ اور انسان کے درمیان شیطان حائل ہوجاتا ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا کہ شیطان جو سماع الاذان والاقامۃ سے بھاگتا ہے نہ سماع القرآن والذکر سے اسکی حکمت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض نے کہا کہ حدیث میں جو وارد ہے کہ لایسمع مدی صوت المؤذن جن ولا انس الا شہدلہ رواہ البخاری۔ اور شیطان اس گواہی دینے سے بچنے کیلئے بھاگ جاتا ہے یہ شہادت کا معاملہ دوسرے اعمال میں نہیں ہے لہٰذا دوسرے اعمال سے بھاگنے کی ضرورت نہیں۔ اور ابن الجوزی نے کہا کہ اذان میں ایک خاص ہیبت ہے جو شیطان کیلئے ناگواری کی باعث ہے لانہ لایکاد یقع فی الاذان ریاء ولا غفلۃ عند التلفظ بہ بخلاف الصلوٰۃ۔ اور بعض نے کہا کہ افضل الاعمال یعنی صلوٰۃ کیلئے اطلاع اسی اذان سے ہوتی ہے جو اذان ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جسمیں زیادتی و نقص نہیں ہوسکتا لہٰذا اسمیں شیطان کی خباثت جاری کرنے کی گنجائش نہیں بخلاف صلوٰۃ کے کہ اسمیں اکثر لوگوں سے زیادتی و کمی واقع ہوتی ہے لہٰذا شیطان کا خبث وہاں جاری ہوسکتا ہے۔ اور شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ اذان میں چونکہ اعظم ارکان وام القربات پر برانگیختہ کرتے ہوئے انبیاء کرام کی نیابت کے ماتحت اعلاء کلمۃ اللہ کرتے ہوئے نفع کو متعدی بنایا جاتا ہے اس لئے شیطان کو اسپر دوسرے اعمال کی بہ نسبت زیادہ غضب ہے کما فی قولہ فقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف عابد۔ اسلئے اذان سے بھاگتا ہے کما فی فتح الملہم۔ اسی حدیث ابی ہریرۃ میں جو ہے کہ لہ ضراط۔ بعض نے اسکو ظاہر پر محمول کرکے کہا کہ حقیقۃً اسکو ضراط ہے کیونکہ شیطان جسمانی چیز ہے جو غذا بھی کھاتا ہے جیسا کہ گدھا کو بھی بوقت تیز رفتاری خلط ہوتا ہے ایسا ہی شیطان کو بھی ہوتا ہوگا یا یہاں شیطان اپنے کو اذان سننے سے غافل کرنے کو اس آواز سے تشبیہ دیا ہے کہ جو کان کو پُر کردیتا ہے اور سننے سے باز رکھتا ہے۔ یا شیطان کے استہزاء کرنا مراد ہے کما یقال فلان یطرا بای استہزء کما فی الاشعۃ ۳۲۵ وحاشیۃ المشکوٰۃ ۳۲۵ ۔۔۔ وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو من العاص فقولوا مثل مایقول:۔ عینی شرح بخاری ص۱۳۵ ج۲ میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ وجمہور

فقہاء کے نزدیک اذان کا جواب بالقول دینا مستحب ہے کما قال النووی تستحب اجابۃ المؤذن بالقول بدلیل حدیث مسلم وغیرہ انہ ﷺ سمع مؤذنا فلما کبر قال علی الفطرۃ فلما تشہد قال خرج من النار۔ اب حضور ﷺ نے جب مؤذن کے قول کیطرح نہیں کہا معلوم ہوا کہ اسی الفاظ کو دہرا کر جواب دینا واجب نہیں لیکن بدائع صنائع ۱۵۵/۱ و بذل ۲۹۱/۱ عینی ۶۳۵/۲ میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایسا ہی اہل ظاہر وابن وہب من اصحاب مالک کا قول یہ ہے کہ اجابۃ المؤذن واجبۃ علی السامعین بدلیل حدیث ابی سعید الخدری انہ ﷺ قال اذا سمعتم النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن رواہ البخاری وعن عبداللہ بن عمرو بن العاص انہ ﷺ قال اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل مایقول اس قسم کی احادیث میں جو صیغہ امر ہے اس سے بمراحۃ وجوب ثابت ہے الا ترٰی انہ یجب علیہم قطع القراءۃ وترک الکلام والسلام وردہ وترک کل عمل غیر الاجابۃ فہذا کلہ امارۃ الوجوب فالامر فی ہذا الباب یکون للوجوب کما فی العینی۔ وروی انہ ﷺ قال اربع من الجفاء (یعنی گنوارپن) من بال قائما ومن مسح جبہتہ قبل الفراغ من الصلوٰۃ ومن سمع الاذان ولم یجب ومن سمع ذکری ولم یصل علی کما فی البدائع لاثبات الوجوب۔ **الجواب** انہوں نے جو حدیث ذکر کیا اسمیں یہ نہیں ہے کہ لم یقل مثل ما قال المؤذن۔ او محتمل انہ وقع ذلک قبل الامر بالاجابۃ۔ یا بوقت اغارت جس رجل سے حضور ﷺ نے سنا تھا اس نے اللہ اکبر وغیرہ بقصد اذان نہیں کہا کما فی البذل۔ لیکن فتح الملہم ۳۰۲/۲ میں ہے کہ وجوب اجابۃ تمام حنفیہ کا مذہب نہیں بلکہ بعض حنفیہ کی رائے ہے جسکو علامہ عینی نے بھی ترجیح دیا در اصل حنفیہ کا مذہب یہی ہے کہ اجابۃ بالقول مستحب ہے نہ واجب چنانچہ حضور ﷺ جو اذان سنکر علی الفطرۃ وخرج من النار کا لفظ کہا ہے اس کے متعلق ابن عابدین نے کہا کہ فہذہ قرینۃ صارفۃ للامر فی الاحادیث عن الوجوب وبہ تأید ما صرح بہ جماعۃ من اصحابنا الحنفیۃ من عدم وجوب الاجابۃ باللسان بل انہا مستحبۃ اب حدیث طبرانی عن کعب انہ ﷺ قال اذا سمعت النداء فأجب داعی اللہ وفی روایۃ فاجب وعلیک السکینۃ رواہ ابن عساکر عن انس ؓ اس قسم کی روایات میں جو لفظ أجب ہے اس سے اجابۃ بالقول مراد نہیں بلکہ اجابۃ بالقدم ای چلکر جانا مراد ہے ایسا ہی من سمع الاذان ولم یجب میں بھی اجابۃ بالقدم مراد ہے جو واجب ہے کما فی فتح الملہم وہکذا فی العینی والبذل والبدائع

البحث الثانی:۔ عینی ۶۳۵/۲ میں ہے کہ شافعی وابراہیم نخعی واہل ظاہر کے نزدیک جو مالک واحمد کے بھی ایک قول ہے کہ مؤذن اذان کے اول سے آخیر تک جو الفاظ کہتا ہے مجیب بعینہ اسی الفاظ کو دہراوے کما فی حدیث ابی سعید الخدری انہ ﷺ قال اذا سمعتم النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن رواہ البخاری وفی مسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل مایقول لہذا اسی الفاظ کو دہرا کر جواب دینا چاہیئے۔ امام اعظم وصاحبین وسفیان ثوری کے نزدیک واحمد کے صحیح قول ومالک کے ایک قول کے مطابق یقول المجیب مثل مایقول المؤذن الا فی حیعلتین فانہ یقول فیہما لاحول ولاقوۃ الا باللہ کما فی حدیث مسلم عن عمر ؓ انہ ﷺ قال فی حدیث طویل ثم قال المؤذن حتی علی الصلوٰۃ فقال لاحول ولاقوۃ الا باللہ الحدیث وہکذا فی حدیث معاویہ رضہ وفی البخاری انہ لما قال حتی علی الصلوٰۃ قال لاحول ولاقوۃ الا باللہ وقال ہکذا سمعنا نبیکم ﷺ یقول۔ نیز قال الطیبی معنی الحیعلتین لم لبوجہک وسریرتک الی الہدیٰ عاجلا والفوز بالنعیم آجلا اب اس کے مناسب یہی ہے کہ کہا جاوے کہ یہ تو عظیم الشان چیز ہے لا استطیع مع ضعفی الا اذا وفقنی اللہ بحولہ وقوتہ نیز مؤذن جو صلوٰۃ وفلاح کیطرف بلاتا ہے اگر مجیب بھی وہ لفظ کہکر بلاوے تو یہ ایک قسم کا استہزاء ہے لہذا بعینہ وہ الفاظ نہ کہے بلکہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہنا چاہیئے

الجواب:۔ ان کی دونوں حدیثوں میں جو قولوا مثل مایقول ہے علامہ شامی نے

بحث الاختلاف فی اجابۃ المؤذن

بحث الاختلاف فی جواب الحیعلتین

جواب دیا اگرچہ اسمیں مبہم ہے لیکن مسلم کی روایت میں مفصلاً وارد ہوا کہ حیعلتین کے جواب میں حوقلتین کہے علامہ عثمانی نے کہا کہ اگرچہ لفظ مثل کے معنیٰ اصل مشابہت کے ہیں کما ذکرہ اللغویون لیکن اسمیں وسعت ہو کر بمعنی المناسب والملائم بھی آتا ہے فالمراد فی قولہ ع فقولوا مثل ما یقول المؤذن ای اجیبوا بالقول الذی یناسبہ و یلائمہ فالمناسب فی الحیعلتین ہو الحوقلتین الا یلزم الاستہزاء اور بعض حنفیہ کے کہا کہ حیّ علی الصلوٰۃ کے بدلے میں لاحول ولا قوۃ الا باللہ کہے اور حیّ علی الفلاح کے جواب میں ماشاء اللہ کہے کما نقلہ عبد الرزاق عن ابن جریج قال حدثت ان الناس کانوا ینصتون للمؤذن فلا یقول شیئاً الا قالوا مثلہ حتی اذا قال حیّ علی الصلوٰۃ قالوا لاحول ولا قوۃ الا باللہ واذا قال حیّ علی الفلاح قالوا ماشاء اللہ اور بذل المجہود میں ہے کہ قد رأینا من مشائخ السلوک من کان یجمع بین الحیعلتین والحوقلتین فی جواب الحیعلتین یعمل بالحدیثین ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم وبذل المجہود والبدائع متفرقاً۔

وفی حدیث عبد اللہ بن مغفل بین کل اذانین صلوٰۃ قال ابن الملک کرر تاکیداً للحث علی النوافل بین الاذان والاقامۃ وقال المظہر انما حرض النبی ع علی النوافل بین الاذانین لان الدعاء لا یرد بینہما لشرف الوقت احمد واسحٰق واصحاب الحدیث کے نزدیک صلوٰۃ المغرب کے قبل دو رکعت مستحب ہے حدیث ابن المغفل ع قال بین کل اذانین صلوٰۃ اسکے عموم میں مغرب بھی داخل ہے وزاد ابن حبان علی حدیث الصحیحین انہ ع صلّیہما ای صلی الرکعتین قبل المغرب لیکن امام اعظم رح و مالک وشافعی کے نزدیک قبل المغرب دو رکعت نہیں۔ کما روی عن ابن عمر قال ما رأیت احداً یصلیہما علی عہد النبی ص رواہ ابوداؤد واسنادہ صحیح وعن الخلفاء الاربعۃ وجماعۃ انہم کانوا لا یصلونہما حتی بنی عنہما ابراہیم النخعی فیما رواہ ابوحنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان انہ نہی عنہما وقال ان النبی ص وابابکر وعمر لم یکونوا یصلونہما وروی انہ ع قال بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء الا المغرب ولان مبنی المغرب علی التعجیل لما روی انہ ع قال لن تزال امتی بخیر ما لم یؤخروا المغرب الی اشتباک النجوم والفصل بالصلوٰۃ تاخیر کما فی البدائع ص ۱۵ ج ۱ **الجواب** چونکہ صراحۃً حضور ص و صدیق اکبر و عمر فاروق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم و دیگر صحابہ کرام سے نہ پڑھنا ثابت ہے لہٰذا دلیل اول میں جو بین کل اذانین صلوٰۃ ہے اس مبہم پر عمل کر کے قبل المغرب بھی دو رکعت کا ثبوت نہ ہوگا اور ابن حبان سے جو صلّیہما نقل کی گئی جواب یہ کہ وہ قبل المغرب دو رکعت نفل نہیں ہے بلکہ وہ نماز فائتہ کی قضا تھی کما روی الطبرانی عن جابر قال سألت النساء النبی ص ہل رأیتن النبی ص یصلی الرکعتین قبل المغرب فقلن لا غیر ام سلمۃ انہا قالت صلاہما عندی مرۃ فسألتہ ما ہذہ الصلوٰۃ فقال نسیت الرکعتین قبل العصر فصلیتہما الآن ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ص ۲۶۵ ج ۱ عن فتح الباری وفتح القدیر بعض مالکیہ نے کہا کہ وہ دونوں رکعتیں منسوخ ہو گئی ہیں ویؤید ذالک قول ابی بکر بن العربی حیث قال واختلف الصحابۃ فیہ فلم یفعلہ احد من الصحابۃ قال النخعی انہا بدعۃ کما فی العینی ص ۶۶۱ ج ۲۔

الفصل الثانی فی حدیث ابی ہریرۃ **الامام ضامن**:۔ ای متکفل لصلوٰۃ للمقتدین و محتملا عنہم القرأۃ والقیام اذا ادرکوا راکعین ویحفظ علیکم اعداد الرکعات ویتولی استقامۃ بینکم وبین ربکم عند الدعاء فالضمان ہہنا لیس بمعنی الغرامۃ بل یرجع الی الحفظ والرعایۃ۔ **والمؤذن ہو تمن** ای امین فی الاوقات یعتمد الناس علی اعوانہم فی الصلوٰۃ والقیام وسائر الوظائف الوقتیہ۔ علامہ اشرف نے کہا کہ بعض کے نزدیک اذان کا مرتبہ امامت سے افضل ہے تقولہ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وحال الامین افضل من حال الضمین۔ لیکن مشہور عند الجمہور یہ ہے کہ امامت کا مرتبہ زائد ہے کیونکہ امام حضور ص کے خلیفہ ہیں بخلاف مؤذن کہ وہ بلال کا خلیفہ ہے۔ نیز قولہ ع اللہم رشد الائمۃ واغفر للمؤذنین رواہ ابوداؤد واحمد چنانچہ ارشاد وہ دلالت موصلۃ الی المطلوب ہے جو یقیناً اعلیٰ مرتبہ ہے اور مؤذنین کے لئے جو مغفرت کی

بحث الاختلاف فی الرکعتین قبل المغرب۔

بحث الاختلاف فی افضلیۃ الامامۃ

دعا منقول ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گناہ اسپر سابق ہے لان الغفران مسبوق بالذنوب **الجواب**: مؤذن کو صرف وقت پر آمین بنایا نہ کہ اس کو ارکان صلوٰۃ کا ذمہ دار قرار دیا ہے کہ جو صلوٰۃ عماد الدین کے مرتبہ میں ہے لہٰذا مرتبۂ امامت افضل ہوگا بل الامام یتعہد للاستغارۃ بنیہم دیین رہتم فی الدعاء فایں احدہما من الآخر کما فی التعلیق الصبیح والعینی۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ یغفر لہ مدی صوتہ. قال التورپشتی مدی الشیٔ بمعنی غایتہ ای یغفر لہ مغفرۃ طویلۃ عریضۃ علی الطریق المبالغۃ یعنی جب اس نے آواز کو پہونچانے میں انتہائی درجہ کی طاقت و وسعت کو ختم کر دیا اس لئے اس کیلئے مغفرت بھی انتہائی درجہ کی ہوگی کما فسرہ ابو سلیمان الخطابی یا مراد یہ کہ اس مؤذن کے گناہ بصورت اجسام فرض کریں بعد اگر اس حیثیت سے ہو کہ اس اطراف و جوانب کو پُر کر دے جہاں تک اسکی آواز پہنچتی ہے تاہم وہ گناہ معاف کر دیا جاوے یا مراد یہ کہ جس اطراف تک اس کی آواز پہنچے اس اطراف میں رہ کر اس نے جس گناہ کا ارتکاب کیا اس گناہ کی مغفرت ہو جاویگی یا جہاں تک اس کی آواز پہنچے وہاں تک جو شخص ساکن یا مقیم ہو ان کا گناہ اس مؤذن کی شفاعت سے معاف ہو جاویگا۔ قیل لیغفر بمعنی یستغفر ای جو بھی اسکی آواز سنے وہ اس کیلئے مغفرت طلب کریگا۔ کما فی بذل المجہود، وتعلیق الصبیح عن شرح المصابیح

وفی حدیث عثمان بن ابی العاص۔ واتخذ مؤذنا لا یاخذ علی آذانہ اجرا۔ بذل المجہود ص۳۰۳ ج۱ میں ہے کہ قال مالک لا بأس باخذ الاجر علی الاذان وغیرہ وفی البدائع ص۱۵۲ ج۲ وعند الشافعی واحمد یحل لہ ان یاخذ علی ذالک اجرا کما قال ابن العربی الصحیح جواز اخذ الاجرۃ علی الاذان والصلوٰۃ والقضاء وتعلیم القرآن وجمیع الاعمال الدینیۃ کیونکہ خلیفۃ المسلمین ان تمام چیزوں پر اُجرت لیتا ہے لہٰذا اس کے نائب کیلئے بھی لینا جائز ہوگا۔ نیز قولہ ع مائرکت بعد نفقۃ نسائی ومؤونۃ عاملی۔ فہو صدقۃ مؤذن وغیرہ بھی عامل کیطرح ہیں جن کیلئے مؤنت جائز ہوگی واخرج عن ابی محذورہ انہ ع قال فالقی علی النبی ع الاذان فاذنت ثم اعطانی حین قفیت الثلاثین صرۃ فیہا شیٔ من فضۃ کما فی النسائی وغیرہ۔ یہاں بھی اذان پر اُجرت دینا ثابت ہوا۔ نیز استدل المجوزون بحدیث الرقیۃ بفاتحۃ الکتاب کہ سورۂ فاتحہ سے منتر کرنے پر جو اجرت لیگئی اسپر انکار وارد نہوا، لیکن بذل المجہود ص۳۰۳ ج۱ و بدائع ص۱۵۲ ج۲ میں ہے کہ امام اعظم رح اور ان کے اصحاب متقدمین کے نزدیک لا یحل اخذ الاجر علی الاذان والاقامۃ وتعلیم القرآن وغیر ذالک بدلیل ما روی عن عثمان بن ابی العاص انہ ع قال واتخذ مؤذنا لا یاخذ علی اذانہ اجرا رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد نیز اذان اقامۃ وامامت وتعلیم القرآن وتعلیم العلم پر اجرۃ لینا لوگوں کو ان امور دینیہ سے متنفر کر دینا ہے لان ثقل الاجر یمنعہم عن ذالک والی ہذا اشار فی قولہ تعالیٰ ام تسئلہم اجرا فہم من مغرم مثقلون۔ اب اُجرت لینے سے لوگ ان امور دینیہ سے اعراض کر بیٹھیں گے نیز قولہ تعالیٰ وما تسئلہم علیہ من اجر ای یا تسئلہم علی التبلیغ اجرا اب تبلیغ حضور ع خود کرے یا دوسرے سے حکم دیکر کرائیں کما فی قولہ تعالیٰ فلیبلغ الشاہد الغائب اب حضور ع جو بنفسہ تبلیغ کرتے تھے جب اسپر اُجرت لینا جائز نہیں تو جو شخص حضور ع کے حکم سے تبلیغ کرے اس کیلئے اخذ الاجرت جائز نہوگا لان ذلک تبلیغ من النبی ع معنا۔ اخرج ابن حبان عن یحیی قال سمعت رجلا قال لابن عمر انی لاحبک فی اللہ فقال لہ ابن عمر انی لابغضک فی اللہ فقال سبحان اللہ احبک فی اللہ وتبغضنی فی اللہ قال ابن عمر نعم انک تسئل علی اذانک اجرا۔ حکاہ الشوکانی فی النیل۔

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں کہا ہے کہ خلیفۃ المسلمین اذان امامۃ وغیرہ پر اُجرۃ لیتا ہے جواب یہ کہ خلیفہ امور مملکت کے انتظام وحفاظت کے عوض میں اُجرت لیتا ہے نہ ان امور پر اور دلیل ثانی میں جو مؤذن وغیرہ کو عامل پر قیاس کیا یہ قیاس بمقابلہ اس نص کے واقع ہوا ہے جو ابھی دلائل احناف میں گذرا ایسا ہی فتویٰ ابن عمر کے بالکل خلاف ہے کما فی البذل۔ " " " "

بحث فی ان الاجرۃ علی الاذان وسائر الامور الدینیۃ وفتوی ائمۃ الدین۔ بحث قولہ یغفر لہ مدی صوتہ

اور دلیل ثالث میں جو ابو محذورہ کا واقعہ لایا یعنی نے کہا کہ یہ چاندی کا تھیلا جو دیا گیا یہ ابتدائے اسلام میں ہے اور عثمان بن ابی العاص اس کے بعد مسلمان ہوئے لہذا حدیث عثمان بن ابی العاص سے وہ حدیث منسوخ ہے نیز اس واقعہ میں بہت سے احتمالات کی گنجائش ہے واقرب الاحتمالات ان اعطاہ الصرۃ من باب تالیف القلوب لحداثۃ عہدہ بالاسلام و وقائع الاحوال اذا تطرق فیہا الاحتمال سلبہا الاستدلال لما یبقی فیہا من الاجمال اور دلیل رابع میں جو رقیۃ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث لائے جواب یہ کہ اس سے تو طبابۃ پر اخذ اجرۃ کا ثبوت ہے جو بالاتفاق جائز ہے تعلیم وغیرہ پر اجرت لینا کہاں ہوا لہذا کلہ فی البذل۔ متقدمین کا مذہب تو یہی ہے کہ لا یحل اخذ الاجر علی الامور الدینیۃ جو یقیناً حق بجانب و قرآن و حدیث سے ثابت ہے لیکن حضرات متاخرین زمانہ کی حالت کے تغیر دیکھتے ہوئے بمجبوری فتوے دیتے ہیں کہ اجرت لینا جائز ہے کما قال فی الہدایۃ وبعض مشائخنا رح استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ فعلی الامتناع تضیع حفظ القرآن وعلیہ الفتوی اب دینی امور میں سستی و کاہلی آجانے کی بنا پر بقاعدہ اذا تعلی بلیتین فاختر ابونہما متاخرین نے جواز اخذ الاجرۃ کا فتوی صادر فرمایا اسی پر فتوی بھی ہے کما فی بذل المجہود وبدائع وتعلیق الصبیح والعینی صـ ۶۴۷ ج ۵۔

بَابٌ فی حدیث ابن عمر انّ بلالاً یؤذن بلیل

چونکہ اس باب کی احادیث گذشتہ باب کے احادیث کے مناسب ہیں اسلئے مستقل عنوان قائم نہیں کیا گیا۔ بذل المجہود صـ ۲۰۵ ج ۱ میں ہے کہ ظہر عصر مغرب وعشا کی اذان قبل الوقت جائز نہ ہونے پر ائمہ متفق ہیں اب اذان الفجر کے متعلق اختلاف ہے کما فی العینی صـ ۶۵ ج ۲ والبذل والبدائع کہ امام مالک شافعی احمد واسحق وابن المبارک واوزاعی وداؤد ظاہری وابن جریر کے نزدیک وہو قول ابو یوسف آخر کہ اذان فجر قبل دخول الوقت جائز ہے۔ کما فی حدیث ابن عمر انہ قال ع ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم الحدیث متفق علیہ وفی روایۃ لا یغرنکم اذان بلال عن السحور فانہ یؤذن بلیل کما فی البذل عن البدائع۔ جب حدیث سے ثابت ہوا کہ بلال رضؓ رات کو اذان دیتے تھے حالانکہ رات کو تو بعد العشاء کوئی جماعت نہیں لہذا وہ اذان یقیناً فجر کیلئے تھی جو قبل دخول الوقت دیگئی۔ عینی وبدائع وغیرہ میں ہے کہ امام اعظم ومحمد وسفیان ثوری کے نزدیک فجر کی اذان بھی قبل الوقت جائز نہیں اگر قبل الوقت دی گئی تو اعادہ لازم ہے اب حنیفہ کے نزدیک کسی وقت میں اذان قبل الوقت جائز نہیں

بدلیل حدیث شداد عن بلال رضؓ انہ ع قال لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومدّ یدیہ عرضاً رواہ ابو داؤد وقال ابو حنیفۃ ومالک واحمد ان ہذا الحدیث یقبل مطلقاً وہو قول المالکین والکوفیین۔ واستدل الطحاوی بحدیث ابن عمر عن حفصہ بنت عمر انہ ع اذا اذن المؤذن للفجر قام یصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لا یؤذن حتی اصبح اب طحاوی نے کہا کہ ابن عمر حفصہ سے یہ خبر دیتے ہیں کہ لا یؤذنون الا بعد طلوع الفجر تو معلوم ہوا کہ انکی عادت یہی تھی کہ انہم لا یعرفون اذانا قبل الفجر۔ وفی جواہر النقی قال ابن ابی شیبہ فی مصنفہ عن عائشۃ رضؓ قالت ما کانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر وہذا سند صحیح وفی التمہید روی زبید عن ابراہیم قال کانوا اذان المؤذن بلیل اتوہ فقالوا اتق اللہ واعد اذانک اب صحابہ سے اذان قبل وقت الفجر کو اعادہ کرنا ثابت ہوا۔ روی سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ عن انس رضؓ ان بلالاً اذن قبل الفجر فامرہ النبی ع فینادی ان العبد نام رواہ الدارقطنی اس میں ابو یوسف راوی اگرچہ متفرد ہے کما قیل لیکن ائمہ جرح وتعدیل نے ثقہ بتایا اب اس ثقہ نے جو متفرد ہو کر حدیث کو مرفوع کیا وہ مقبول ہے لان الرفع من الثقۃ زیادۃ مقبولۃ کما فی العینی تعجب ہے کہ اذان قبل الوقت جائز کیسے ہوگی حالانکہ حضور ع بلال رضؓ کو اسطرح متنبہ کرتے ہیں کہ عن ابی ذر انہ ع قال۔ انک تؤذن

بحث الاختلاف فی الاذان قبل الوقت مع ادلتہ وما علیہ۔

بحث الاختلاف فی الاذان وسائر الامور الدینیۃ وفتوی المتاخرین فی ہذا الباب ۱۲

اذا کان الفجر ساطعا (ای الفجر الکاذب) ولیس ذلک الصبح وانما الصبح بکذا معترضا رواہ الطحاوی وسیجئ وجہ اذان بلال فی اللیل۔ عن ابن عمر ان بلالا اذن قبل طلوع الفجر فامرہ النبی ﷺ ان یرجع فینادی الا ان العبد قد نام رواہ ابو داؤد یعنی اذان قبل الوقت دینے پر حضور ﷺ نے اعلان کا حکم دیدیا کہ مجھے سہو ہو گیا کما فی العنایۃ انہ اذن فی حال النوم والغفلۃ وکان یسکی ویلوف حول المدینۃ ویقول لم لیت بلالا لم تلدہ امہ۔ وانما قال ذلک لکثرۃ مواظبۃ النبی ﷺ ایاہ کما فی العنایۃ ص ۱۷۱ کما فی روایۃ عبد العزیز بن رواد انہ ﷺ قد غضب علیہ کما فی فتح القدیر ص ۱۷۱ عن نافع ان مؤذنا لعمر رضی اللہ عنہ یقال لہ مسروح وفی روایۃ یقال لہ مسعود انہ اذن قبل الصبح فامرہ عمر ان ینادی ان العبد قد نام رواہ ابو داؤد۔ وقال محمد بن الحسن اخبرنا سعید بن ابی عروبہ عن قتادۃ عن الحسن البصری ان منادی النبی ﷺ لم یکن یؤذن لصلوۃ الصبح حتی یطلع الفجر ونحن بلال مؤذن النبی ﷺ انہ کان لا یؤذن لصلوۃ الفجر حتی یری الفجر کذا فی التعلیق عن کتاب الحج للامام محمد بن الحسن رح

عن ابی ہریرۃ انہ ﷺ قال الامام ضامن والمؤذن مؤتمن رواہ ابو داؤد والترمذی واحمد۔ جب حضور ﷺ نے مؤذن کو امانت دار بتایا۔ اب قبل الوقت اذان دینے میں خیانت ہوگی ولہذا لم یجز فی سائر الصلوات نیز اذان دخول وقت پر اطلاع دینے کیلئے مشروع ہے کما یعلم من واقعۃ بدء الاذان اور قبل دخول الوقت اذان دیکر دخول وقت کی اطلاع دینی کذب وسراسر جھوٹ ہے۔ نیز اذان کی غرض جو اعلام واعلان ہے قبل الوقت اذان دینے میں بجائے اعلام کے تجہیل ہو جائے گی نیز اس اذان قبل الوقت میں بہت مفاسد کثیرہ وضرر بھی ہے کیونکہ یہ نوم کا وقت ہے خاصکر ان لوگوں کیلئے جو اول رات میں تہجد پڑھ چکے ہیں فربما یلتبس الامر علیہم وذلک مکروہ۔ وروی ان الحسن البصری کان اذا سمع من یؤذن قبل طلوع الفجر قال لوادرکہم عمر رضی اللہ عنہ لادبہم کما فی البدائع ص ۱۵۵ ج ۱۔

الجواب۔ انہوں نے جو دلیل اول و دلیل ثانی میں یہ ذکر کیا کہ ان بلالا یؤذن بلیل۔ جواب یہ کہ بلال کی اذان جورات میں ہوئی ہے اگر وہ صلوۃ الفجر کے لئے ہوتی تو دعوی خصم ثابت ہوتا کہ قبل الوقت اذان دیگئی لیکن بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اذان بلال صلوۃ الفجر کیلئے نہ تھی بلکہ عن ابن مسعود انہ ﷺ قال لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن بلیل لینبہ نائمکم رواہ البخاری فقال العینی ان ہذا الاذان کان لرجوع القائم وایقاظ النائم وبہ قال ابو حنیفہ وقال لابد من اذان آخر کما فعل ابن ام مکتوم انتہی۔ کما روی انہ ﷺ قال ان بلالا ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم فثبت بذلک ان ما کان من اذان بلال قبل طلوع الفجر لم یکن لصلوۃ کما فی العینی ص ۶۵۱ ج ۱ نیز اذان بلال پر کبھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ہمیشہ بعد الوقت اذان دی جاتی تھی کما فی روایۃ ان ابن ام مکتوم کان رجلا اعمی لا ینادی حتی یقال اصبحت اصبحت اگر قبل الوقت اذان کافی ہوتی تو کسی نہ کسی وقت اسپر اکتفا کرتے ۳۔ امام محمد ابن الحسن رح نے جواب دیا کہ بلال جو رات کو اذان دیتے تھے یہ رمضان کی سحری کھانے کیلئے ہے لیکن لوگ صلوۃ فجر کیلئے ابن ام مکتوم کی اذان پر اکتفا کرتے لانہ قد جاء حدیث آخر یدل علی ان بلالا انما یؤذن باللیل لسحور الناس فی شہر رمضان خاصۃ کما فی روایۃ ابن مسعود انہ ﷺ قال لا یمنعن احدکم سحورہ اذان بلال الحدیث کما قال یحیی بن سعید القطان ان ذلک کان فی رمضان ۴ امام طحاوی نے جواب دیا کہ دراصل بلال اس گمان سے اذان دیتے تھے کہ شاید فجر طلوع ہو گئی ہے کیونکہ ان کی بینائی میں کچھ فتور وقصور تھا کما فی روایۃ انس رضی اللہ عنہ انہ ﷺ قال لا یغرنکم اذان بلال فان فی بصرہ شیئا اب جب بلال رضی اللہ عنہ نے طلوع فجر کے گمان سے اذان دی تو قبل از وقت اذان دینے کا جواز ثابت نہ ہوا نیز ۵ بعض روایت میں ہے کہ بلال وابن ام مکتوم کی اذان کے درمیان کوئی زیادہ فاصلہ نہ ہوتا تھا بلکہ اذان دیکر چھت سے اترتے اور ابن ام مکتوم اٹھتے اب دونوں اذان بعد طلوع فجر ہوئی لہذا قبل الوقت اذان کا ثبوت ہی نہ ہوا لیکن اس آخری

آخری جواب پر اشکال یہ کہ اگر اذانِ بلال بھی بعد طلوع الفجر ہو تو احادیث میں یہ کیسے وارد ہے کہ لا یمنعنّ احدًا منکم سحورہ اذان بلال اس اشکال کا جواب یہ کہ دیگر احکام کیطرح روزہ میں بھی اولاً وسعت تھی کہ بعد الفجر بھی کھانے پینے کی اجازت تھی جو بعد میں منسوخ ہوگئی۔ کما فی العینی والبدائع وبذل المجہود وتعلیق الصبیح وفتح القدیر والعنایۃ متفرقاً

الاشکال:۔ احناف نے جو دلیل سابع میں ابن عمر سے حدیث ذکر کی اور اسی مضمون کی حدیث دلیل خامس میں بھی ہے اسپر امام ترمذی نے اشکال کیا کہ وہ حدیث یعنی انّ بلالاً اذن قبل الفجر فامرہ النبی ﷺ ان یرجع فینادی الا ان العبد نام۔ ترمذی نے کہا یہ حدیث اس حدیث سے مروی ہے کہ انّ بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا الحدیث:۔ اور ان دونوں متعارض حدیثوں میں اول حدیث غیر محفوظ ہے۔ والصحیح ہو حدیث الذی فیہ ان بلالاً ینادی بلیل علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ ترمذی کے اشکال ہی غیر محفوظ وغیر صحیح ہیں کیونکہ دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ حدیث اول کہ جسمیں الا ان العبد نام ہے اسمیں جو اذان کا ذکر ہے وہ اذان لصلوٰۃ الفجر تھی چونکہ سہواً قبل الوقت ہوگئی اس لئے امرہ النبی ﷺ بان یعود وینادی الا ان العبد قد نام۔ کما یؤیدہ حدیث انس رض فی الدلیل الخامس فراجعہ اور حدیث ثانی کہ جسمیں ان بلالاً ینادی بلیل ہے وہ ایقاظ نائم اور ارجاع قائم کیلئے ہے نہ نماز کیلئے کما مر اب جبکہ دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں صرف ظاہراً تعارض کی بنا پر ایک کو صحیح دوسری کو غیر صحیح کہنا بھی باطل کما فی العینی ص۶۵۱ ج۴

اشکال ثانی یہ کہ اس باب کی اول حدیث میں تو یہ ہے کہ انّ بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم اس سے تو معلوم ہوا کہ بلال رض ہی رات کو اذان دیتے تھے لیکن صحیح ابن خزیمہ وابن المنذر وابن الحبان میں متعدد طرق سے من حدیث انیسہ مرفوعاً ہے کہ ان ابن ام مکتوم ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن بلال اس سے معلوم ہوا کہ ابن ام مکتوم ہی رات کو اذان دیتے جو صریح تعارض ہے۔ **اسکا جواب** ابن عبد البر وجماعۃ من الائمۃ جواب یہ دیا کہ صحیح ابن خزیمہ وابن المنذر وابن حبان میں جو انّ ابن ام مکتوم ینادی بلیل ہے یہ دراصل مقلوب ہے یعنی کسی راوی نے بالکل قلب کر دیا درحقیقت صحیح وہی ہے جو حدیث الباب میں انّ بلالاً ینادی بلیل ہے۔

اور ابن خزیمہ وصیفی نے کہا کہ دراصل بلال وابن ام مکتوم کی اذان باری باری تھی کہ کبھی دن بلال رض رات کو اذان دیتے ابن ام مکتوم بعد طلوع الفجر دیتے اور کبھی دن ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے اور بلال بعد طلوع الفجر دیتے حضور ﷺ کا قول ان بلالاً ینادی بلیل اسوقت کے متعلق تھا کہ جب بلال کی باری رات کو اذان دینے کی تھی اور ان ابن ام مکتوم ینادی بلیل اسوقت فرمایا کہ جب ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اب کوئی تعارض نہ رہے گا کما اختارہ العینی ہذا کلہ فی العینی وتعلیق الصبیح

وفی حدیث ابی ھریرۃ فلم یستیقظ رسول اللہ ﷺ ولا بلال ولا احد من اصحابہ الخ

اشکال یہ کہ حدیث میں ہے کہ انہ ﷺ قال ان عینی تنامان ولا ینام قلبی فکیف ذہل النبی ﷺ ونام عن الصلوٰۃ فی لیلۃ التعریس

جواب یہ کہ دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قلب صرف امور باطنیہ کا ادراک کرتا ہے نہ امور حسیہ کا اب طلوع شمس وغیرہ جو حسیات میں سے ہیں اس کو قلب نہیں ادراک کر سکتا آنکھ ادراک کر سکتی ہے اور آنکھ تو نائم ہے اس لئے نماز قضا ہوگئی۔ اور خطابی نے کہا کہ بعض نے جواب دیا کہ حدیث تنام عینی والقلب یقظان صرف حدث کے معاملہ کے متعلق ہے کہ نائم سے جو حدث ہو جاتا ہے اسکو خبر نہیں ہوتی لیکن

بحث اشکال الترمذی مع الجواب ۔ بحث التعارض بین حدیث الباب وحدیث ابی جزیمۃ ۔ الاصح فقصۃ تعلیل التعریس مع ذکر الاختلاف فی تعیینہ وتوجیہ کل قول

لیکن حضورؐ ایسا نہیں کیونکہ حضورؐ کا قلب بیدار رہے اس لئے حدث کا شعور ہوتا تھا اب چونکہ والقلب یقظان کی حدیث صرف حدث کے متعلق ہوئی لہذا طلوع شمس وغیرہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ۔ پھر اشکال یہ کہ زرقانی نے کہا کہ اس حدیث میں تو ہے کہ حضورؐ ہی اولاً بیدار ہوئے اور حدیث عمران فی الصحیحین ہے کہ ان اول من استیقظ ہوا ابوبکر ثم فلان ثم فلان ثم عمرؓ الرابع فکبر حتی استیقظ النبیؐ ایسا ہی اس حدیث میں تو ہے کہ بلال ہی بیدار رہکر فجر کا انتظار کیا لیکن طبرانی کی روایت میں ہے کہ ذو مخبر نے انتظار کیا ہے ہکذا فی صحیح ابن حبان عن ابی مسعود اس قسم کے تعارض کے جواب میں حافظ ابن حجر نے کہا کہ دراصل واقعہ ہی متعدد ہیں و رجحہ عیاض ان النوم عن صلوٰۃ الصبح وقع مرتین وقال السیوطی رح لایمنع الا تعدد القصۃ کما فی فتح الملہم اور فتح الملہم ص ۲۳۹ ج ۲ میں علامہ عینی سے نقل کیا کہ شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ فائتہ کیلئے اذان نہ دے کیونکہ اذان دیکر فائتہ کو ادا کرنے میں اپنے تکاسل و غفلت کو ظاہر کرتا ہے کہ جس سے لوگوں کی جرأت بڑھ جاویگی کما فی حاشیۃ الکنز لاعزاز العلماء حضرت الاستاذ مولانا اعزاز علی صاحب رح شیخ الادب والفقہ بدار العلوم الدیوبند لیکن امام اعظم و ابو ثور و ابن المنذر کے نزدیک و شافعی کے قول قدیم میں بلکہ وہو الصحیح فی مذہب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح المہذب ہکذا فی حاشیۃ الکنز کہ فائتہ کیلئے بھی اذان واقامت ہے ۔

کما فی حدیث عمران بن حصین ثم امر مؤذنا فاذن فصلی اربع رکعتین قبل صلوٰۃ الفجر ثم اقام فصلی الفجر ۔ وفی حدیث الصحیحین فی قصۃ صلیلۃ التعریس ثم اذن بلالٌ بالصلوٰۃ فصلی النبیؐ رکعتین ثم صلی صلوٰۃ الغداۃ نیز اذان واقامت نماز کی سنت ہے نہ وقت کی اب اگرچہ وقت فوت ہو جائے تاہم نماز کو قضا کرتے وقت اس سنت کو بجا لانا چاہئے کما فی فتح الملہم والتعلیق وحاشیۃ الکنز ۔

الجواب اتنی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس غیر معتبر کما فی الاصول اگر متعدد نماز فوت ہو تو مالک و شافعی واحمد و ابو ثور کے نزدیک اول نماز کیلئے اذان دیوے شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اول نماز کیلئے اذان واقامۃ ہو یقتصر فی البواقی علی الاقامۃ قال النووی فی شرح المہذب یقیم لکل واحدۃ بلا خلاف ولا یؤذن غیر الاولی المنتہی اور احناف کے نزدیک اول نماز کیلئے اذان واقامۃ ہو باقی نمازوں میں اختیار ہے کہ ان شاء اذن واقام لکل صلوٰۃ من الفوائت وان شاء اقتصر علی الاقامۃ کما روی الترمذی عن ابن مسعود انہ فاتتہ یوم الخندق اربع صلوات فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلی الظہر ثم اقام فصلی العصر ثم اقام فصلی المغرب ثم اقام فصلی العشاء اگر یہ کہا جائے کہ احناف نے اختیار کہاں سے دیا حدیث ترمذی میں تو اختیار کا کوئی ذکر نہیں ۔

جواب یہ کہ جا رفی روایۃ قضاہن النبیؐ باذان واقامۃ وفی روایۃ باذان واقامۃ للاولی واقامۃ لکل واحدۃ من البواقی اسی اختلاف فی الروایات کی بنا پر احناف نے اختیار دیا ہے ۔ اب احناف صرف احادیث پر ہی نہیں بلکہ ایک حدیث کے جو مختلف طرق ہیں ان تمام طرق پر بھی عامل ہیں جزاہم اللہ خیر الجزاء کما فی فتح الملہم ص ۲۳۹ ج ۲ ۔

اقم الصلوٰۃ لذکری

یہاں جو فلیصلہا اذا ذکرہا کا حکم آیۃ اقم الصلوٰۃ لذکری سے استنباط کیا گیا اسمیں اشکال یہ کہ لذکری کے معنی یا لذکری فیہا یا لاکونک علیہا ہے علی اختلاف القولین فی تاویلہا بہرصورت حضورؐ کا یہ حکم کہ فلیصلہا اذا ذکرہا اس سے ماخوذ نہیں ہوتا **جواب** یہ کہ دراصل یہاں راوی سے کچھ تغیر ہو گیا ہے اصل میں للذکری بلام التعریف والف القصر کما فی سنن ابی داؤد وفی مسلم زیادۃ وکان ابن شہاب یقرأہا للذکری اب حضورؐ کا استدلال اس للذکری کی قرأۃ سے ہے

بحث اختلاف فی الاذان والاقامۃ للفائتۃ وحکم الفوائت

بحث استدلال قولہ فلیصلہا اذا ذکرہا من قولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لذکری ۱۲

فان معنا باللتذکر ای بوقت تذکر نماز قائم کرا ب استدلال صحیح ہوگا ۔ قال عیاض وذلک ہوالمناسب لسیاق الحدیث والتغییر صدر من الرواۃ کذافی شرح المؤطا ۔ بعض نے کہا کہ اقم الصلوٰۃ لذکری کے معنی اذا ذکرتہا ہے یعنی بوجہ یاد دہانی کرانے میرے تجھکو اس نماز کے متعلق جس کا حاصل یہ ہے کہ جب تم یاد کرو اس نماز کو نخعی نے کہا کہ لذکری میں لام ظرفیہ ہے ای اذا ذکرتنی مراد اذا ذکرت امری بعد ما نسیت ۔ بعض نے کہا کہ لفظ ذکری ہی سے ذکر امری مراد ہے بعض نے کہا کہ لذکری ای اذا ذکرت الصلوٰۃ کیونکہ جب نماز کو یاد کرے گا تو یہی دراصل اللہ تعالیٰ کی یاد ہے فان الصلوٰۃ عبادۃ اللہ فمتی ذکر الصلوٰۃ ذکر المعبود فالمراد من قولہ لذکری لذکر الصلوٰۃ وہکذا قال التورپشتی وکان معنی الآیۃ اقم الصلوٰۃ لذکر الصلوٰۃ لانہ اذا ذکرہا ذکر اللہ ، یا مضاف محذوف مانا جائے ای لذکر صلوتی ۔ یا یہ کہا جاوے کہ اصل میں اقم الصلوٰۃ لذکر الصلوٰۃ تھا لیکن صلوٰۃ کی جگہ میں ضمیر خداوندی کو صلوٰۃ کی شرافت کی بنا پر لایا گیا ۔ حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رح نے کہا کہ دراصل یہاں مسئلہ کا ماخذ جو کتاب اللہ ہے اس پر تنبیہ کی گئی کیونکہ اقم الصلوٰۃ لذکری سے معلوم ہوا کہ ان اقامۃ الصلوٰۃ انما ہی لذکر الرب تبارک وتعالیٰ اور جب اللہ کے ذکر سے نسیان و ذہول ہوگا ہو اس کو سورۂ کہف میں خطاب کیا گیا کہ واذکر ربک اذا نسیت یعنی نسیان کے بعد جب یاد ہو تو ذکر کرو فانہ مادام ناسیا لایؤمر بالذکر فامر بالتدارک عند التذکر اب اقم الصلوٰۃ لذکری مع ضم آیۃ الکہف تفید مضمون قولہ ع فلیصلہا اذا ذکرہا فی حق الناسی وقس علیہ النائم کما فی فتح الملہم ص ۲۴۰ وسیجئ بحث الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ فی باب اوقات المنہیۃ انشاء اللہ تعالیٰ ان وصلنا الیہ فانہ ہوالطریق للتنظیم ۔ ۱۲

وفی حدیث ابی ہریرۃ فما فاتوہا تسعون ۔ ای مسرعین فی المشی وان خفتم فوت الصلوٰۃ کذا قالہ بعض علمائنا والنہی انما ہو عن الاسراع المفضی الی تشتت البال وعدم استقامۃ الحال ووجہ النہی انہ منافٍ للوقار والسکینۃ کما قال تعالیٰ ۔ وعباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ہونا ۔ وایضا ترک السعی یستلزم کثرۃ الخطی وہو امر مندوب مطلوب کما فی حدیث مسلم عن جابر ان بکل خطوۃ درجۃ کما فی العینی ص ۶۷۵ پھر یہ سعی کبھی چلنے کی حالت میں ہوتی ہے کقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ اور کبھی دوڑنے کی حالت میں ہوتی ہے کقولہ تعالیٰ وجاء من اقصی المدینۃ رجل یسعی اور کبھی عمل کی صورت میں ہوتی ہے کقولہ تعالیٰ وان لیس للانسان الا ما سعی ۔

علامہ طیبی نے کہا ۔ کہ یہ اشکال ہوگا کہ یہاں جو لاتا تو ہا تسعون ہے یہ تو فاسعوا الی ذکر اللہ کے خلاف ہے کیونکہ جواب دیا جائے گا کہ یہ آیت فاسعوا سے قصد کرنا مراد ہے کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ وذروا البیع ای اشتغلوا بامر المعاد واترکوا امر المعاش اب حکم فاسعوا وحکم لاتاتوہا تسعون میں تعارض نہ ہوگا کما قال الحسن البصری انہ لیس السعی منحصرا علی الاقدام لکنہ علی النیات والقلوب ۔

یا جواب یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا میں مطلقا جانا مراد ہے کما یقال سعیت الی کذا ای ذہبت الیہ اب آیت میں جانے کا حکم ہے اور حدیث میں دوڑنے سے منع ہے فلا تعارض ۔ نیز سعی بمعنی العمل بھی آتی ہے جس کا حکم دیا گیا ۔ اب بھی تعارض نہ رہیگا ۔ نیز شیخ اکبر کا قول ہے کہ جن نصوص میں مسارعۃ وسعی کا حکم ہے اس سے دخول الوقت کے قبل تیاری کرنا مراد ہے اور جن نصوص میں مسارعت وسعی سے نہی وارد ہے وہ عمل کیطرف جاتے وقت سکینۃ ووقار سے جانا مراد ہے ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم والبذل والتعلیق متفرقا ۔ پھر اگر تکبیر اولیٰ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو عند البعض انہ یسرع فان عمر رضؓ سمع الاقامۃ فی البقیع فاسرع الی المسجد اور جن نصوص میں اسراع سے ممانعت ہے وہاں اسراع شدید پر نہی وارد ہوئی ورنہ فی الجملہ اسراع تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے کما ورد فی حدیث ابی رافع

بحث رفع التعارض بین قولہ تعالیٰ تسعون وقولہ تعالیٰ فاسعوا وحکمۃ النہی ۱۲

بحث الاسراع مع الوقار وھو المختار

کان النبی ﷺ اذا صلی العصر ذہب الی بنی عبد الاشہل فیتحدث عندہم فینحر لہم المغرب قال ابو رافع فبینا النبی ﷺ یسرع الی المغرب مررنا بالبقیع رواہ النسائی اور بعض نے مشی علی الوقار کو افضل بتایا بحدیث ابی ہریرۃ انہ ﷺ قال وانتم تمشون وعلیکم السکینۃ رواہ مسلم لیکن ظاہر وراجح یہی ہے کہ چونکہ نصوص میں دونوں قسم کا حکم ہے کہ لاتاتوہا تسعون پھر آیت میں ہے کہ وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم وہی العبادۃ ہہنا فمن سارع الی العبادۃ فقد سارع الی المغفرۃ ایسے ہی دوسری آیت میں ہے کہ اولئک یسارعون فی الخیرات اب دونوں قسم کے نصوص پر عمل کرکے دونوں فضیلت کو پانے کیلئے اسراع مع السکینہ کیا جاوے لان السکینۃ التانی فی الحرکات واجتناب العبث ونحو ذلک الوقار فی الہیئۃ وغض البصر وخفض الصوت والاقبال علی طریقہ من غیر التفات قالہ الطیبی . والاظہر ان المراد بالسکینۃ سکون القلب وحضورہ وخشوعہ والوقار سکون القالب ای الجسم من الہیئات الغیر المناسبۃ للسالک ہذا کلہ فی بذل المجہود والعینی

فَمَا اَدْرَکْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَکُمْ فَاَتِمُّوْا فتح الملہم ص۸۳ ج۲ عینی شرح البخاری ص۶۷۳ ج۲ سے نقل کیا کہ مسبوق کو جو امام کے ساتھ دو ایک رکعت نماز ملی ہے اس کے متعلق چار اقوال ہیں قول اوّل یہ کہ مسبوق کو جو رکعت امام کے ساتھ ملی ہے وہ اس مسبوق کی اوّل صلوٰۃ ہے وانہ یکون بانیا علیہ فی الافعال والاقوال یہی شافعی واسحاق واوزاعی کا مذہب ہے وہو مروی عن علی وسعید بن المسیب والحسن وعطاء ومکحول اور مالک واحمد کا بھی ایک قول ہے ۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ وانہ ﷺ قال وما فاتکم فاتموا کیونکہ لفظ اتمام اس شئی کے بقیہ حصہ پر اطلاق ہوتا ہے کہ جس شئی کا کچھ حصہ گذر گیا ہو اب جبکہ اتمام بقیہ پر اطلاق ہوا تو امام اپنی نماز ختم کرنے کے بعد مسبوق جو ادا کریگا وہ بقیہ حصہ ہوا اوّل حصہ وہ ہے کہ جو امام کے ساتھ پایا ہے ۔ وروی البیہقی عن علی وابن عمر انہما قالا ما ادرکت فہو اوّل صلوتک قول ثانی یہ کہ مسبوق کو جو رکعت امام کے ساتھ ملی ہے وہ باعتبار افعال کے اوّل صلوٰۃ ہے لہذا اسپر بنا کریگا اور باعتبار اقوال کے وہ آخر صلوٰۃ ہے فیقضیہا ۔ وہو قول مالک رح وقال ابن بطال عن مالک ان ما ادرک فہو اوّل صلوتہ الا انہ یقضی مثل الذی فاتہ من القراۃ بام القرآن وسورۃ وقال سحنون دلیلہ ما رواہ البیہقی من حدیث قتادہ ان علی بن ابی طالب قال ما ادرکت مع الامام فہو اوّل صلوتک واقض ما سبقک بہ من القرآن ، قول ثالث یہ کہ ما ادرک مع الامام فہو اوّل صلوتہ الا انہ یقرء فیہا بالحمد وسورۃ مع الامام واذا قام للقضاء قضی بالحمد وحدہا الا انہ آخر صلوتہ وہو قول المزنی واہل الظاہر ، قول رابع یہ کہ ما ادرک المسبوق مع الامام فہو آخر صلوتہ اور وہ اقوال وافعال کے اعتبار سے بقیہ کی قضا کرنے والا ہوگا وہو مذہب الامام الاعظم رح وسفیان الثوری ومجاہد وابن سیرین وقال ابن بطال وہو مروی عن ابن مسعود وابن عمر وابراہیم النخعی والشعبی وابی قلابہ وہو قول اشہب وابن الماجشون واختارہ ابن حبیب بدلیل قولہ ﷺ وما فاتکم فاقضوا رواہ ابن ابی شیبہ بسند صحیح عن ابی ذر ورواہ ابن حزم بسند مثلہ عن ابی ہریرۃ وروی البیہقی بسند لا باس بہ عن معاذ بن جبل وہذا اللفظ مروی مع تعدد الطرق عند ابی نعیم وما فاتکم فاقضوا فی روایۃ فاقض ما سبقک وفی روایۃ لابی داود فاقضوا ما سبقکم وعند احمد وما فاتکم فاقضوا وفی المحلی وما فاتہ فلیقض کما نقلہ العینی ، حضرت شیخ الاسلام صاحب نے فتح الملہم ص۱۸۳ میں ایک قول خامس بھی ذکر کیا کہ یقضی اوّل صلوتہ فی حق قراۃ واخر بانی حق تشہد ۔ یعنی امام کے فارغ عن الصلوٰۃ ہونیکے بعد مسبوق جو نماز پڑھے گا وہ باعتبار قراۃ کے اوّل صلوٰۃ کی قضاء ہے اور باعتبار تشہد کے آخر صلوٰۃ کی قضاء ہے ۔ قال ابن عابدین ہذا قول محمد رح کما فی المبسوط للسرخسی وعلیہ اقتصر فی الخلاصۃ وشرح الطحاوی والاسبیجابی والفتح والدرر والبحر وغیرہا ۔ وظاہر کلام المشائخ ہو الاعتماد علی قول محمد رح کذا فی رد المحتار لہذا امام محمد رح کے قول پر فتوی ہے جو قول خامس میں گذرا ہذا کلہ فی فتح الملہم والبذل ۔

البحث فی ان المسبوق مع الامام ہل ہو اوّل صلوتہ او اخرہا علی خمسۃ اقوال

الجواب: ۔ انہوں نے جو وما فاتکم فاتموا کا جملہ ذکر کیا اس کا جواب یہ کہ چونکہ صلوٰۃ المقتدی صلوٰۃ الامام سے مربوط ہے اس لئے امام کے ساتھ مسبوق کی جو نماز فوت ہو گئی اس کے اعتبار سے مسبوق کی نماز ناقص ہے اب اس ناقص کو جو بصورت قضا پورا کریگا وہی اتمام ہے فمن قضا ما فاتہ فقد اتم۔ اب فاتموا سے بھی وہی ما فات کی قضا کرنی ہے جس قضا کے متعلق احناف نے حدیث پیش کی تھی اب جبکہ روایت فاقضوا ہی اصل ٹھہری لہٰذا اس کے مقابلہ میں کسی صحابی کا قول حجت نہ ہوگا اس لئے دلیل ثانی میں جو علیؓ و ابن عمرؓ کا قول لایا گیا ایسے ہی قول ثانی والوں نے جو علیؓ کا قول ذکر کیا اس کا جواب بھی ہو گیا۔ کما فی فتح الملہم والعینی وغیرہ۔

البحث الثانی: ۔ عینی ص ۶۷۵ ج ۲ میں ہے کہ ابوہریرۃ وابن خزیمہ کے نزدیک وہو مذہب من ذہب الی وجوب القرأۃ خلف الامام کہ جس نے امام کو بحالت رکوع پایا اس کو اس رکعت کا مدرک نہیں کہا جاویگا لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال ما فاتکم فاتموا وقد فاتہ القیام والقرأۃ فی ہذہ الرکعۃ۔ لہٰذا قیام و قرأۃ جو فوت ہوئی اس کو اتمام کرنا لابدی ہے اس لئے مدرک رکعت نہ ہوگا۔ لیکن احناف وجمہور ائمہ کے نزدیک من ادرک الرکوع یکون مدرکا تلک الرکعۃ۔ لحدیث ابی بکرہ حیث رکع دون الصف انہ علیہ السلام قال زادک اللہ حرصا ولا تعد۔ لیکن حضورؐ نے اس رکعت کو اعادہ کرنے کا حکم نہیں دیا معلوم ہوا کہ فقط ادراک رکوع سے مدرک رکعت ہوتا ہے۔ وفی روایۃ معاویہ ابن ابی سفیان انہ علیہ السلام قال لاتبادروننی برکوع ولا بسجود فانہ مہما اسبقکم بہ اذا رکعت تدرکونی بہ اذا رفعت وانی قد بدنت رواہ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی جب امام کے ساتھ بحالت رکوع امام کے رکوع سے سر اٹھانے کے قبل جا کر لاحق ہو گیا تو مدرک رکعت کہا جائے گا وقد شرع المقتدی بحال رفع الامام رأسہ من الرکوع لایکون مدرکا لتلک الرکعۃ ولو رکع المقتدی قبل الامام فلحقہ الامام بجوز عندنا خلافا لزفر بلکہ صراحۃً اس مضمون کی حدیث بھی ہے کہ من ادرک الرکوع فقد ادرک الرکعۃ"

الجواب: ۔ ان کی حدیث اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن ان کے مذہب پر صریح الدلالۃ نہیں بلکہ قیاس کر کے نکالا گیا لہٰذا صحیح وصریح الدلالۃ حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ کما فی العینی۔

تتمۃ البحث: ۔ فی الخروج من المسجد بعد الاذان۔ صاحب الہدایۃ نے کہا کہ خروج من المسجد بعد الاذان مکروہ ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ کراہۃ اس صورت سے مقید ہے کہ اس نے نماز نہ پڑھی ہو اور وہ دوسری جماعت کیلئے منتظم بھی نہ ہو اور اگر اپنے قبیلہ کی مسجد میں نماز نہیں پڑھی فلہ ان یخرج الیہ والافضل ان لایخرج۔ اب اس کراہیۃ خروج بعد الاذان کی دلیل۔ روی ابن ماجہ عن مولیٰ عثمان بن عفان رضہ انہ علیہ السلام قال من ادرک الاذان فی المسجد ثم خرج لم یخرج لحاجۃ وہو لایرید الرجوع فہو منافق۔ واخرج ابوداؤد عن سعید بن المسیب مرسلا انہ علیہ السلام قال لایخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجتہ حاجۃ وہو یرید الرجوع۔ واخرج جماعۃ المحدثین الا البخاری عن ابی الشعثاء قال کنا مع ابی ہریرۃ رضہ فی المسجد قال فخرج رجل حین اذن المؤذن للعصر فقال ابوہریرۃ اما ہذا فقد عصی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کما فی ابی داؤد وغیرہ، اس کو بعض نے اگرچہ موقوف بتایا لیکن ابن عبدالبر نے کہا کہ اس قسم کی احادیث سب مسند ومتصل ہیں۔ قال الحافظ قول الصحابی من السنۃ کذا فاکثر المحدثین علی ان ذلک مرفوع ونقل عبدالبر فیہ الاتفاق۔ وزاد احمد ثم قال امرنا النبیؐ اذا کنتم فی المسجد فنودی بالصلوٰۃ فلایخرج احدکم حتی یصلی۔ اور اگر ایک مرتبہ نماز پڑھنے کے بعد

بحث الاختلاف فی ادراک الرکعۃ بادراک الرکوع۔

بحث الخروج من المسجد بعد الاذان۔

مسجد میں جاکر ظہر یا عشار کی اذان سنی ہو فلا باس بان یخرج لانہ اجاب داعی اللہ مرۃً۔ ہاں اگر ظہر و عشار کی اقامت شروع ہو تو نہ نکلے لانہ یتہم بمخالفۃ الجماعۃ عیانًا اور اگر عصر یا مغرب یا فجر کی نماز ہو تو اقامت شروع ہونے کے بعد بھی نکل جاوے کیونکہ ان تینوں کے بعد نفل مکروہ ہے کما ورد فی حدیث صحیح اخرجہ الدارقطنی عن ابن عمر رضہ انہ علیہ السلام قال اذا صلیت فی بیتک ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلہا الا الفجر والمغرب وفی معناہما العصر قالہ الشیخ الدہلوی ہذا کلہ فی البذل ج۱ ص۳۰۶ وفتح القدیر ص۳۳۸ ج۱۔ اس خروج من المسجد بعد الاذان کے متعلق امام ترمذی نے ترمذی شریف میں لکھا کہ وعلی ہذا العمل من اصحاب النبیؐ۔ ومن بعد ان لا یخرج احدٌ من المسجد بعد الاذان الا من عذر ان یکون علی غیر وضوء او امر لابد منہ وعن ابراہیم النخعی انہ قال یخرج مالم یاخذ المؤذن فی الاقامۃ قال صاحب بذل المجہود لعلہ محمول علی ما اذا کان لہ حاجۃ کما یدل علیہ روایۃ سعید بن المسیب۔ اب اہل علم کا متفق ہونا بھی ترمذی سے معلوم ہو گیا ہے۔ کما فی الترمذی والبذل ۱۲

بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلٰوۃِ

فحدیث ابن عباس رضہ ولم یصل حتی خرج منہ۔ تعلیق الصبیح ص۳۰۶ ج۲ میں طیبی سے نقل کیا۔ کہ حضرات ائمہ کرام کے نزدیک کعبہ کے اندر نفل نماز پڑھنا جائز ہے کما فی حدیث ابن عمر انہ علیہ السلام دخل الکعبۃ ہو واسامہ بن زید وعثمان بن طلحہ وبلال فاغلقہا علیہ ومکث فیہا فسألت بلالاً حین خرج ماذا صنع النبیؐ فقال جعل عمودًا عن یسارہ وعمودین عن یمینہ وثلاثۃ اعمدۃ وراءہ وکان البیت یومئذ علی ستۃ اعمدۃ ثم صلی متفق علیہ۔ اب نماز فرض کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ مالک واحمد کے نزدیک کما فی التعلیق وغیرہ نماز فرض کعبہ کے اندر جائز نہیں۔ لقولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم شطرہ۔ جب کعبہ کیطرف متوجہ ہو کر اس کو سامنے لیتا ہوا پڑھنے کا حکم ہے لہٰذا اندر جاکر پڑھنے سے قبلہ کے بعض حصہ کو پیٹھ دینا ہوگا۔ نیز کعبہ کے اندر نماز پڑھنے میں چونکہ بعض قبلہ کا استقبال ہوا لہٰذا نماز اس حیثیت سے صحیح ہے لیکن چونکہ دوسرے بعض کا استدبار ہوا اس جہۃ سے فاسد۔ لکن الترجیح یکون لجانب الفساد احتیاطًا فی امر العبادۃ۔ اب ان دونوں دلیل سے کعبہ کے اندر نفل بھی جائز نہ ہونا چاہئے لیکن نفل کے متعلق مراحۃً نص وارد ہونے کی بنا پر خلاف قیاس جائز سمجھا گیا۔ نیز نوافل کے مبنی ہی مسامحہ پر ہے فانہا تجوز قاعدًا مع القدرۃ علی القیام۔ والفرض لیس کذالک فافترقا۔ لیکن امام اعظم وشافعی بلکہ جمہور کے نزدیک کعبہ کے اندر نفل کیطرح فرض بھی جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان طہرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود۔ مطلق صلوٰۃ کے لئے کعبہ کو پاک کرنیکا حکم دیا اب ہر قسم کی نماز جائز ہوگی فرض ہو یا نفل۔ نیز کعبہ کے اندر فرض پڑھتے وقت صلوٰۃ کے جملہ شرائط استقبال قبلہ وغیرہ متحقق ہوتے اس لئے کہ استقبال قبلہ میں استیعاب شرط نہیں جیسا کہ خارج از کعبہ نماز پڑھنے میں بھی استیعاب کعبہ شرط نہیں ہے اب تحقق شرائط کے باوجود فرض جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں فولوا وجوہکم کی آیت ذکر کی وہ حکم اطرافی کیلئے ہے نیز کعبہ کے اندر فرض پڑھنے میں بھی تو کعبہ ہی کیطرف منہ کرنا ہوتا ہے ولا حرج فی استدبار البعض۔ لان الاستیعاب لیس بشرط اور دلیل ثانی کا جواب یہ کہ الاستدبار انما یوجب الفساد اذا لم یستقبل بعض الکعبۃ لانتفاء المامور بہ وہو استقبال شطر من الکعبۃ واما اذا استقبل شطرًا منہا فلا یوجب الفساد لانہ اتی بما امر بہ کما فی تعلیق الصبیح وفتح القدیر والنہایۃ ج۱ ص۳۳۹

بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی داخل الکعبۃ۔

اور صاحب ہدایہ نے جو کہا ہے کہ الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ فرضہا و نفلہا کما فی فتح القدیر والنہایۃ فراجعہ ان شئت التفصیل

وَقَالَ هٰذِهِ الْقِبْلَةُ :۔ وقال التورپشتی المراد منہ اشارۃ الی الجہۃ التی فیہا الباب۔ خطابی نے کہا کہ اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ ان القبلۃ قد استقرت علی ہذا البیت لا ینسخ بعد الیوم فصلوا الی الکعبۃ ابدا فہی قبلتکم۔ بعض نے کہا کہ اس عبارت سے حضور نے سنت کی تعلیم دی ہے یعنی اگرچہ کعبہ کی تمام جہات میں نماز جائز ہے لیکن وجہ الکعبۃ کی جانب استقبال قبلہ کر کے امام کا کھڑا ہونا مسنون ہے۔ عبارت مذکورہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قبلہ صرف ہمیں جانب ست و توجہ بجانب دیگر روا نیست کما ہو ظاہر و نہ بمعنی آنکہ توجہ بکعبۃ از خارج آں معتبر ست و درون کعبہ نماز درست نیست کما مر اختلافہ۔ ہکذا فی التعلیق واشعۃ اللمعات۔

وفی حدیث ابن عمر رض ثم صلی :۔ یہاں حدیث بلال رض سے تو ثابت ہوا کہ انہ علیہ السلام صلی فی الکعبۃ۔ اور حدیث ابن عباس جو اسامہ سے بھی مروی ہے اسمیں ہے کہ انہ علیہ السلام دعا فی نواحیہ کلہا ولم یصل حتی خرج منہ الحدیث۔ ان دونوں حدیثوں کے درمیان بعض نے یہ تطبیق دی کہ انہ علیہ السلام دخل مرتین فمرۃ صلی و مرۃ دعا ولم یصل۔ اب دونوں حدیث کے دو محمل ہوئے فلا تعارض۔ وفیہ بعد لان الجمہور علی ان دخولہ ﷺ الکعبۃ بعد الہجرۃ لم یکن الا مرۃ واحدۃ۔ یا یہ کہا جاوے کہ چونکہ حدیث بلال مثبت ہے لہذا اسی کو راجح قرار دیا جائیگا کما فی الاصول واخذ بروایۃ بلال جمیع اہل الحدیث کما قالہ النووی رح یا یہ کہا جاوے کہ در اصل نماز پڑھی تھی لیکن اسامہ نے جو انکار کیا اسکی وجہ یہ ہے کہ حضور کعبہ کے اندر جا کر جب اول دعا میں مشغول ہوئے۔ اسامہ رض بھی حضور کو بحالت دعا دیکھ کر ایک جانب میں جا کر مشغول بدعا ہو گئے پھر حضور نے جو نماز پڑھی اس کو بلال رض جو قریب تھے انھوں نے دیکھا ہے اسامہ رض نے نہیں دیکھا بعدہ عنہ علیہ السلام واغلاق الباب واختصار الصلوٰۃ۔ نیز در خبر آمدہ است کہ آں حضرت ص اسامہ را بیرون فرستادہ بود تا آبے بیارد کہ جس سے دیواروں کی تصاویر کو دھو ڈالیں۔ اب حضور کو نماز پڑھنا ممکن ہے کہ اسوقت میں ہو کہ جب اسامہ باہر گئے تھے پس مختار اثبات نماز گزاردن باشد نہ نفی آں۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال صلوٰۃ فی مسجدی ہذا :۔ امام نووی رح نے کہا کہ یہ فضیلت اس خاص مسجد کیلئے ہے کہ جو حضور ص کے زمانہ میں بنائی گئی تھی نہ اس حصہ کیلئے کہ جو خلفائے راشدین اور ان کے بعد کے زمانہ میں بنایا گیا ہو لقولہ ﷺ مسجدی ہذا۔ تغلیبا لاسم الاشارۃ۔ لیکن احناف و دیگر ائمہ کے نزدیک یہ خصوصی فضیلت اس مسجد کیلئے خاص نہیں کہ جسکو حضور نے بنائی ہے بلکہ بعد میں جو بڑھایا گیا وہ بھی اس فضیلت میں شامل ہے کما فی روایۃ انہ علیہ السلام قال لو مد مسجدی الی صنعاء لکان مسجدی۔ نیز مسجد حرام وغیرہ میں بھی تو اس قسم کی تعمیم کا لحاظ ہے حیث قال النووی رح بخلاف المسجد الحرام فانہ لا یختص بما کان لظاہر المسجد دون باقیہ لان الکل یعمہ اسم المسجد الحرام فہکذا حال مسجد النبوی ص **الجواب** :۔ نووی رح نے جو مسجدی ہذا کا حمل لائے جواب یہ کہ اس سے غیر مسجد نبوی سے احتراز کرنا مراد ہے اس حصہ پر حد بندی کر دینا مراد نہیں در اصل منشاء نزاع یہ ہے کہ اگر کسی جگہ پر اسم اور اشارہ جمع ہوئے تو اسمیں اختلاف ہے کہ اسم غالب ہوگا اشارہ پر یا اشارہ غالب ہوگا اسم پر۔ چنانچہ یہاں کبھی مسجدی اسم اور ہذا اشارہ دونوں جمع ہو گئے اب نووی کی رائے یہ ہے کہ اشارہ غالب ہوگا لہذا وہی مسجد مراد ہے جو بزمانہ نبوت بنائی گئی۔ کیونکہ اشارہ تو اس حصہ کیطرف ہوا نہ اس حصہ کیطرف کہ جسکو بعد میں بنائے ہیں۔ لیکن مذہب احناف میں یہ ہے کہ مسجدی کا اسم لفظ ہذا کے اشارہ پر غالب ہوگا۔

بحث قولہ علیہ السلام ہذہ القبلۃ۔ البحث فی دفع التعارض بین الحدیث المثبت للصلوٰۃ۔ بحث الاختلاف فی مسجد النبوی۔

ص خلافا لمن قال فی ہدایہ فرضہا و نفلہا و کہ خلاف کہنا سہو من الکاتب سہے فان نفی الجواز لا الصلوٰۃ فی الکعبۃ فرضہا و نفلہا۔

کما ہو بظاہر من قولہم ھکذا فی تعلیق الصبیح عن عمدۃ القاری لشرح البخاری ۔ پھر یہاں تو الف صلوٰۃ ہے لیکن بعض روایت میں خمسین الف صلوٰۃ ہے حقیقۃً دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ عدد قلیل عدد کثیر میں چونکہ شامل ہے اس لئے ایک دوسرے کے منافی نہیں ۔ یا اختلاف فی الاخلاص کی بناء پر مختلف عدد کہا گیا ۔ یا چونکہ آنے میں اختلاف ہے کہ قرب سے آدمی یا بعید سے اس لئے کہا گیا ۔ یا اوّلاً تو الف صلوٰۃ کا حکم تھا پھر بعد میں زیادہ کیا گیا ہو ، یا خمسین الف صلوٰۃ بطور ثواب انعامی کے ہے اصلی ثواب الف صلوٰۃ ہے ۔ کما فی الشروح ۔

اِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ :۔ مالکؒ کے نزدیک مدینہ شریف کی مسجد نبوی تمام مسجد حتیٰ کہ مسجد الحرام سے بھی افضل ہے کیونکہ حضورؐ نے مدینہ میں زیادتی برکت کیلئے دعا کی نیز مکہ شریف اگرچہ بدوِ اسلام کی جگہ ہے لیکن مدینہ اسلام کی ترقی کی جگہ ہے اس لئے افضل ہے ۔ نیز مکہ ابراہیم خلیل اللہ کی نماز کی جگہ ہے ۔ اور مدینہ محمد رسول اللہ کی نماز کی جگہ ہے ۔ نیز مسجد الحرام تو ابراہیم کی بنا رہے مسجد نبوی حضورؐ کی بنا رہے لہٰذا افضل ہے ۔ نیز حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال صلوٰۃ فی مسجدی ھذا خیر من الف صلوٰۃ فیما سواہ الا المسجد الحرام ۔ جس کے معنی مالکیہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نماز در مسجد من فاضل تر ست از نماز در مسجد حرام بکمتر از ہزار ۔ یعنی مسجد نبوی کی نماز دوسری مساجد کی نماز کے اعتبار سے تو الف صلوٰۃ کے برابر افضل ہے لیکن مسجد حرام کی نماز اس قدر افضل نہیں بلکہ اس سے کم درجہ کی ہے لیکن مسجد نبوی کی نماز بہر حال افضل ہونا ثابت ہوا ۔ جمہور ائمہ کے نزدیک مسجد الحرام ہی تمام مساجد بلکہ مسجد نبوی سے بھی افضل ہے ۔ بقولہ تعالیٰ :۔

اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ مُبٰرَکًا وَّھُدًی لِّلْعٰلَمِیْنَ ۝ فِیْہِ اٰیٰتٌ بَیِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰھِیْمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا ۗ وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ (الآیۃ) اس آیۃ میں متعدد طریقہ سے افضلیت مسجد الحرام پر دلیل ہے ۔ اوّلاً تو یہ ہے کہ اس کے واضع اللہ ہے کما مر دلیل علیہ قرأۃ المعروف ایسا ہی اس کو مبارک بھی کہا گیا ای کثیر الخیر والنفع نیز اس کو اہل جہاں کیلئے ہدایت قرار دی گئی لانہ قبلتہم ومتعبدہم ۔ نیز فیہ آیات بینات بعضہا تکوینیۃ وبعضہا تشریعیۃ ۔ نیز من دخلہ کان آمنا ۔ نیز زیارۃ فرض حیث قال تعالیٰ وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ۔ نیز حدیث ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال صلوٰۃ فی مسجدی ھذا خیر من الف صلوٰۃ فیما سواہ الا المسجد الحرام متفق علیہ ۔ جس کے ظاہر و متبادر معنی یہ ہے کہ مسجد نبوی کی نماز دوسری مساجد کی نماز سے ایک ہزار درجہ بہتر ہے لیکن مسجد الحرام کی نماز مسجد نبوی کی نماز سے بدرجہا بہتر ہے ۔ تا آنکہ آمدہ است ۔ کہ یک نماز در مسجد حرام برابر صد ہزار نماز ست در غیر وے ۔

الجواب :۔ مالکؒ نے جو اوّل چار دلائل پیش فرمایا اس سے مدینہ کی فضیلت جزئی و عارضی ثابت ہوتی ہے والکلام فی الفضائل الذاتیۃ ۔ اور دلیل خامس میں جو حدیث ابوہریرۃ رضؓ صلوٰۃ فی مسجدی ھذا کو لاکر اس کے معنی جو بیان کیا ہے اوّلاً وہ تو بالکل خلاف ظاہر ہے ۔ وبعد از تسلیم گفتہ شود کہ افضلیت منحصر در مضاعفت ثواب نیست گو مضاعفت ثواب نماز در مسجد الحرام بیشتر از مسجد نبوی باشد ولیکن انواع کرامات وبرکات وفتوح وفیوض ومنافع کہ مخصوص مدینہ مطہرہ است در فضیلت آن کافیست کما فی البیضاوی واشعۃ اللمعات وغیر ذلک متفرقًا ۔

وَفی حدیث ابی سعید الخدریؓ لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ اِلَّا اِلٰی ثَلٰثَۃِ مَسَاجِدَ :۔ تعلیق الصبیح وغیرہ میں ہے کہ ان ھذا کنایۃ عن النہی عن المسافرۃ الی غیرھا من المساجد ای لا ینبغی ولا یستقیم ان یقصد الزیارۃ بالرحلۃ

بحث دفع التعارض بین الف صلوٰۃ وخمسین الف صلوٰۃ

بحث الاختلاف فی فضیلۃ المسجد الحرام

البحث فی معنی قولہ علیہ السلام لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد

الاعذہ البقاع الشریفۃ لاختصاص ہذہ البقاع بالمزایا والفضائل لان احدا بانیی بیت اللہ وقبلتہم۔ رفع قواعدہا ابراہیم خلیل اللہ واسمعیل ذبیح اللہ۔ والثانیۃ قبلۃ الامم السابقۃ عمرہا سلیمان ع والثالثۃ اسستہ علی التقوی عمرہا خیر البریۃ۔ فکان المسافرۃ الیہا وفادۃ الی بانیہا وقال السبکی لیس فی الارض بقعۃ لہا فضل لذاتہا حتی تشد الرحال الیہا غیر البلاد الثلاثۃ والمراد بالفضل ما اعتبرہ الشرع ورتب علیہ حکما شرعیا۔ واما غیرہا من البلاد فلا تشد الرحال الیہا لذاتہا بل لزیارۃ او علم او جہاد ونحو ذلک من المندوبات او المباحات۔ وقال الشاہ ولی اللہ قدس سرہ کان اہل الجاہلیۃ یقتصدون مواضع معظمۃ بزعمہم یزورونہا ویترکون بہا وفیہ من التحریف والفساد مالا یخفی فسد النبی الفساد لان لا یلتحق غیر الشعائر وللا یصیر ذریعۃ لعبادۃ غیر اللہ کذا فی حجۃ اللہ البالغہ۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی رح سے منقول ہے کہ مقصود از حدیث لا تشد الرحال ایں ست کہ از حیثیت تقرب وتعبد بزوات آں مواضع قصد نمایند وسفر کنند والا اگر حاجتے اقتد مثل تحصیل علم وتجارت وادائے بعض حقوق کہ سفر بایں قصد جائز ہے۔ پھر شیخ دہلوی رح اس کے بعد فرماتے ہیں کہ مقصود بیان اہتمام شان ایں سہ بقعہ وسفر کردن بجانب آنہاست کہ متبرک ترین مقامات ست یعنی اگر سفر کنند بایں سہ مسجد کنند وبغیر آں گرانی مشقت سفر نباید کشید زانکہ سفر بجز ایں سہ موضع درست نباشد۔ کما فی اشعۃ اللمعات۔ اس مسئلہ کے متعلق جو مفتی اعظم مولانا فیض اللہ صاحب مدظلہ کا رسالہ ہے اس میں لکھتے ہیں کہ مراد ازیں حدیث اینست کہ بجز مساجد ثلثہ ہیچ جا را متبرک ومعظم دانستہ وسفر آں جا را قربت وعبادت تصور کردہ باہتمام آں جا سفر نہ کنند کہ ایں چنیں سفر کردن درست نیست۔ چنانچہ از عبارات شاہ ولی اللہ و شاہ عبد العزیز وغیرہما محققین مستفاد می شود بلکہ ایں چنیں سفر در بعض مواقع مفضی بہ شرک وکفر می گردد۔ وایں چنیں سفر از عادات جاہلیۃ ست بنابریں رسول اکرم صلعم ازاں ممانعت فرمودہ اما سفر تحصیل علوم دینیہ وزیارت ابوین وغیرہا دریں نہی ہرگز داخل نیست زیرا کہ تعظیم وتکریم وتبرک دانستن ہیچ جا وہیچ موضع دراں ہرگز مدنظر ومقصود نیست۔ ونیز سفر علم وزیارت ابوین وامثالہما ہرگز مفضی بمفاسد ومنکرات نیست ونیز آں از عادات مختصۂ بجاہلیۃ نبود بالجملہ میان ہر دو سفر فرق ست یکے را بر دیگرے قیاس نباید کرد۔ اب بفضلہ تعالیٰ اکابر امت کے اقوال سے حدیث کا مطلب مع مالہا وما علیہا بخوبی واضح ہو گیا فتفکر وتشکر، ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح والاشعۃ وغیرہا

البحث الثانی:۔

ابن عابدین وغیرہ نے نقل کیا کہ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک کسی مقابر کی زیارت ایسے ہی حضور کی قبر کی زیارۃ کیلئے بھی سفر کرنا منع ہے چنانچہ مجمع البحار میں ہے کہ شیخ ابو محمد الجوینی نے بھی قبور صالحین ومواضع متبرکہ کی زیارت کیلئے سفر کو حرام بتایا۔ واشار الی اختیارہ القاضی حسین وبہ قال عیاض وطائفۃ بدلیل حدیث ابی سعید الخدری انہ علیہ السلام قال لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد متفق علیہ۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ لا تشد الرحال الی موضع الا الی ثلثۃ مساجد۔ جب کسی موضع ومکان کی طرف سفر کرنا سوائے مساجد ثلثہ کے منع ہوا تو کسی قبر کی زیارت ایسا ہی روضۂ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کرنا منع ہوگا۔ وروی اصحاب السنن انکار ابی بصرۃ الغفاری علی ابی ہریرۃ خروجہ الی الطور وقال لہ لو ادرکتک قبل ان تخرج ما خرجت ووافقہ ابو ہریرۃ کذا فی مجمع البحار ص۱۵۸ ج۱ اس سے بھی ثابت ہوا کہ مساجد ثلثہ کے علاوہ کسی مواضع متبرکہ کیطرف سفر کرنا منع ہے۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہ وسلف صالحین وصحابہ وتابعین کے

بحث الاختلاف فی السفر لزیارۃ قبر النبی صلعم وقبور الاولیاء والمحققین فیہ ۱۲

نزدیک حضورؐ کے قبر کی زیارت کیلئے سفر کرنا اعلیٰ قربات میں سے ہے کما فی روایۃ انہ علیہ السلام قال من زارنی بعد موتی فکانما زارنی فی حیوتی۔ وعن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال من حج فزار قبری بعد موتی کان کمن زارنی فی حیوتی۔ ایسا ہی زیارۃ القبور بھی تحت المنع نہیں کما قال الغزالی بل زیارۃ قبور العلماء والصلحاء۔ مامورٌ بہا لقولہ علیہ السلام کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروہا نعم لو کان فی موضع لا مسجد فیہ فلہ ان یشد الرحال الی الموضع فیہ مسجد وینتقل الیہ بالکلیۃ ان شاء فکما الا زیارۃ العلماء فی حیوتہم من المقاصد کذا بعد مماتہم ہکذا فی احیاء العلوم ؛

الجواب:۔ غزالیؒ نے کہا جواب دیا کہ ان حدیث لا تشد الرحال انما ورد فی المساجد ولیس فی معناہا المشاہد لان المساجد بعد المساجد الثلثۃ متساویۃ ولا بلد الا وفیہ مسجد فلا معنی للرحلۃ الی مسجد آخر۔ واما المشاہد والمقابر فلا تتساوی بل برکۃ زیارتہا علی قدر درجات صاحب المقابر عند اللہ تعالیٰ۔ یعنی صاحب قبر کے جتنے مرتبہ ہیں اسکی زیارۃ سے اتنے نفع ہوگا اس لئے مقابر میں مساواۃ نہیں مساجد میں ہے فافترقا۔ اور عراقیؒ نے جواب دیا کہ اس حدیث کا بہترین محمل یہ ہے کہ اس سے مراد فقط مساجد کے حکم بتانا ہے۔ وانہ لا تشد الرحال الی مسجد الا الی ثلثۃ مساجد۔ واما قصد غیر المساجد کالسفر فی طلب العلم وزیارۃ الصالحین والاخوان والتجارۃ ونحو ذلک فلیس داخلا فیہ وقد ورد المراد المذکور مصرحا فی روایۃ احمد بلفظ لا ینبغی للمطی ان یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی ہذا۔ اب صرف مساجد ہی کا حکم ہوا۔ دوسرے قسم کے سفر کو اس حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ ہکذا فی قوۃ المغتذی وعمدۃ القاری۔ ایسا ہی حافظ حدیث علامہ ابن حجر نے کہا کہ یہاں حدیث مذکورہ میں جو مستثنیٰ منہ محذوف ہے اس کے متعلق بعض محققین نے کہا کہ لفظ عام مستثنیٰ منہ محذوف ہوگا ای لا تشد الرحال الی موضع ومکان فی ای امر کان الا الی ثلثۃ مساجد۔ یا خاص مستثنیٰ منہ محذوف ہوگا ای لا تشد الرحال الی مسجد الا الی ثلثۃ مساجد۔ اول یعنی عام مستثنیٰ منہ محذوف نہیں مان سکتے کما ہو قول ابن تیمیہ وغیرہ۔ ورنہ صلہ رحمی وطلب علم وتجارت وغیرہ کیلئے سفر کرنا بھی حرام ہوجاوے گا حالانکہ وہ بالاتفاق حلال بلکہ اس میں ثواب ہے لہذا خاص مستثنیٰ منہ محذوف مانا جاوے گا اور اولیٰ یہ ہے کہ اس حدیث سے جو مناسب ہو وہی مقدر مانا جاوے ای لا تشد الرحال الی مسجد للصلوٰۃ فیہ الا الی الثلثۃ۔ کما ہو مصرح فی روایۃ المذکور عن مسند احمد فبطل بذلک قول من منع شد الرحال الی زیارۃ القبر الشریف وغیرہ من قبور الصالحین۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح وعرف الشذی واشعۃ اللمعات ملتقطا۔ باقی اگرچہ قبور اولیا کی زیارت کیلئے سفر فی نفسہ جائز بلکہ اس میں ثواب بھی ہے لیکن چونکہ اس پرفتن زمانہ میں اولیا کے قبور پر جاکر بہت سے منکرات وبدعات ورسوم بلکہ شرک وکفر بھی شائع ہوگیا ہے اس لئے حضرت شاہ انور[2] نے کہا کہ زیارت قبور کیلئے سفر جائز نہیں۔ والحق عندی ان القبر ومحل عبادت ولی من اولیاء اللہ والطور کل ذلک سواء فی النہی کما فی فتاوی رشیدیہ ص ۳۳ چنانچہ شاہ ولی اللہ کے قول بھی گذرا کہ اہل جاہلیت جو اپنے مواضع متبرکہ میں جاکر فساد وتحریف کرتے تھے اس کو روکنے کیلئے حضورؐ نے لا تشد الرحال فرمایا۔ اب اس قسم کا فساد قبور اولیاء پر بھی ہو رہا ہے۔ لہذا اس کیلئے سفر کرنا ممنوع ہوگا

وفی حدیث ابی ہریرۃ مابین بیتی ومنبری روضۃ من ریاض الجنۃ :۔ اس حدیث کی تاویل میں اہل علم مختلف ہیں چنانچہ بعض نے کہا کہ اس جگہ میں عبادت کرنا دخول جنت کا سبب ہے جیسا کہ ذکر کے حلقوں کو ریاض الجنۃ کہا گیا یہ بھی ایسا ہی ہے یا مراد یہ کہ مابین بیتی ومنبری کروضۃ الجنۃ فی حصول الرحمۃ والسعادۃ ——

کتنا اتنا ویلات فی قولہ علیہ السلام مابین بیتی ومنبری روضۃ من ریاض الجنۃ ۱۲

لیکن ایں ہر دو تاویل ضعیف است زیرا کہ ایں معنی خصوصیت ایں مکان شریف نیست بلکہ حکم تمام مساجد و بقاع خیر ہمین ست کما ہو ظاہر۔ اس لئے محققین کے نزدیک یہ حدیث بلا تاویل اپنے ظاہری معنی پر محمول ہے اب ابن ابی جمرہ جو کبار علماء مالکیہ میں سے ہیں انہوں نے کہا کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ جگہ بعینہٖ بہشت کے باغوں میں سے ایک باغ ہو جو مسجد نبوی میں اتار دی گئی کما ورد فی الحجر الاسود و مقام ابراہیم ؑ اور یہی حصہ قیامت کے وقت اپنے اصل جگہ کیطرف منتقل ہو جاویگا اور اس حصہ کی عبادت سے استحقاق جنت ایسا ہی نزول رحمت اس کے لوازم میں سے ہے۔ فکما ان رتبۃ الخلیلیۃ الابراہیمیۃ اقتضت الاختصاص بحجر من الجنۃ کذا درجۃ الحبیبۃ المحمدیۃ اقتضت بروضۃ من الجنۃ لکن الفرق بینہما ظاہر۔ یا یہ کہا جاوے کہ یہی مکان قیامت کے دن فردوس اعلیٰ کیطرف منتقل ہو جاوے گا ولا یفنی ولا یہلک مثل سائر بقاع الارض۔ ونقل ابن الجوزی ہذا القول عن مالکؒ واتفاق جماعۃ من العلماء علی ذلک ورجحہ ابن حجر وکثیر من علماء الحدیث۔ اب قول ثالث میں جو ابن ابی جمرہ نے کہا کہ یہ بعینہ باغات جنت میں سے ایک باغ ہے۔ اس پر اشکال یہ کہ اگر یہ حصہ بہشت کی جگہوں سے ہو تو وہاں جانے سے بھوک پیاس وغیرہ نہ لگنی چاہئے۔

؎ بہشت آنجا کہ آزارے نباشد ٭ کسے را با کسے کارے نباشد ؎

جواب یہ کہ بہشت کا وہ حصہ دنیا میں آنے کے بعد اس کے خصوصی آثار باقی نہیں رہے دنیوی آلائش و آمیزش سے یہاں کے آثار اس پر مرتب ہونے لگے۔ نیز آدمی تا محجوب بحجب طبیعت ظلمانیہ و گرفتار عادت بشریہ است انکشاف حقائق اشیاء و ادراک امور اخرویہ ازوے دور ست وازیں وجہ آثار اماکن جنت یعنی عدم جوع و تشنگی دریں مکان ظاہر نگردد۔ وتاویلات اربعہ مذکورہ نیز جاری می شود در قول نبی ؑ کہ فرمود۔ وَمِنْبَرِیْ عَلٰی حَوْضِیْ۔ اب مذکورہ چار توجیہات کے علاوہ ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ حضور کیلئے جو بروز قیامت ایک ممبر رکھا جاویگا اس کے متعلق خبر دی گئی ہے مسجد نبوی میں جو ممبر تھا وہ مراد نہیں وہذا القول بعید من سیاق الحدیث کما لا یخفیٰ۔ تورپشتی نے کہا کہ قولہ علیہ السلام ومنبری علی حوضی یعنی حوض کے کنارہ پر ہوگا۔ فمن شہدہ مستمعا الیّ او متبرکا بذلک شہد الحوض وحضرہ۔ دونوں جملہ میں مناسبت یہ ہے کہ وہ حصہ مبارکہ کہ جس پر وحی سماوی و علم الٰہی کا فیضان ہو کر اعمال صالحہ و افکار رصانہ کا نتیجہ نکلتا ہے اس حصہ کو باغ جنت سے تشبیہ دی گئی ایسے ہی اس ممبر کی صفت کو حوض کوثر کی صفت سے تشبیہ دی ہے اب اس سے یہ معلوم ہو گا کہ جیسا کہ حضور ؐ نے علم کے پانی سے جہالت کو دور فرمایا اور مواعظ و نصائح سے مریض کو شفا عطا فرمایا ہے کذالک یوم القیامۃ۔ بمار الکوثر۔ دراصل حقیقی مناسب و توجیہ خدا اور پیغمبر خدا ہی کو معلوم ہے ونعتقد ان المراد منہ ہو الذی ارادہ النبی علیہ السلام وہو الحق وان لم تہتد الیہ افہامنا وعقولنا۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح واشعۃ اللمعات

وفی حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مَنْ بَنٰی لِلّٰہِ مَسْجِدًا بَنَی اللّٰہُ لَہٗ بَیْتًا فِی الْجَنَّۃِ ٭

قال الطیبی التنکیر فی المسجد للتقلیل وفی قولہ بیتا للتکثیر والتعظیم یوافق ما ورد مَنْ بَنٰی لِلّٰہِ مَسْجِدًا ولو کمفحص قطاۃ۔ الحدیث۔ وسر ان تکون المجازاۃ بصورۃ العمل۔ اب ابن خزیمہ کی روایت سے جو جابر کی حدیث میں ہے کہ ولو کمفحص قطاۃ او اصغر (المفحص ہو الموضع الذی تفحص التراب عنہ ای تکشفہ وتنحیہ لتبیض فیہ القطاۃ جمعہ اَفْحُصٌ وَمَفَاحِصٌ کما فی اقرب الموارد ص۹۰۵) اس پر مشہور اشکال یہ کہ اگر مفحص قطاۃ کہ جسمیں قطاۃ پرند

بحث قولہ ومنبری علی حوضی

بحث قولہ من بنی مسجدا ولو کمفحص قطاۃ

انداز دینے کے لئے مٹی کھرید کر چھوٹا گھر بناتا ہے اسمیں تو ایک پیر بھی داخل نہ ہوگا نماز کیلئے مسجد کسطرح ہوسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ مراد یہ کہ مسجد میں مخصص قطاۃ کے اندازہ حصہ ضرورۃ کی بنا پر نسد کیا ہو۔ یا مراد یہ کہ کتنے لوگوں نے چندہ دیکر ایک مسجد بنایا ہو تو کسی چندہ دینے والے کے حصہ میں بقدر روپیہ کے اس کا صرف مخصص قطاط کے اندازہ حصہ واقع ہوا ہو تو اس کیلئے اس ثواب کا وعدہ ہے یا حدیث میں صرف مبالغہ کرنا مراد ہے ولا تکون المبالغۃ کذبا اصلا۔ ہذا کلہ بناءً علی ان المراد بالمسجد ما یتبادر الی الذہن وہو المکان الذی یتخذ للصلوٰۃ فیہ۔ فان کان المراد بالمسجد موضع السجود وہو ما یسع الجبہۃ فیہ فلا یحتاج الی شیء مما ذکرنا سابقا۔ اور قطاۃ کو اس لئے خاص کرکے ذکر کیا کہ قطاط کے مخصص زمین پر ہوتا ہے کما ان المسجد یکون علی اسطح الارض، ہذا کلہ فی فتح الملہم عن فتح الباری وقد نقلت بعضہ من العرف الشذی۔

اور بعض روایت میں جو ہے کہ بنی اللہ لہ فی الجنۃ مثلہ کما روایۃ مسلم عن عثمان بن عفان۔ لفظ مثل کا استعمال دو طرح پر ہوتا ہے احدہما الافراد مطلقا کما فی قولہ تعالیٰ فقالوا انؤمن لبشرین مثلنا والآخر المطابقۃ کقولہ تعالیٰ امم امثالکم۔ اب اگر حدیث میں افراد مراد ہو تو اشکال یہ ہوگا کہ بانی مسجد کیلئے ایک مثل کا وعدہ کیوں کیا حالانکہ آیت میں ہے۔ مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا بعض نے اس کا جواب دیا کہ احتمال یہ ہے کہ یہ حدیث بنی اللہ لہ فی الجنۃ مثلہ اس آیت کے آگے کا حکم ہے اور بعض نے جواب دیا کہ ان التقیید بالمثل الواحد لا ینفی الزیادۃ علیہ۔ یا اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ بنی اللہ لہ عشرۃ ابنیۃ مثلہ۔ یا یہ کہا جاوے کہ اصل یہ ہے کہ ایک نیکی کے بدلہ میں ایک ہی ثواب ملنا چاہئے کما ہو مقتضی العدل۔ اسی کو حدیث میں بتایا گیا والزیادۃ علیہ مقتضی الفضل کما ہو فی الآیۃ فلا تعارض او ان المقصود من المثلیۃ ان جزاء ہذہ الحسنۃ یکون من جنس البناء لا من جنس غیرہ یعنی مسجد جیسے مکان ملے گا اگرچہ دنیا کی تنگی وجنت کی وسعت کے اعتبار سے دونوں مکان میں تفاوت ہوا۔ اذ موضع شبر فی الجنۃ خیر من الدنیا وما فیہا کما ثبت فی الحدیث الصحیح بنی اللہ لہ فی الجنۃ افضل منہ رواہ احمد رح وللطبرانی بلفظ اوسع منہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مثلیۃ سے مساواۃ من کل وجہ مراد نہیں۔ اور اگر لفظ المثل کو بمعنی المطابق لیا جاوے تو نووی رح نے کہا کہ مماثلت سے مراد یہ کہ ان فضلہ علی بیوت الجنۃ کفضل المسجد علی بیوت الدنیا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والعرف۔

وفی حدیث انس رض البزاق فی المسجد خطیئۃ

دراصل اس نہی کا مناط اس مواجہۃ کا احترام کرنا ہے جو بندہ وخدا کے درمیان حاصل ہے واذا اجمعت الطرق ہہنا فلا یخرج الوسعۃ فی البزاق فی المسجد ولا فی الصلوٰۃ۔ واتفق الکل ان حکم حدیث الباب فی من اضطر۔ کما فی عرف الشذی۔ امام نووی رح نے کہا کہ بزاق فی المسجد مطلقا گناہ ہے سوائے احتاج الیہ ولم یتحمل یسیر فی ثوبہ فان بزق فی المسجد فقد ارتکب الخطیئۃ وعلیہ ان یکفر بادفن البزاق ہذا ہو الثواب کما صرح بہ النبی ﷺ وقال العلماء۔ وقال القاضی عیاض ان البزاق فی المسجد لیس بخطیئۃ الا فی حق من لم یدفنہ واما من اراد دفنہ فلیس بخطیئۃ۔ ہکذا قال ابن بکی والقرطبی ویشہد لہم ما رواہ احمد باسناد حسن من حدیث سعد بن ابی وقاص مرفوعا قال من تنخم فی المسجد فیغیب نخامۃ ان تصیب جلد مؤمن او ثوبہ فتوذیہ۔ واوضح منہ ما رواہ احمد والطبرانی باسناد حسن من حدیث ابی امامۃ مرفوعا قال من تنخع فی المسجد فلم یدفنہ فسیئۃ

بحث قولہ بنی اللہ لہ فی الجنۃ مثلہ

بحث البزاق فی المسجد

وان دفنہ محنتہ اب علام دفن کی صورت میں سیئہ قرار دیا گیا۔ دراصل نوویؒ و قاضی عیاض کے اس اختلاف کا منشاء دو متعارض حدیث ہیں ایک میں ہے کہ البزاق فی المسجد خطیئۃ۔ دوسری حدیث میں ہے کہ والبصق عن یسارہ وتحت قدمہ۔ نوویؒ نے حدیث اوّل کو عام رکھا ہے کہ بزاق فی المسجد مطلقاً گناہ ہے اور حدیث ثانی کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا کہ جب مسجد میں نہ ہو۔ اور قاضی عیاضؒ نے بالکل اس کے برعکس کر دیا کہ حدیث اوّل کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا کہ جب دفن کرنے کا ارادہ نہ ہو اور ثانی حدیث کو عام رکھدیا۔ اور بعض نے درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اگر کوئی عذر ہو مثلاً خروج عن المسجد مشکل ہو تو اسوقت جائز۔ اور اگر کوئی عذر نہ ہو تو ناجائز۔ وہو توسیط حسنٌ۔ ہٰذا کلہٗ فی بذل المجہود والتعلیق۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض فان عن یمینہ ملکًا :۔

یہاں اشکال یہ کہ جیسا کہ جانب یمین میں فرشتہ ہونے کی بناء پر تھوکنا منع ہے ایسے ہی جانب یسار میں بھی تو فرشتہ ہے اس کے باوجود والبصق عن یسارہ کا حکم کیسے دیا گیا۔ بعض متاخرین نے جواب دیا کہ صلوٰۃ تمام حسنات بدنیہ کی اصل ہے لہٰذا اس میں کاتب سیئات کا کوئی دخل نہیں۔ ویشہد لہ ما رواہ ابن ابی شیبۃ من حدیث حذیفہ قوفا قال ولا عن یمینہ فان عن یمینہ کاتب الحسنات۔ جب جانب یسار میں کاتب سیئات ہونا ثابت ہوا جس کا کوئی تعلق نماز کے ساتھ نہیں ہے لہٰذا بجانب یسار تھوکنے میں کوئی اشکال نہ ہوگا۔ بلکہ طبرانی میں ابی امامہ سے مروی ہے کہ فانہ یقوم بین یدی اللہ وملکہ عن یمینہ وقرینہ عن یسارہ اب وہ تھوک اس قرین ای شیطان پر واقع ہوگا۔

یا جانب یسار کا فرشتہ بجانب یمین منتقل ہو جاتا ہوگا۔ او لعلّ ملک الیسار حینئذٍ یکون بحیث لا یصیبہ شیءٌ من ذالک۔ کما فتح الباری۔ علامہ طیبی نے کہا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ بوقت نماز تائید والہام و دعا پر آمین کہنے کیلئے بطور زائر کچھ فرشتے اگر جانب یمین میں رہتے ہوں۔ اب زائر کو محافظ فرشتہ سے زیادہ تعظیم کرنا چاہئے اس لئے بجانب یمین تھوکنا منع ہوا۔ یا دونوں جانب کے فرشتہ جو فضیلت میں بیش و کم ہیں اس پر تنبیہ کرنے کے لئے اور ملائکہ رحمت و ملائکہ عذاب میں امتیازی شان پیدا کرنے کے لئے یہ حکم دیا گیا۔ باقی واللہ اعلم۔ ہٰذا کلہٗ فی تعلیق الصبیح وغیرہ۔

وفی حدیث عائشۃ رض لعن اللہ الیہود والنصاریٰ :۔ قاضی بیضاوی وطیبی نے کہا کہ جبکہ یہود و نصاریٰ انبیاء کرام کی عظمت شان کی بناء پر انکی قبور کو سجدہ کرتے تھے اور اس کو قبلہ بنا کر اس کیطرف نماز میں متوجہ ہوتے تھے اور قبور کو اوثان کی طرح بناتے تھے اس لئے حضورؐ نے ان یہود و نصاریٰ پر لعنت کیا اور مسلمانوں کو اس جیسا کام کرنے سے منع کر دیا۔ واما من اتخذ مسجدًا فی جوار صالح وقصد بہا وصول اثر من آثار عبادتہ الی روحہ لا للتعظیم لہٗ والتوجہ نحوہٗ فلا حرج علیہ۔ اب حاصل یہ کہ منع اس وقت ہے اگر یہود و نصاریٰ کی طرح معاملہ ہو جانے کا خوف ہو اگر اس سے مامون ہو تو حرج نہیں۔ لیکن بعض نے بطور سدّ باب مطلقاً وہاں نماز پڑھنے سے منع کر دیا جو دور حاضر کی بدعات و رسوم کے لحاظ سے زیادہ مناسب و لائق ہے۔ کما فی فتح الملہم والتعلیق۔ تورپشتی وغیرہ نے کہا کہ جب حضورؐ کو اپنا قرب اجل معلوم ہوا اور یہ خوف بھی ہوا کہ شاید حضورؐ کی قبر کے ساتھ بھی وہ معاملہ کیا

بحث قولہ والبصق عن یسارہ او مع دفع الاشکال۔

بحث قولہ لعن اللہ الیہود والنصاریٰ واتخاذ القبلۃ علی القبور۔

جاویگا جو یہود و نصاریٰ نے انبیاء کی قبور کیساتھ کئے ہیں اسلئے یہود و نصاریٰ پر لعنت کر کے اس قسم کے فعل سے ممانعت کر دیا اور قبور انبیاء کو مساجد بنانا دو طرح متصور ہے۔ یکے آنکہ سجدہ بقبور رند و مقصود عبادت آں دارند چنانکہ بت پرستاں بت می پرستند۔ یہ تو صراحۃً شرک جلی ہے۔ دوم آنکہ مقصود و منظور عبادت خدائے تعالیٰ دارند ولیکن اعتقاد برنند کہ توجہ بقبور انبیاء در نماز و دیگر عبادات حق تعالیٰ موجب قرب و رضا حق تعالیٰ است لاشتمالہ علی الامرین عبادۃ اللہ والمبالغۃ فی تعظیم الانبیاء و ایں طریق نیز حرام ست از جہت آنکہ دروے نیز اشراک بخداوند کریم ست اگرچہ خفی باشد و بہر دو طریق لعن متوجہ می گردد و نماز گزاردن بجانب قبر نبی یا مرد صالح بقصد تبرک و تعظیم حرام ست و ہیچ کس را دراں خلاف نیست کما قالہ الشیخ ابن حجر المکی رح۔ ہکذا فی تعلیق الصبیح و اشعۃ اللمعات۔ اور قبر پر قبہ بنانا کما ہو عمل اہل العصر من اتخاذ القبۃ علی القبر۔ یہ مذاہب اربعہ کے مطابق ناجائز ہے لہذا عدم جواز پر اتفاق ہوا۔

ونقل الشیخ عبد الحق الدہلوی رح جوازہ عن محمد بن سلمۃ لکن فی ہذا النقل تردد و بالجملۃ ترجح عبارۃ محمد بن سلمۃ بعینہا۔ فان نقل المذاہب غیر جدا۔ کما فی عرف الشذی تقریر لشیخنا انور رح۔

پھر احمد رح کے نزدیک مقبرہ میں نماز مطلقاً حرام ہے قبر منبوش ہو یا نہ ہو اور نجاست سے بچانے والا کوئی گڑا بچھایا گیا ہو یا نہ ہو اور بین القبور ہو یا کوئی الگ مکان میں ہو۔ بہر حال مقبرہ میں نماز حرام ہے کما قالہ احمد رح وہکذا ذہب اہل الظاہر الی تحریم الصلوٰۃ فی المقبرۃ سواء کانت مقابر المسلمین او الکفار۔

وقال ابو ثور لا یصلی فی الحمام ولا المقبرۃ علی ظاہر الحدیث یعنی قولہ علیہ السلام الارض کلہا مسجد الا المقبرہ والحمام۔ اور شافعی رح نے قبر منبوش و غیر منبوش میں فرق کیا ہے کہ اگر قبر کی مٹی میت کے گوشت و پوست وغیرہ سے مختلط ہو تو نجاست زمین کی بنا پر اس پر نماز جائز نہیں فان صلی رجل فی مکان طاہر منہا اجزأتہ صلوتہ۔

اور امام اعظم و ثوری کے نزدیک اور اوزاعی کے نزدیک صلوٰۃ فی المقبرہ مکروہ ہے، وہکذا حکی ابو مصعب عن مالک کراہۃ الصلوٰۃ فی المقبرۃ۔ اب جمہور کے نزدیک صلوٰۃ فی المقبرۃ جائز ہے اگرچہ مع الکراہۃ ہو۔ چنانچہ مالک رح کا ایک قول یہ بھی ہے کہ انہ لا یری باسا بالصلوٰۃ فی المقبرۃ کیونکہ حضور ﷺ کی نہی عن الصلوٰۃ فی المقبرۃ کی دو وجہ ہے ایک تو یہ کہ یہود کی عادت سے مشابہت ہوتی ہے دوم یہ کہ اسمیں ضمناً ایک قسم کے شرک کی بو آتی ہے ورنہ جن احادیث میں مطلقاً یہ کہا گیا کہ جعلت لی الارض کلہا مسجدا اسکی بنا پر مقابر میں بھی فی نفسہ نماز جائز ہوگی۔

الجواب :۔ ان.... کی حدیث میں جو الا المقبرۃ والحمام ہے وہاں استثناء سے کراہیۃ کا ثبوت ہے اور شافعی رح نے جو قبر منبوش و غیر منبوش میں فرق کیا حدیث لعن اللہ الیہود والنصاریٰ اس کے مقابل ہے کیونکہ یہاں قبور انبیاء کو مساجد بنانے پر لعنت ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ قبور انبیاء کا منبوش نہیں ہوتا ہے اگر ہو بھی تو اسمیں تو نجاست کی بو بھی نہیں لقولہ علیہ السلام ہ

بحث الصلوٰۃ فی المقبرۃ

ان اللہ حرم علی الارض اجساد الانبیاء وھو یصلون فی قبورھم ○ فالنہی فی الحدیث علی الاطلاق من غیر تفصیل بین المنبوش وغیر المنبوش کما فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح ۱۲ —

الفصل الثانی

بحث قولہ مابین المشرق والمغرب قبلۃ

فی حدیث ابی ھریرۃ رض مابین المشرق والمغرب قبلۃ :- ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے کہا کہ قد روی عن غیر واحد من اصحاب النبی ص بین المشرق والمغرب قبلۃ منہم عمر رض وعلی رض وابن عباس رض - باقی مراد حدیث کے متعلق مختلف اقوال ہیں چنانچہ بعض نے کہا کہ یہ حدیث اہل شرق کیلئے ہے - معنی یہ ہے ان بین مشرق الشتاء ومغرب الصیف وبین مغرب الشتاء ومشرق الصیف قبلۃ - لیکن یہ تاویل اس لئے ٹھیک نہیں کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو عبارت میں اس طرح کہنا چاہیئے تھا کہ ان بین المشرقین والمغربین قبلۃ - اور بعض نے کہا کہ اگر جانب مشرق کو اپنے پیچھے کی جانب میں کرے اور مغرب کی جانب کو سامنے لیوے تو قبلہ بین المشرق والمغرب ہوگا - وہذا ایضا خلاف الحدیث یا یہ کہا جاوے کہ یہ حکم اس لئے ہے کہ جو مکہ کے جنوب یا شمال کی جانب میں ہو تو اس کے لئے قبلہ بین المشرق والمغرب ہوگا یا جیسا کہ آیت رب المشرقین ورب المغربین میں دو جہت بول کر جہات اربعہ مراد لیا گیا - ایسا ہی یہاں بھی مشرق ومغرب کہکر جہات اربعہ مراد ہے تو قبلہ تو جہات اربعہ کے درمیان میں ہے اور ظاہر یہ ہے کہ جو طیبی کا قول بھی ہے کہ یہاں قبلہ سے قبلۂ اہل مدینہ مراد ہیں کہ جو اہل مدینہ کیلئے بین المشرق والمغرب واقع ہے کما یدل علیہ قولہ ع لا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروہا - ولکن شرقوا او غربوا ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح وعرف الشذی ۱۲

بحث الاختلاف فی تزیین المساجد وتشییدھا

وفی حدیث ابن عباس رضہ امرت بتشیید المساجد :- ای برفعہا واعلاء بناءہا اب مسجد کی بنا کو مزین ومنقش کرنے کے متعلق کہا گیا کہ یہ بدعت ہے لانہ لم یفعلہ النبی ص وفیہ موافقۃ اہل الکتاب بل ھذا الحدیث یدل علی ان تشیید المساجد ایضا بدعۃ - بدر بن منیر ودیگر مجوزین نے کہا کہ جب لوگ اپنے مکانوں کو بھی مزین کر رہے ہیں مسجد کو بھی مزین کرنا چاہیئے ورنہ مسجد کی اہانت ہوگی کما قالہ الابن المنیر ایضا وبان السلف لم یحصل منہم الانکار علی من فعل ذلک بانہ بدعۃ مستحسنۃ و بانہ مرغب الی المسجد

الجواب :- لیکن مانعین حضرات یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنے مکانوں پر قیاس بمقابلۂ حدیث صریح مسموع نہ ہوگا - ایسا ہی عدم انکار سلف کا دعویٰ بھی قابل استدلال نہیں کیونکہ اول من زخرف المساجد ہو الولید بن عبد الملک بن مروان وذلک فی اواخر عصر الصحابۃ وسکت کثیر من اہل العلم عن انکار ذلک خوفا من الفتنۃ اب علماء کا سکوت بطور تقیہ کے ہے بطور رضامندی ایسے ہی بدعۃ حسنہ ومرغب الی الصلوٰۃ کہنا بمقابلۂ احادیث صریحہ باطل ہے - اب یہاں چند امور ہیں اول یہ کہ مسجد کو سطح مزین کرنا جو مصلی کے قلب کو مشغول کردے یہ بالاتفاق مکروہ ہے چنانچہ در المختار میں ہے کہ محراب کے علاوہ دوسری جگہ کو منقش کرنے میں کوئی حرج نہیں فان تزیین المحراب یکرہ - لانہ یلہی المصلی ویشغل قلبہ ویکرہ التکلف بدقائق النقوش ونحوہا خصوصا ۱۲

فی جدار القبلۃ کما قالہ الحلبی۔ دوم یہ کہ یہ تزیین وتحسین اگر بطور ریاء وسمعہ ومباہات کے ہو تو بھی مکروہ بل بناء المسجد بھذہ النیۃ الفاسدۃ یکون مکروہا ایضا فضلا عن التزیین والتحسین۔ سوم یہ کہ مسجد کی بناء کو چونا وغیرہ سے مضبوط کرنا احناف کے نزدیک مکروہ نہیں۔ بدلیل ما اخرجہ الشیخان عن عثمان انہ علیہ السلام قال من بنی للہ مسجدا بنی اللہ لہ مثلہ فی الجنۃ۔ اس میں لفظ بنی عام ہے چونا وغیرہ سے مضبوط کر کے بنا کرے یا نہ کرے وایضا لویدہ ما فعل عثمان فی خلافتہ حیث زاد عثمان فیہ زیادۃ کثیرۃ وبنی جدارہ بالحجارۃ المنقوشۃ والقصۃ۔ وجعل عمدہ بالحجارۃ المنقوشۃ وسقفہ بالساج کما فی ابوداؤد وغیرہ۔ اور جن صحابہ نے حضرت عثمان پر انکار کیا وہ صرف ترک زینت کے متعلق اتباع سلف پر برانگیختہ کرنا چاہئے ہیں ورنہ منع پر کوئی دلیل پیش نہیں کی گئی وہذا کلہ تری لایقتضی التحریم ولا الکراہیۃ۔

اور حدیث ما امرت بتشیید المساجد میں مراد یہ ہے کہ وجوبی طور پر حکم نہیں دیا گیا تو فی نفسہ جواز الفعل کا ثبوت ہوگا ولا یستوجب الکراہۃ۔ اور ابن عباس رضؓ نے جو لتزخرفنہا کہا اولا تو یہ موقوف ہے اگر حکماً مرفوع ہونا تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ اس تزئین پر محمول ہے کہ جو قلب مصلی کو مشغول کر دیوے یا بطور ریاء وفخر کے ہو۔ اب شوکانی وغیرہ نے جو مطلقاً تشیید المساجد کو منع کر دیا یہ یقیناً بے جا ہے۔ اور فتح الباری جو ابن حجر نے امام اعظم سے نقل کیا کہ رخص ابوحنیفہ رح التزیین اذا کان ذلک علی سبیل التعظیم للمساجد۔ اس کے متعلق علامہ عینی نے کہا کہ ان مذہب اصحابنا الحنفیۃ ان ذلک مکروہ وقول بعض اصحابنا ولا بأس بنقش المسجد معناہ ترکہ اولی۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود والعینی مفصلاً۔

وَعَنْہُ فَلَمَا رَدْنَا اَعْظَمُ مِنْ سُوْرَۃٍ مِّنَ الْقُرْاٰنِ۔ الحدیث۔ اشکال یہ کہ نسیان پر تو مواخذہ نہیں ہوتا ہے لقولہ علیہ السلام عفی عن امتی الخطاء والنسیان۔

جواب یہ ہے کہ المراد بہ مہنا ترکہا عمدا الی ان یفضی الی النسیان والنسیان عندنا ان لا یقدر علی ان یقرأ بالنظر۔ کذا فی شرعۃ الاسلام۔ ووجہ ہذا الوعید الشدید علی النسیان لاجل ان مدار ہذہ الشریعۃ علی القرآن فنسیانہ کالسعی فی الاخلال بہا۔ پھر اشکال یہ کہ باب الکبائر میں تو ای الذنب اکبر عند اللہ کے جواب میں ان تدعو للہ ندا وحدہ کر شرک کو اکبر الذنوب بتایا۔ یہاں نسیان سورہ یا آیۃ کو کس طرح اعظم الذنوب کہا گیا۔

جواب یہ کہ اگر لفظ اعظم واکبر کے مرادف ہونے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ دونوں جگہ میں دو حیثیت کے اعتبار سے حکم ہے چنانچہ شرک کو اکبر کہنا ذات باری تعالیٰ کے متعلق ہے اور نسیان سورہ کو اعظم کہنا احکام شرعیہ کے متعلق ہے فلا تعارض۔

یا یہ کہا جاوے کہ اگر استخفاف وقلت تعظیم کی بناء پر نہ ہو تو نسیان سورہ صغائر میں اعظم ہے باب الکبائر میں کبائر میں سے اکبر کو بتایا گیا کذا نقلہ میرک۔ وانما قال اوتیہا دون حفظہا اشعارا بانہا کانت نعمۃ جسیمۃ اعطاہا اللہ لیشکر ہا فلما نسیہا فقد کفر تلک النعمۃ۔ ہذا کلہ فی البذل المجہود وتعلیق الصبیح والاشعۃ ۱۲

بحث نسیان القرآن والاحادیث

نکتہ رویۃ الرب عزوجل

وفی حدیث عبد الرحمن بن عائش رأیت ربی عزوجل فی احسن صورۃ :۔
ظاہر یہ ہے کہ یہاں رویت سے خواب کی رویت مراد ہے فانہ روی الطبرانی باسنادہ عن معاذ بن جبل قال احتبس علینا النبی ﷺ صلوٰۃ الغداۃ حتی کادت الشمس تطلع فلما صلی الغداۃ قال ﷺ انی صلیت اللیلۃ ما قضیٰ ربی وضعت جبنی فی المسجد فاتانی ربی فی احسن صورۃ جب خواب کی رویت مراد ہے تو کوئی اشکال ہی نہیں ۔۲۔ اور اگر بیداری کی رویت ہو چنانکہ در روایات دیگر آمدہ است تو حضرات متقدمین وسلف صالحین کی رائے اس جیسے واقعات میں یہ ہے کہ اس کے ظاہر پر ایمان لایا جاوے اگرچہ ہمیں کیفیت معلوم نہو پس ایں از خصائص آنحضرت ست چنانچہ در شب معراج بر قول مختار واقع شدہ است ۔ بدیدہ آنچہ از دیدن بروں بود ۔ پرسیں از ما کیفیت کہ چوں بود ویوکل علمہ الی اللہ تعالیٰ ویقر اعندہ لیس کمثلہ شیء وہذا واللہ ہو المنہج القویم والصراط المستقیم ۔ چونکہ در اس پر فتن زمانہ میں فاسد عقائد کے ظہور کی بنا پر ترک تاویل سے فتنہ کا گمان ہے اس لئے متاخرین نے کہا کہ ایں متوسل ست بدیدن مثالے بتمثیل حق تعالیٰ بداں مثال ۔ ایسے ہی قولہ علیہ السلام فی احسن صورۃ ہے اگر حق تعالیٰ کی صفت وشان کا بیان کرنا ہے تو صورت سے صفت یا شان مراد ہے کہ حق تعالیٰ تجلی بصفت جمال ولطف وکرم بود ۔ واطلاق لفظ صورت بر صفت شائع ست ۔ چنانکہ گویند صورت حال چنین ست وصورت مسئلہ ایں ست ۔ اور اگر احسن صورت سے اپنے حال کو بیان کرنا مقصود ہو کہ من دراں وقت در صورت خوب وحال مرغوب بودم فلا اشکال اور طبرانی میں جو رأیت ربی عزوجل فی صورۃ شاب امرد ہے اس کے متعلق عارف ربانی شیخ عبد الوہاب الشعرانی نے الیواقیت والجواہر میں کہا کہ یہ رویت عالم خیال میں تھی اور عالم خیال میں غیر جسم دار چیز بھی جسم دار معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کو قبہ کی طرح وعلم کو دودھ کی طرح اور قید کو ثبات فی الدین کی طرح معلوم ہوتا ہے وقد مر بحث المتشابہات فی کتاب الایمان مفصلاً ۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح والاشعۃ ۔

ایسا ہی قولہ فوضع کفہ بین کتفی میں بھی یہی کہا جائے گا کہ ع ۔ جو کہا وہ ٹھیک ہے پر کیف تا معلوم ہے ۔ یا حضور کو جو مزید فضل وانعام کے ساتھ خاص کیا اس کو مجازاً کہا گیا ہے کیونکہ بادشاہوں کی یہ عادت ہے کہ کسی پر انتہائی شفقت ورحمت کے اظہار کے وقت اس کے مونڈھے پر اپنے ہتھیلی کو رکھ دیتے ہیں ۔ اگرچہ ہمارے جیسے حقیقۃً ایسے ہی ہاتھ بھی نہیں اور نہ ایسا ہی رکھنا ہے کما فی تعلیق الصبیح ۱۲

نکتہ فی انشاد الشعر

وفی حدیث عمر بن شعیب نہی النبی ﷺ عن تناشد الاشعار فی المسجد ۔
انشاد الشعر بمعنی قرأتہ) کما فی اقرب الموارد) تورپشتی نے کہا کہ تناشد اشعار اگر بطور افتخار ومباہات کے ہو یا بطور استلذاذ نفس علی وجہ التفکہ ہو تو یہ مذموم ہے لیکن اگر حق واہل حق کی تعریف میں باطل واہل باطل کی مذمت کے متعلق کوئی شعر ہو یا شعر سے اگر تمہید قواعد دین یا ارغام مخالفین مراد ہو تو اس قسم کے اشعار خارج از مذمت ہیں اگرچہ ان اشعار میں تشبیب یعنی عشقیہ مضامین بھی ہوں

وقد کان یفعل ذلک بین یدی النبی ﷺ ولا ینہی عنہ لعلمہ بالغرض الصحیح۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۳۲۳ ج۱۔ اور عینی شرح بخاری ص۲۴۴ ج۲ میں ہے کہ ان الشعر الحق لا یحرم فی المسجد۔ بلکہ جن اشعار میں فحش کلام وکذب ہو وہی حرام ہے لحدیث علیہ مارواہ الترمذی من حدیث عائشہ رضہ کان النبی ﷺ ینصب لحسان منبرا فی المسجد فیقوم علیہ ویھجو الکفار۔ وقال الترمذی حدیث حسن۔ پھر جواز انشاد الشعر میں علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ قال مسروق وابراہیم النخعی وسالم بن عبد اللہ والحسن البصری وعمر بن شعیب یکرہ روایۃ الشعر وانشادہ بدلیل حدیث عمر بن الخطاب انہ علیہ السلام قال لان یمتلئ جوف احدکم قیحا خیر لہ من ان یمتلئ شعرا رواہ ابن ابی شیبۃ والبزاز والطحاوی۔ اسی مضمون کی احادیث بخاری ومسلم میں بھی ہے۔ لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رح ومالک رح وشافعی رح واحمد رح وابو یوسف رح ومحمد رح واسحق رح وابو ثور رح وابو عبیدۃ رح وشعبی رح وعامر بن سیرین وسعید بن المسیب وقاسم وثوری واوزاعی نے کہا کہ لا بأس بانشاد الشعر الذی لیس فیہ ہجاء ولا فحش ولا کذب عرض احد من المسلمین۔ اب اس قسم کے اشعار کی جواز کی دلیل یہ کہ انہ علیہ السلام دعا لحسان علی شعرہ کما فی البخاری انہ علیہ السلام قال لحسان اجب عن النبی ﷺ اللھم ایدہ بروح القدس

الجواب:۔ انہوں نے جو عمر رضہ کی حدیث ذکر کی وہ خاص کر ان اشعار کے متعلق ہے جن میں فحش یا کذب وغیرہ ہو چنانچہ بیہقی نے شعبی سے نقل کیا کہ ان المراد بہ الشعر الذی ھجی النبی ﷺ۔ اور ابو عبیدہ نے کہا کہ لفظ امتلاء میں غلبائی وکثرت کیطرف اشارہ ہے یعنی قرآن واحادیث وذکر سے اعراض کر کے اشعار کی کثرۃ کو منع کیا گیا کما قالہ الطحاوی فھو عندنا علی الشعر الذی یملأ الجوف فلا یکون فیہ قرآن ولا تسبیح فاما من کان فی جوفہ القرآن والشعر مع ذالک فلیس ممن امتلأ جوفہ شعرا فھو خارج من قول النبی ﷺ لان یمتلئ جوف احدکم الحدیث ہذا کلہ فی العینی ص۴۰۲ ج۲ متفرقا ۱۲۔

وفی حدیث ابی ذر قال اربعون عاما:۔ ابھری نے کہا کہ اشکال یہ کہ سلیمان ع جو بانی بیت المقدس ہیں وہ بانی کعبہ ابراہیم ع کے بعد باکثر من الف عام کے ہیں فقط اربعون عاما کیسے کہا گیا۔ ابن الجوزی نے جواب دیا کہ یہ اربعون عاما اول بناء کے متعلق ہے چنانچہ کعبہ کے اول بانی ابراہیم ع نہیں اور نہ سلیمان ع بیت المقدس کے اول بانی ہیں کما ذکر ابن ہشام ان آدم ع لما بنی الکعبۃ امرہ اللہ بالمسیر الی بیت المقدس وان یبنیہ وفیہ فبناہ۔ تب آدم ع نے جب کعبہ کو بنایا اس کے چالیس سال بعد مسجد اقصیٰ کو بنایا ہوگا۔ عن المرقاۃ کما فی تعلیق الصبیح ۱۲

بحث اللہ بین بناء الکعبۃ وبناء مسجد الاقصیٰ

تحیۃ المسجد

اہل ظاہر کے نزدیک دخول مسجد کے بعد تحیۃ المسجد کی نماز واجب ہے کما فی روایۃ ابی قتادہ رضہ۔ انہ علیہ السلام قال اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل ان یجلس رواہ البخاری ومسلم۔ لیکن عینی ص۳۸۵ ج۲ وغیرہ میں ہے کہ ابن بطال نے کہا کہ ائمہ فتویٰ یعنی ائمہ اربعہ کے نزدیک تحیۃ المسجد کی نماز مستحب ہے واجب نہیں۔ واستدل الطحاوی علی عدم الوجوب بقولہ علیہ السلام

بقولہ ع للذی راٰہ یتخطی اجلس فقد آذیت۔ حضورؐ نے اس کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا۔ معلوم ہوا کہ واجب نہیں نیز سفاقسی نے کہا کہ خطبہ سے جو نماز کے متعلق سوال کیا گیا کہ ہل علیّ غیرہا فقال النبی ع لا الا ان تطوع یہاں سے بھی ثابت ہوا کہ تحیۃ المسجد کی نماز واجب نہیں۔ نیز علامہ عینی نے کہا کہ تحیۃ المسجد کی نماز واجب نہیں ورنہ محدث بحدث اصغر پر دخول مسجد ناجائز ہوگا حالانکہ وہ جائز امر ہے،

الجواب:۔ اہل ظاہر نے جو فلیرکع رکعتین کی حدیث ذکر کی اسمیں امر استحباب کیلئے ہے کقولہ تعالیٰ فاصطادوا۔ پھر بعض نے کہا کہ اگر دخول مسجد کے بعد بیٹھ گیا ہے تو اس سے تحیۃ المسجد کا تدارک نہیں ہو سکے گا گویا کہ بعد الجلوس تحیۃ المسجد کی کوئی صورت ہی نہیں ہے لقولہ ع قبل ان یجلس۔ لیکن اس قول کو اسطرح رد کیا گیا کہ ابن حبان نے ابوذر رضؓ سے روایت کیا کہ انہ دخل المسجد فقال لہ النبی ع ارکعت رکعتین قال لا ثم قال ع قم فارکعہما کہ جسپر ابن حبان نے ترجمہ بھی قائم کیا کہ باب تحیۃ المسجد لا تفوت بالجلوس۔

اب دونوں حدیث میں طبری نے یہ تطبیق دی کہ قبل الجلوس وقت فضیلت ہے وبعد الجلوس وقت جواز او یقال وقتہما قبل الجلوس ادا۔ وبعدہ قضاء۔

او یحتمل ان یحمل مشروعیتہما بعد الجلوس اذا ما لم یطل الفصل پھر نووی سے عینی نے نقل کیا ہے کہ اگر بوقت کراہت جائز ہے کیونکہ حدیث ابو قتادہ جسمیں فلیرکع کا حکم ہے وہ عام ہے۔ لیکن امام اعظم وجمہور واحناف کے نزدیک وشافعی کے ایک قول میں اسوقت تحیۃ المسجد پڑھنا مکروہ ہے۔ لانہ علیہ السلام نہی عن الصلوٰۃ فی ہذہ الاوقات

الجواب:۔ شافعیؒ نے جو حدیث ذکر کی ہے اسمیں بھی اوقات منہیہ کے علاوہ دیگر اوقات میں پڑھنے کا حکم ہے لدفع التعارض بین الاحادیث ہذا کلہ فی العینی ص۳۸۵ ج۲ " ؛؛

بَابُ السَّتْرِ

فی حدیث ابی ہریرۃ رض لیس علی عاتقیہ منہ شیء " احمد وبعض سلف نے کہا کہ اگر کسی کے مونڈا پر کپڑا نہو تو اسکی نماز صحیح نہیں لقولہ ع لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیء متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم ومالک وشافعی بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر ستر عورت کر کے نماز پڑھے اگرچہ مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تاہم اسکی نماز صحیح ہے اگرچہ مع الکراہۃ ہو۔ کما فی حدیث جابر رضؓ انہ ع قال اذا کان ای الثوب واسعا فالتف بین طرفیہ واذا کان ضیقا فاشدد ہ علی حقوک، رواہ ابو داؤد۔ یعنی ازار کیطرح پھن لو اس صورت میں مونڈا کھلا ہوا ہوگا۔

الجواب:۔ علماء نے کہا کہ لیس علی عاتقیہ سے کوئی حکم وجوبی مراد نہیں بلکہ حکمت یہ کہ اگر مونڈا پر کپڑا نہو تو کشف عورت کا خوف ہے یا اگر مونڈا پر نہو تو ایک یا دونوں ہاتھ سے کپڑا پکڑنا پڑیگا جس سے وضع الیمنی علی الیسریٰ فوت ہو جاوے گا کہ جو سنت ہے کما فی تعلیق الصبیح وغیرہ ۱۲

بحث الاختلاف فی تحیۃ المسجد وحکمہا بعد الجلوس۔ مسجد میں داخل ہوا تو شافعی کے مذہب پر تحیۃ مسجد ہی نہیں ہے کہ اسکو قضا کرے اور حنفی کے مذہب پر تحیۃ مسجد ہے کہ اسکو قضا کرے ۱۲ منہ

بحث الاختلاف فی ستر العاتق ۱۲

وفی حدیث عقبۃ رض فرّوج حریر فلبسہ "۔ فروج بفتح الفار وتشدید الراء وہ قبا جسکی پچھلی جانب میں شگاف ہو "اور یہ لبس حریر قبل التحریم تھا تاہم چونکہ اسمیں ایک قسم کا تکبر ہے اسلئے نزعہ کا امر کارہ لہ ۔ یا بعد التحریم ہدیہ دینے والا جو مقوقس صاحب الاسکندریہ یا صاحب دومۃ الجندل یا اور کوئی ہے اسکی دلجوئی کیلئے پہنا ہو ۔ لیکن قولہ ع لا ینبغی ہذا للمتقین سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبل التحریم ہے کیونکہ متقی وغیر متقی تحریم کے حکم میں ایک برابر ہیں کما قال الطیبی ہکذا فی تعلیق الصبیح ۔

فی حدیث عائشۃ رض لا تقبل صلوٰۃ "۔ نماز میں ستر عورت فرض ہے لقولہ تعالیٰ خذوا زینتکم عند کل مسجد ۔ یہاں زینت سے ما یواری العورۃ مراد ہے اور مسجد سے صلوٰۃ مراد ہے ۔ اب نماز میں ستر العورۃ کا حکم دیا گیا ۔ نیز قولہ ع لا صلوٰۃ للحائض الا بخمار ۔ یہاں حائض سے کنایۃ بالغ عورت مراد ہے لان الحیض دلیل البلوغ ۔ جب ستر عورت فرض ہے تو انکشاف جواز صلوٰۃ سے مانع ہوگا ۔ لکن قلیل الانکشاف لا یمنع الجواز لما فیہ من الحرج والضرورۃ لان الثیاب لا تخلو عن قلیل خرق عادۃ وکثیر الخرق یمنع الجواز لعدم الحرج والضرورۃ ۔ پھر حد فاصل بین القلیل والکثیر میں اختلاف ہے چنانچہ ابو یوسف نے کہا اکثر من النصف کثیر ہے ودادون النصف قلیل ، دلیل یہ کہ قلیل وکثیر متقابلات میں سے ہے جو بوقت مقابلہ ظاہر ہوتا ہے پس جس کا مقابل اس سے اقل ہو تو وہ کثیر ہے اور جس کا مقابل اس سے اکثر ہو تو وہ قلیل اور نصف کے متعلق ابو یوسف سے مختلف روایات ہیں ۔ فجعلہ فی حکم القلیل فی الجامع الصغیر وفی حکم الکثیر فی الاصل لیکن امام اعظم و محمد نے کہا کہ ربع اور اس کے مافوق کثیر ہے ودادون الربع قلیل ۔ کیونکہ شریعت نے بہت سے مواضع میں رُبع کو کل کے قائم مقام کر دیا کما فی حلق الرأس فی حق المحرم ومسح ربع الرأس ، کذا ہہنا اذ الموضع موضع الاحتیاط "

الجواب

ماشرعی تقدیر کے مقابلہ میں ابو یوسف رح کا قول غیر معتبر ہے ، کما فی البذل المجہود مرد کیلئے تو زانو سے ناف تک ستر یعنی ڈھانپنا فرض ہے اور حرّہ عورت کا تمام بدن عورت ہے سوائے وجہ وکفین کے لقولہ تعالیٰ ولا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا ۔ یہاں زینت سے مواضع زینت مراد ہے اور مواضع الزینۃ الظاہرۃ وجہ وکفین ہے فیحل لہا کشفہما ۔ وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یحل النظر الی القدمین ۔ کیونکہ حق تعالیٰ ابدأ زینت سے منع کر کے ما ظہر منہا کو استثنار کیا ۔ والقدمان ظہر تان الا تری انہما یظہران عند المشی فکانہما من جملۃ المستثنیٰ من الخطر فیباح ابداؤہما ۔ ہذا کلہ فی البذل المجہود ص۲۵ ج۱ شافعی رح کا مذہب یہ کہ لو انکشف شئی مما سوی الوجہ والیدین فعلیہا الاعادۃ ۔ اب کشف قدمین سے بھی اعادہ واجب ہوگا کما یؤیدہ حدیث ام سلمۃ رض انہا سألت النبی ص اتصلی المرأۃ فی درع وخمار بغیر ازار قال اذا کان الدرع سابغا یغطی ظہور قدمیہا ۔

جواب یہ کہ یہاں کاملا واسعا ہونا مراد ہے اگر قدمین عورت ہو تو یغطی القدمین فرماتے کما فی حاشیۃ المشکوٰۃ وغیرہا "

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض انہ ع نہی عن الاسدال فی الصلوٰۃ :۔ سدل ثوبہ سدلا اذا ارخاہ ۔ اس سدل کے معنی کے متعلق مختلف اقوال ہیں چنانچہ مجمع البحار میں ہے کہ کپڑے کو لحاف کیطرح

بحث لبس فروج الحریر

بحث ستر العورۃ فی الصلوٰۃ ۔

الجمعۃ فی تعریف السدل والاختلاف فیہ وبیان صورۃ الاسبال

اوڑھ کر دونوں ہاتھ اس کے اندر رکھتا ہوا اس حالت میں رکوع وسجدہ کرنا۔ وکانت الیہود تفعلہ۔ وقال ابوعبیدہ فی غریبہ السدل اسبال الرجل ثوبہ من غیران ینضم جانبیہ بین یدیہ فان ضمہ فلیس بسدل۔ وقال الخطابی السدل ارسال الثوب حتی یصیب الارض اور کرخی نے کہا کہ سدل یہ کہ کپڑے کو سر یا مونڈھے پر رکھکر دونوں جانب سے اس کے اطراف کو چھوڑ دینا اذا لم یکن علیہ سراویل یا سدل ثوب یہ کہ عرب کی عادت تھی کہ چلتے وقت ازار کو کرتہ کے اوپر اچھی طرح باندھتے تھے پھر جب کسی مجالس میں پہنچتے تو ازار کو زمین سے لٹکا کر اس بندھن کو قیام وقعود میں راحت کیلئے کچھ ڈھیلا کر دیتے اور یہ بحالت صلوٰۃ بھی کرتے تھے چونکہ اس سے گرہ کھل جانے کا اندیشہ ہے جس سے پراگندہ حال ہوکر خاطر جمعی فوت ہونے کا خوف ہوتا ہے اس لئے بحالت صلوٰۃ اس سے منع کیا گیا اسی کو سدل بھی کہا جاتا ہے کما فی شرح المصابیح للتورپشتی۔ نیز چادر کو مونڈھے پر ڈال کر دونوں جانب کو چھوڑ دینا۔ یا قبا کو بدن پر ڈال کر آستین میں ہاتھ داخل نہ کرنا بھی سدل ہی میں شمار ہے کما فی الاشعۃ کما قال فی قاضیخان انہ لو لبس الجبۃ ویداہ فی خارج الکمین یکون سدلا اور حضرت شاہ ولی اللہ رح نے سدل کے ایک عام معنی بیان کیا ہے کہ شریعت نے لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرنے کا حکم دیا... کہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہو اس کے خلاف کرنا سدل ہے۔ قال شیخ الہند ہذا احسن ما قیل فی تعریف السدل۔ ہذا کلہ فی البذل المجہود وتعلیق الصبیح وعرف الشذی والاشعۃ وحاشیۃ الترمذی۔

نیز اسبال الازار کو بھی سدل کہا جاتا ہے۔ نیز سدل کا اطلاق اشتمال پر بھی ہوتا ہے کما فی العرف۔ وصورت اشتمال آنست کہ ہر طرف راست از جامہ کہ بر دوش راست است از زیر دست راست گرفتہ بر دوش چپ آرد از زیر دست چپ گرفتہ بر دوش راست بیندازد یا ستر بند دہر دو طرف را بر سینہ وغالبا احتیاج بہ بستن ہر دو طرف بر تقدیر عدم درازی گوشہ ہائے جامہ باشد واگر بسیار دراز باشد احتیاج بہ بستن نہ باشد۔ کما فی اشعۃ اللمعات۔

پھر اس کے حکم میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ ابن عمر ومجاہد وابراہیم نخعی وثوری وشافعی کے نزدیک نماز وغیر نماز میں سدل مکروہ ہے وقال احمد یکرہ فی الصلوٰۃ وقال جابر وعطاء والحسن وابن سیرین ومکحول والزہری لا بأس بہ۔ وروی ذلک عن مالک وروی عن اسود وابراہیم النخعی انہما قالا السدل یکرہ سواء کان علیہ قمیص اولم یکن واما عند الاحناف فقال فی البدائع ویکرہ السدل فی الصلوٰۃ وروی المعلی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ رح یکرہ السدل علی القمیص وعلی الازار لانہ صنیع اہل الکتاب فان السدل بدون السراویل فکراہتہ لاحتمال کشف العورۃ عند الرکوع والسجود۔ واما ان کان مع الازار فکراہتہ لاجل التشبہ باہل الکتاب، ہکذا نقل بعینہ فی بذل المجہود۔ وقال القاضی عیاض السدل منہی عنہ مطلقا لانہ من الخیلاء وہو فی الصلوٰۃ اشنع وأقبح "

---

۱ وفی حدیث شداد فانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم "
حضرت شاہ ولی اللہ رح نے کہا کہ چونکہ جوتا پہن کر نماز پڑھنے میں ترک تعظیم ہے چنانچہ لوگ بڑے آدمی کے سامنے جاکر بھی جوتا کھول دیتے ہیں وہو قولہ تعالیٰ فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی " اسی وجہ سے یہود جوتا پہن کر نماز پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے شوکانی نے کہا کہ جن احادیث میں

---

۲ بیندازد وطرف چپ کہ بر دوش چپ است

صلوٰۃ فی النعال ہے وہ سب محمول علی الندب ہے۔ وقال الشوکانی ہذا اعدل المذاہب واقواہا عندی۔ اور حنابلہ کی ایک جماعت نے کہا کہ صلوٰۃ فی النعال سنت ہے کما فی حدیث الطبرانی صلوا فی نعالکم ولا تشبہوا بالیہود۔ اگرچہ وہ نعل پہن کر راستے میں چلا ہو۔ لان النبی ﷺ واصحابہ کانوا یمشون بہا فی طرق المدینۃ ثم یصلون بہا۔ اور درّ المختار میں ہے کہ داخل فی المسجد کیلئے مناسب ہے کہ اپنے نعل و خف کی خبر گیری کر کے اسمیں نماز پڑھے یہی افضل ہے۔ وقال ابن عابدین ای صلوٰتہ فی النعل والخف الطاہرین افضل مخالفۃ للیہود۔ یہ سب تو ان حضرات کے اقوال ہیں کہ جو افضلیت کے قائل ہیں۔ لیکن بعض حضرات نفس جواز کے قائل ہوئے ہیں چنانچہ ابن دقیق العید نے کہا کہ احادیث الصلوٰۃ فی النعال میں نفس جواز پر دلیل ہے۔ ولا ینبغی ان یوخذ منہ الاستحباب لان ذلک فی معنی المطلوب للصلوٰۃ۔ ایسا ہی صاحب التعلیق نے مرقاۃ سے نقل کیا کہ چونکہ یہود صلوٰۃ فی النعال والخفاف کو جائز ہی نہیں سمجھتے تھے لانہ کان من شرع موسیٰ علیہ السلام نزع النعال والخفاف فی الصلوٰۃ کما فی السراج المنیر اب احادیث الصلوٰۃ فی النعال والخفاف سے نفس جواز ثابت کرنا ہے

وانما فعلہ علیہ السلام کما فی بعض الحدیث (تاکید المخالفۃ الیہود وتائید الجواز۔ اور بعض حضرات اسی کے قائل ہیں کہ وہ فعل جائز تو ہے لیکن اگر فرش مسجد ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو نعل پاک ہونے کے باوجود اسمیں نماز نہ پڑھنا چاہیئے چونکہ مسجد نبوی اس زمانہ میں مفروش بالحصائر تھی وہاں یہ اندیشہ ہی نہ تھا بخلاف فی زماننا۔ شاید اسی وجہ سے عمدۃ المفتی میں کہا گیا کہ ان دخول المسجد متنعلا من سوء الادب کما قال الابی۔ ثم انہ ان کان جائزا فلا ینبغی ان یفعل لاسیما فی المساجد الجامعۃ فانہ قد یؤدی الی مفسدۃ اعظم نیز اس میں عوام کے جانب سے بہت قسم کی بے عنوانی صادر ہونے کا اندیشہ ہے

چنانچہ صاحب بذل المجہود نے کہا کہ اگرچہ اس زمانہ میں مخالفت یہود کیلئے صلوٰۃ فی النعال کا حکم تھا لیکن اب مخالفت نصاریٰ کی غرض سے بدون نعل کے نماز پڑھنا چاہیئے۔ فانہم یصلون متنعلا لا یخلعون عن ارجلہم۔ چنانچہ خطابی نے شافعی سے نقل کیا کہ انہ قال ان الادب خلع نعلیہ فی الصلوٰۃ۔ وینبغی الجمع بحمل ما فی الحدیث علی ما اذا تیقن طہارتہما وتمکن معہما من اتمام السجود بان یسجد علی جمیع اصابع رجلیہ۔ اب یہاں تین قسم کے اقوال ہوئے۔ اخیر قول میں جو کہا گیا اگرچہ صلوٰۃ فی النعال جائز ہے لیکن اب بالکل بے مناسب چیز ہے۔ اس پر اشکال یہ کہ نعل و خف تو من باب الزینۃ و کمال الہیئۃ ہے لہٰذا ان لباسوں کے قائم مقام ہوگا کہ جن سے آراستہ ہو کر نماز پڑھنا افضل ہے۔

جواب: ۔ یہ کہ مصلحت تحسینین کی رعایت کرنے میں چونکہ ازالۃ النجاسات کی رعایت جو اہم واقدم ہے وہ فوت ہو جاتی ہے اس لئے رعایت تحسینین کو چھوڑ دیا گیا لانہا من باب دفع المفاسد والاخری من باب جلب المصلحۃ و دفع المفاسد اہم واقدم۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والبذل والتعلیق ۱۲

بَابُ السُّتْرَۃ

:۔ سترہ قائم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ ظاہری وحسی طور پر خاطر جمعی کیلئے ایک صورۃ ہو۔ کما ورد فی روایۃ لا یبالی من مر وراء ذلک۔ ابن الملک و قاضی عیاض نے کہا کہ امام کا سترہ مقتدی کیلئے باجماع اہل علم کافی ہے ہر ہر مقتدی کیلئے الگ الگ سترہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں کما فی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ علیہ السلام یصلی بالناس بمنی الی غیر جدار واقبلت راکبا علی اتان فمررت بین یدی بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع

ودخلت فی الصف فلم ینکر ذلک علیّ احدٌ متفق علیہ۔ لیکن اسمیں اختلاف ہے کہ مقتدی کیلئے سترہ کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ مقتدی کیلئے بھی وہی سترہ ہے جو امام کیلئے ہے۔ اور بعض نے کہا کہ خود امام ہی مقتدی کیلئے سترہ ہے۔ اور یہ سترہ ایک ذراع کے اندازہ ہونا چاہئے کما فی مصنف عبد الرزاق عن نافع ان مؤخرۃ رحلِ ابن عمر کانت قدر ذراع وہکذا ورد فی حدیث رواہ الحاکم واحمد۔ اور سترہ قائم کرنا مستحب وترک سترہ مکروہ تنزیہی ہے اور اس باب میں اقامت سترہ کیلئے جو امر ہے وہ سب استحباب پر محمول ہے کیونکہ ترک سترہ بھی ثابت ہے کما روی ابو داؤد عن الفضل بن عباس رضؓ قال رأینا النبی ص فی بریۃ لنا یصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وروی احمدؒ ان ابن عباس رضؓ صلی فی فضاء لیس بین یدیہ شیٔ۔ اور اگر ایسی جگہ میں نماز پڑھے جو کسی کی گذرگاہ نہو تو ترک سترہ مکروہ نہیں۔ لان اتخاذہا لحجاب عن النار۔ لیکن بحر الرائق میں حلیہ سے نقل کیا کہ اسوقت بھی اتخاذ سترہ اولیٰ ہے تاکہ کف البصر وجمع الخاطر کا فائدہ حاصل ہو۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ملتقطا۔ وفی حدیث ابی سعید رضؓ فلیدفعہ فان ابی فلیقاتلہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے سامنے سترہ نہو اس کو دفع کرنے کا حق نہوگا۔ جن احادیث میں الی شیٔ یستترہ کی قید نہیں ہے وہ اس حدیث ابی سعیدؓ سے مقید ہے۔ فتح الملہم میں ہے کہ اگرچہ نووی نے کہا کہ لا اعلم احدا من الفقہاء قال بوجوب الدفع۔ لیکن اہل ظاہر کے نزدیک دفع واجب ہے بدلیل حدیث ابی سعید رضؓ انہ قال فلیدفعہ متفق علیہ۔ وفی روایۃ لابی سعید ولیدرأہ ما استطاع۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن جمہور فقہاء وائمہ اربعہ کے نزدیک دفع کرنے کا حکم وجوبی نہیں چنانچہ قاضی عیاض و قرطبی نے کہا کہ ہتھیار وغیرہ لیکر مقاتلہ لازم نہیں کیونکہ یہ مقاتلہ اقبال علی الصلوٰۃ اور حدیث ان فی الصلوٰۃ لشغلا کے خلاف ہے اور حنفیہ کے نزدیک کما فی البدائع ولنا قولہ ان فی الصلوٰۃ لشغلا یعنی فی اعمال الصلوٰۃ والقتال لیس من اعمال الصلوٰۃ فلا یجوز الاشتغال بہ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دفع ایک حکم رخصت ہے۔ افضل یہ ہے کہ دفع نہ کرے لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ وکذا روی الشیخ ابو منصور عن ابی حنیفہ رضؓ الافضل ان یترک الدرء

الجواب:۔ جن احادیث میں دفع کا حکم ہے وہ بیان رخصت کیلئے ہے کالامر بقتل الاسودین۔ یا وہ حکم اب منسوخ ہے کما فی الزیلعی عن السرخسی ان الامر بہا محمول علی الابتداء حین کان العمل فی الصلوٰۃ مباحا۔ ابن بطال وغیرہ نے اجماع نقل کیا کہ دفع کیلئے مشی وعمل کثیر جائز نہیں کیونکہ یہ مشی وعمل کثیر مرور من بین یدی المصلی سے بھی اشد ہے۔ کما فی فتح الملہم وبذل المجہود۔ قاضی عیاض نے کہا کہ اگر جائز صورت سے دفع کرنے پر وہ ہلاک ہوگیا تو باتفاق علماء اسپر قصاص نہیں کیونکہ شارع نے مقاتلہ کو مباح کر دیا اور مقاتلہ مباح میں ضمان نہیں ہے۔ باقی وجوب دیۃ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ عند البعض واجب ہے وعند البعض واجب نہیں۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک کما فی رد المحتار قصاص یا دیۃ میں سے کوئی ایک واجب ہے۔ کیونکہ جب ثابت ہوا کہ حدیث ان فی الصلوٰۃ لشغلا کے ماتحت مقاتلہ جائز ہی نہیں تو اسکو قتل کر دینا جنایۃ ہوگی کہ جس سے اس کا موجب ای ای قصاص یا دیۃ لازم ہوگی

الجواب:۔ حدیث میں جو فلیقاتلہ کا حکم ہے اس سے جواز قتل ثابت نہوگا بل المراد المبالغۃ فی کراہیۃ المرور بین المصلی والسترۃ۔ یا مقاتلہ کے معنی مضاربۃ ومدافعت ہے ای دھکا پیل کرنا یہی حدیث سے ثابت ہے۔ باقی قتل کا جواز حدیث سے ہرگز ثابت نہیں فافہم واستقم۔ لہذا قتل پر قصاص واجب ہونا چاہئے کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق الصبیح۔ بدائع میں ہے کہ مصلی کے سامنے سے گزرنا مکروہ ہے لیکن قدر مرور میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے کہا کہ مواضع السجود کے اندازہ جگہ میں گزرنا مکروہ ہے۔ وقال بعضہم مقدار

بحث الاختلاف فی الدفع ہل ہو واجب او لا۔

بحث الاختلاف فی القصاص بعد القتل۔

مقدار الصفین وقال بعضهم قدر ما یقع بصرہ علی المار لو صلی بخشوع وفیما وراء ذلک لایکرہ وہو الاصح کما فی بذل المجہود ۔ فَاِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ ۔ ای فعلہ فعل الشیطان لانہ انکرا الا الشویش علی المصلی ۔ او ان الشیطان حمل علی ہذا الفعل ۔ یا لفظ شیطان ہر سرکش پر اطلاق کیا جاتا ہے خواہ وہ انسان میں سے ہو یا جنات میں سے کما فی قولہ تعالے شیاطین الجن والانس ۔ او یحمل علی التشبیہ ای مثل الشیطان کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق ۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ رض تقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب :۔ بذل المجہود وغیرہ میں ہے کہ ابو ہریرۃ رض وانس رض وابن عباس رض کرایک قول جو ابو ذر وابن عمر سے بھی منقول ہے لا یسے ہی ابن ظاہر وحسن بصری وابو الاحوص کے نزدیک کلب وحمار اور عورت کے گذرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے ۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال تقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب رواہ مسلم ۔ وعن ابن عباس رض مرفوعا قال تقطع الصلوٰۃ المرأۃ الحائض والکلب رواہ ابو داؤد ۔ اور ترمذی نے احمد واسحٰق سے نقل کیا کہ کلب اسود کے گذرنے سے نماز فاسد ہوتی ہے ۔ احمد رح نے حمار اور عورت کے بارے میں توقف کیا اب کلب اسود کا قاطع صلوٰۃ ہونا حدیث ابو ذر سے ثابت ہے عن ابی ذر قال قال النبی ص اذا صلی الرجل ولیس بین یدیہ کآخرۃ الرحل قطع صلوٰتہ الکلب الاسود والمرأۃ والحمار فقلت ما بال الاسود من الاحمر الابیض فقال یا ابن اخی سألتنی کما سألت النبی ص فقال الکلب الاسود شیطان ۔ رواہ الترمذی وابو داؤد ۔ لیکن امام اعظم ومالک وشافعی رح کے نزدیک وبقول نووی جمہور علماء من السلف والخلف کا قول یہی ہے کہ کسی شئ کے گذرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے کما فی حدیث ابی سعید الخدری رض انہ علیہ السلام قال لایقطع الصلوٰۃ شئ وادرأ وا ما استطعتم فانما ہو شیطان رواہ ابو داؤد وعن ابی امامۃ انہ ع قال لایقطع الصلوٰۃ شئ رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن ۔ وعن عائشۃ رض قالت کان النبی ص یصلی من اللیل وانا معترضۃ بینہ وبین القبلۃ کاعتراض الجنازۃ ۔ متفق علیہ ۔ وعن عائشۃ رض قالت کنت انام بین یدی النبی ص ورجلای فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی واذا قام بسطتہما متفق علیہ ۔ اس سے بخوبی ثابت ہوا کہ فقط گذرنے سے نہیں بلکہ مصلی کے آگے عورت کے برقرار رہنے سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے ۔

عن ابن عباس رض قال اقبلت راکبا علی اتان والنبی ص یصلی بالناس بمنی الی غیر جدار فمررت بین یدی بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع ۔ متفق علیہ ۔ وعن ابن عباس رض قال جئت انا وغلام من بنی ہاشم علی حمار فمررنا بین یدی النبی ص وہو یصلی فنزلنا عنہ وترکنا الحمار ۔ فقال رجل کان یدیہ عا عنزۃ قال لارواہ ابو یعلی ورجالہ رجال الصحیح وعن انس رض انہ ع صلی بالناس فمر بین ایدیہم فقال عیاش ابی ربیعۃ سبحان اللہ سبحان اللہ سبحان اللہ ، فلما سلم النبی ع قال من المسبح آنفا قال انا یا رسول اللہ انی سمعت ان الحمار یقطع الصلوٰۃ قال علیہ السلام لایقطع الصلوٰۃ شئ ۔ رواہ الدارقطنی واسنادہ حسن ۔ قال الحافظ فی الدرایۃ اس سے ثابت ہوا کہ مرور حمار سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی ۔ وعن الفضل بن عباس رض قال اتانا النبی ص ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباس رض فصلی فی صحرا لیس بین یدیہ سترۃ وحمارۃ لنا وکلبۃ تعبثان بین یدیہ فما بالی بذلک رواہ ابو داؤد والنسائی نحوہ ۔ اس سے ثابت ہوا کہ مرور کلب سے بھی باطل نہیں ہوتی ہے ۔ ابو داؤد نے کہا کہ جب احادیث میں تعارض ہوا تو یہ دیکھا جاوے کہ حضور ص کے بعد صحابہ نے کیا عمل کیا چنانچہ وہ ابن عباس کہ جو حدیث قطع کے راوی ہیں خود انہی سے عدم القطع بمرور الکلب والحمار والمرأۃ کی روایت ثابت ہے کما فی البیہقی روی سماک عن عکرمۃ قیل لابن عباس رض اتقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب قال ما یقطع ہذا ولکن یکرہ ۔ وروی مالک باسناد صحیح ان ابن عمر کان یقول لایقطع الصلوٰۃ

— بحث قطع الصلوٰۃ بالمرأۃ والحمار والکلب ۔ بحث قولہ فانما ہو شیطان

منی، مما یمر بین یدی المصلی. کذا فی آثار السنن۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو تقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب کی حدیث پیش کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان چیزوں میں مشغول ہونے سے جو فساد کا خوف ہے اسمیں مبالغہ کرنا مراد ہے کقولہ علیہ السلام قطعت عنق صاحبک اذا فعلت بہ مایخاف ہلاکہ بسببہ۔ یا قطع سے اقبال علی الصلوٰۃ والشغل فی الصلوٰۃ کا منقطع ہوجانا مراد ہے لوسوسۃ الشیطان وفتنۃ المرأۃ وقبح اصوات الکلب والحمار مع نفور النفس من الکلاب لاسیما الاسود۔ جیساکہ تورپشتی نے کہا کہ قلب ولسان میں باعتبار تلاوت وذکر جو موافقت ہونی چاہئے اس کا منقطع ہوجانا مراد ہے۔ امام شعرانی نے کہا کہ مذکورہ اشیائے ثلثہ سے قطع صلوٰۃ کی حکمت یہ ہے کہ شیطان ان اشیائے ثلثہ سے بالکل جدا نہیں ہوتا ہے کما ہو مشاہد بین اہل الکشف اور شیطان جس کے پاس ہوکر گذرتا ہے اس کو حق تعالےٰ سے غافل بنادیتا ہے اب حدیث الباب میں قطع سے قطع الوصلۃ بین العبد وبین الرب مراد ہے لابطال الصلوٰۃ نفسہا۔

طحاوی وابن عبدالبر نے ثابت کیا کہ جتنی احادیث میں قطع صلوٰۃ کا جملہ ہے وہ سب منسوخ ہیں کیونکہ ابن عباس وغیرہ خود قطع کے راوی ہوکر حضور کے بعد عدم القطع کا فتویٰ دیا ایسے ہی عائشہؓ وابن عمرؓ وغیرہم نے فتاوی جو حضور کے بعد دیئے تھے ان سے بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم منسوخ ہے اور انہوں نے جو ابن عباس اور ابن عمر سے حکم قطع ثابت کیا خود انھوں نے حضور کے بعد اپنے قول کے خلاف فتویٰ دیا ہے کما مر۔ اور دیگر صحابہ کرام کے جو نام لئے گئے ان سے قطع صلوٰۃ کی روایت ہے۔ **جواب** یہ کہ اولاً تو صحیح حدیث کے مقابلہ میں انکا قول حجت نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اس روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انکا مذہب بھی یہی ہے۔ وعادۃ اہل الحدیث اذا رووا عن الصحابی شیئاً یزعمون انہ مذہبہ والحال انہ لایلزم ذلک۔ اب جن صحابہ سے حدیث قطع مروی ہے وہاں بھی قطع الخشوع وغیرہ مذکورہ چار جواب جاری ہوسکتے ہیں جب تک یہ ثابت نہو کہ انہوں نے نماز کا اعادہ کیا۔ یا اعادہ کا حکم دیا قطع صلوٰۃ انکا مذہب ہونا ثابت نہوگا۔ قال صاحب البذل وہذہ مغلطۃ عظیمۃ یجب ان یتنبہ علیہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وبذل المجہود وتعلیق الصبیح۔

الجواب:۔ امام احمد واسحٰق نے جو کہا کہ کلب اسود ہی قاطع صلوٰۃ ہے جس کیلئے ایک حدیث بھی پیش کی وہاں بھی قطع صلوٰۃ سے مذکورہ بالا احتمالات مراد ہوسکتے ہیں لانطول الکلام بذکرہا۔ لیکن طحاوی نے بطریق نظر بتایا کہ انکے نزدیک کلب غیر اسود کا مرور قاطع صلوٰۃ نہیں۔ اب کتے کے گوشت کی حرمت رنگ کی بناء پر نہیں اس لئے کہ اسود وغیر اسود میں حرمت وحلت کا اختلاف نہیں ہے بلکہ نفسانی خباثت کی وجہ سے حرمت ہے لہٰذا ہر رنگ کا کتا حرام ہوگا ایسا ہی سؤر الکلب کی طہارت ونجاست میں بھی رنگت کے اختلاف کی بناء پر حکم میں اختلاف نہیں ہے بلکہ اندرونی خباثت ہی مؤثر ہے لہٰذا ہر رنگ کا کتا کا سور ناپاک ہے ایسا ہی یہاں بھی اختلاف فی الالوان سے حکم میں اختلاف نہوگا فکما کان غیر الاسود منہا لایقطع الصلوٰۃ فکذلک الاسود۔ ہذا ہو النظر فی ہذا الباب وہو قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ کما فی الطحاوی۔

الفصل الثانی

فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ فلیہ خطط خطًا۔ اس کیلئے خط کھینچنا مالک واکثر فقہاء احناف کے نزدیک معتبر نہیں۔ چنانچہ امام محمدؒ گفتہ کہ الخط لیس بشیء۔ وشافعی نیز در قول جدید خط را نفی کردہ وگفتہ است کہ حدیث خط۔ ضعیف ومضطرب است۔ ونیز خط در حیلولت اعتبار ندارد از بعید متمیز ومرئی نگردد ولیکن امام احمد کے نزدیک وشافعی کے قول قدیم وامام محمد کے ایک قول کے مطابق وبعض متاخرین احناف نے کہا کہ خط کھینچا جاوے۔ کما فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ قال اذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجہہ شیئاً فان لم یجد فلینصب عصاہ فان لم یکن معہ عصا فلیخط

بحث الخط مقام السترۃ

خطأتم لایضرہ ما امرتم ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ ۔ اسی حدیث کی بنا پر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ سنت اولیٰ بالاتباع ہے نیز خط بھی تو فی الجملہ نظر آتا ہے کہ جو جمعیت خاطر و دفع انتشار کیلئے سبب بن سکتا ہے کیونکہ حدیث میں جو ثم لایضرہ ہے اسمیں بھی ضرر سے انتشار خاطر مراد ہے جس کے متعلق کہا گیا کہ خط کیذریعہ وہ ضرر لاحق نہ ہوگا "

الجواب:۔ خط کے متعلق احادیث کو جو ضعیف بتایا گیا ۔ جواب یہ کہ فضائل میں ضعیف حدیث معتبر ہے نیز امام احمد وابن حبان وغیرہما نے حدیث خط کو صحیح بتایا وقال الشوکانی وحدیث الخط اخرجہ ایضا ابن حبان وصححہ البیہقی وصححہ احمد والمدینی کما نقلہ ابن عبد البر فی الاستذکار ۔ اور یہ جو کہا گیا کہ خط در حیلولت اعتبار ندارد ۔ جواب یہ کہ ابھی گذرا کہ اگرچہ وہ فائدہ خط سے نہو کم از کم اتباع سنت و دفع انتشار کا فائدہ تو ہوگا ۔ پھر صفت خط میں اختلاف ہے ۔ نزد بعض برشکل ہلالی معتبر ست ای یخط خطا کالمحراب ونزد بعض طویل بجانب قبلہ ۔ ونزد بعض بر عرض یمینا وشمالا والقول المختار ان یکون طولا من قدامہ نحو القبلۃ ۔ وقال ابن الملک ہذا ہو المستحب کما فی فتح الملہم وبذل المجہود وتعلیق الصبیح "

الفصل الثالث:۔ وفی حدیث ابن عباسؓ وتجزی عنہ اذ مرّ واعلی قذفۃ بحجر ۔ یعنی اس مقدار آگے سے گذرے تو یکفی عن عدم سترتہ ۔ وگفتہ اند کہ مراد بآں رمی جمار است در حج ومقدار آں سہ گز گفتہ اند وقال ابن حجر ثلثۃ اذرع فاکثر ۔ وروی الطحاوی ویکفیک اذا کانوا منک قدر رمیۃ ولم یقطعوا علیک صلوتک کما فی تعلیق الصبیح والاشعۃ ۔

باب صفۃ الصلوٰۃ

فحدیث ابی ہریرۃ رضؓ ارجع فصلّ فانک لم تصلّ ۔ واضح ہو کہ بعد الرکوع استواء قائما ای سیدھے ہو کر کھڑا ہونا جس کو قومہ کہا جاتا ہے اور جلسہ بین السجدتین اور طمانینۃ فی الرکوع والسجود ای القرار فیہما ان چیزوں کو تعدیل کہا جاتا ہے کما فی العنایہ ص۲۱ یہ تعدیل ارکان مالک شافعی احمد اور ابو یوسف کے نزدیک فرض ہے کہ جسکی دلیل حدیث ابو ہریرۃ رضؓ جس میں حضورؐ نے مسیئ فی الصلوٰۃ کہ جسنے تعدیل ارکان نہیں کی تھی اسکو فرمایا کہ " قم فصلّ فانک لم تصلّ ۔ مستفق علیہ یہاں ترک تعدیل کی بنا پر نفس صلوٰۃ ہی کا انکار کر دیا گیا معلوم ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے ۔ وعن ابی مسعود الانصاری انہ ع قال لاتجزی صلوٰۃ لاینقیم الرجل فیہا یعنی صلبہ فی الرکوع والسجود ، رواہ الترمذی ۔ وفی النسائی انہ علیہ السلام قال لایقبل اللہ صلوٰۃ رجل لاینقیم صلبہ فی الرکوع والسجود ۔ یعنی بغیر تعدیل ارکان کے نماز مقبول نہیں ۔ وروی ابن خزیمہ فی صحیحہ مرفوعا انہ علیہ السلام قال لمن نقر فی صلوٰتہ اما انک لو مت علی ہذا مت علی غیر الفطرۃ التی فطر اللہ علیہا محمدا ص یہاں بھی عدم تعدیل پر موت علی غیر الفطرۃ قرار دیا ۔ وفی مسلم انہ ع قال تلک صلوٰۃ المنافق یرقب احدہم الشمس حتی اذا کانت بین قرنی الشیطان قام فنقر اربعا لایذکر اللہ الا قلیلا یہاں بھی بغیر تعدیل والی نماز کو صلوٰۃ المنافق بتایا ۔ امام اعظمؒ ومحمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے کما فی بحر الرائق ۔ ومقتضی الدلیل وجوب الطمانینۃ فی الاربعۃ ای فی الرکوع والسجود وفی القومۃ والجلسۃ ۔ والقول بوجوب الکل ہو مختار الشیخ ابن الہمام وتلمیذہ ابن امیر الحاج حتی قال انہ ہو الصواب ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا یہاں نفس رکوع وسجود فقط انحناء ووضع بعض الوجہ سے متحقق ہو جاتا ہے لیکن سخریہ واستہزاء کی شان پیدا ہونی چاہیے ۔ باقی طمانینۃ دوام علی الفعل کو کہا جاتا ہے ۔ نہ نفس فعل کو ۔ اور وہ دوام مطلوب نہیں ۔ نفس فعل بنص آیت مذکورہ کافی ہے ۔ اب صحت صلوٰۃ اس طمانینۃ پر موقوف نہوگی ۔ نیز قولہ علیہ السلام وما انتقصت من ہذا شیئا فقد انتقصت من صلوتک ۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحت صلوٰۃ طمانینۃ پر موقوف نہیں ۔ کیونکہ نقص تعدیل کی بناء پر نقص صلوٰۃ بتایا گیا نماز کو بالکلیہ

بحث الوضوء علی قذفۃ بحجر

بحث تفعل الارکان فی الصلوٰۃ

باطل نہیں کہا۔ اب حضورؐ نے جو اعادہ کا حکم دیا یہ کراہۃ کی بناء پر ہے نہ بربنائے فساد صلوٰۃ۔ نیز قولہ ان اسوأ الناس سرقۃ الذی یسرق من صلوٰتہ۔ فقالوا یا رسول اللہ کیف یسرق من صلوٰتہ قال لا یتم رکوعہا ولا سجودہا۔ رواہ احمد والطبرانی۔ فی الکبیر۔ وقال الہیثمی رجالہ رجال الصحیح۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اخلال فی التعدیل کے باوجود نفس صلوٰۃ باقی رہتی ہے بالکلیہ باطل نہیں ہوتی۔ عن فتح القدیر والبنایہ والنیل۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں فصل فانک لم تصلّ کا ذکر کیا **جواب** یہ کہ آیۃ قرآنیہ سے جو نفس رکوع وسجود کی فرضیت ثابت ہے خبر واحد کے ذریعہ زیادۃ علی الکتاب بطریق الفرضیۃ جائز نہیں۔ وموضوعہ اصول الفقہ کما فی العنایۃ ص۲۱۱ ج۱۔ نیز گذر چکا کہ ظنی الثبوت دلائل سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ زائد سے زائد ثبوت وجوب کیلئے مفید ہے۔ نیز حضورؐ نے اسی نماز کو جس میں تعدیل موجود نہ تھی اسیء صلوٰۃ کا اطلاق کیا حیث قال فی اخر الحدیث وما انتقصت من ہذا فقد انتقصت من صلوٰتک۔ اگر ترک تعدیل مفسد صلوٰۃ ہوتا تو صلوٰۃ کا طلاق ہی نہ کرتے کما لو ترک الرکوع والسجود۔ نیز اگر ترک تعدیل سے نماز فاسد ہوتی تو اسمیں مشغول ہونا ایک عبث کام ہوتا فکان ترکہ النبیؐ الی الفراغ حزاما۔ نیز حضرت شیخ الہندؒ نے کہا کہ قولہ فصلّ فانک لم تصلّ سے صحاؔ نے جو قبل البیان نفی صحت سمجھا مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ نے بھی وہی سمجھا ہے اور امام اعظمؒ نے اس سے نفی کمال سمجھا ہے کہ جسکو صحابہ نے بعد البیان سمجھا تھا کیونکہ ما لنفی الخ سے نفی کمال ہی مفہوم ہوتا ہے۔ فاخترہ ہہا شئت۔ اور انھوں نے جو اس کے بعد متعدد دلائل پیش فرمایا ان تمام ادلہ سے تعدیل کی اہمیت ثابت ہوتی ہے لیکن ہر حکم کی قوت واہمیت بموجب قوۃ دلیل کے ہوتی ہے چونکہ یہ سب دلائل خبر واحد ہو کر ظنی الثبوت ہیں لہٰذا ان سے وجوب ہی ثابت ہوگا کما فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح والعنایۃ وغیرہا۔ یہ تو مشہور بحث گذر چکی ہے لیکن عرف الشذی وغیرہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی جو اعلم بمذہب ابی حنیفہ ہے انھوں نے امام اعظمؒ وابو یوسفؒ ومحمدؒ کے درمیان اختلاف کو ذکر نہیں کیا کما فی الطحاوی ص۱۳۶ ج۱۔ ان مقدار الرکوع والسجود الذی لابد منہ کما فی رفاعۃ۔ ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا فاجز النبیؐ بالفرض الذی لابد منہ ولا تتم الصلوٰۃ الا بہ وہذا ہو قول ابی حنیفۃ رح وابی یوسفؒ ومحمدؒ وکذلک صرح العینی فی شرح الہدایۃ بان الطحاوی لم یذکر الخلاف بینہم۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ائمہ ثلثہ کے نزدیک بھی نفس تعدیل وادنی ما یطلق علیہ التعدیل والطمانینۃ فرض ہے۔ کما قال الشافعی وغیرہ۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے نفس ادا صلوٰۃ کا حکم نہیں دیا بلکہ اقامۃ صلوٰۃ کا حکم دیا ہے حیث قال تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃ کہ جس میں ادا بحفظ الاوقات والحدود ورعایۃ الحقوق والشروط سب مراد ہیں۔ تعدیل وطمانینۃ کے بغیر اگر ٹھوکر مارتا ہوا اٹھ جاوے تو ایک قسم کا سخریہ واستہزاء کا شبہ ہو کر یہ حدیث اقامۃ صلوٰۃ نہ ہوگی جس کا حکم قرآن میں بکرات ومرات دیا گیا ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ اصل نماز میں تین چیزیں ہیں ان تخضع للہ تعالیٰ بقلبہ ویذکر اللہ بلسانہ ویعظمہ غایۃ التعظیم بجسدہ اب رکوع وسجود میں جا کر اگر کچھ طمانینۃ نہ ہو بلکہ دیوانہ کیطرح ٹھوکر مارتا ہوا اٹھ جاوے تو یہ تعظیم کے خلاف ہوگا جبکہ اقامۃ کا حکم جو قرآن میں ہے وہ بغیر تعدیل کے نہیں ہوتا ہے لہٰذا تعدیل کو فرض کہا گیا کما قال صاحب فتح الملہم ص۳۳۲ ج۲۔ **قولہ علّمنی یا رسول اللہ**۔ اشکال یہ کہ حضورؐ نے اوّلاً کیوں بتلا دینے سے کیوں سکوت اختیار کیا یہاں تک کہ اس کو مرّۃ بعد اخریٰ مراجعہ کرنا پڑا۔ **جواب** یہ ہے کہ جب وہ اعادہ صلوٰۃ کیطرف رجوع کیا اور مورد وحی والہام اعنی حضور اکرمؐ سے استفسار نہیں کیا گویا کہ اسنے اپنے علم پر ناز وفخر کیا ہے اب اس کے زجر وتادیب کیلئے حضورؐ اولاً ساکت رہے جب وہ خود ہی بقولہ علّمنی سوال کیا تو حضورؐ نے بھی بتلا دیا کما قالہ التورپشتی۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کہا کہ جب اسکی نماز فاسد تھی (علی القول بانہ اخل ببعض الواجبات) اس کے باوجود اس کو اس فاسد صلوٰۃ پر حضورؐ نے برقرار کیسے رکھا ہے کہ جو من باب التقریر علی الخطأ ہے

الجواب عن الاشکال المشہور مع الاجوبۃ

لیکن مازری نے جواب دیا کہ چونکہ اس میں یہ احتمال تھا کہ اس نے اس فعل کو ناسیاً یا غافلاً کیا ہو بار بار دھرانے سے شاید اسکو یاد آکر بغیر تعلیم کے بھی اعمال کو درست کرکے نماز پڑھے گا۔ اس لئے حضورؐ نے اولاً سکوت اختیار کیا تو یہ من باب التقریر علی الخطا نہیں بلکہ من باب تحقیق الخطا ہے۔ واجاب النووی نحوہ حیث قال وانما لم یعلمہ اولاً لیکون ابلغ فی تعریفہ وتعریف غیرہ بصفۃ الصلوٰۃ المجزئۃ۔ اور ابن الجوزی نے یہ جواب دیا کہ معاملہ صلوٰۃ کی اہمیت وتفخیم وتعظیم کیلئے بار بار دھرایا ہے کیونکہ وقت بھی فوت نہیں ہوا تھا۔ اگلی دقیق العید نے کہا کہ تقریر نبی مطلقاً جواز پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ انتفاء موانع بھی ضروری ہے۔ چنانچہ یہاں بھی چونکہ بار بار دھرانے کے بعد خاطر جمعی ہو کر تعلیم کو زیادہ قبول کرے گا یہی مصلحت مبادرۃ الی التعلیم سے مانع ہوئی خاص کر جب فوت ہونے کا خوف بھی نہ ہو تو گویا کہ اسطرح کے القاء میں چونکہ زیادتی قبولیت ہوتی ہے اسلئے اولاً تعلیم نہیں دیا۔ علامہ عثمانی نے کہا کہ بعض حنفیہ کے نزدیک طمانینۃ کو سہواً ترک کرنے سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ اب اس نے جو طمانینۃ کو اولاً ترک کیا تھا اسمیں یہ احتمال تھا کہ سہواً ترک کیا ہو فلعلہ لم ینکر النبی علیہ لہٰذا الاحتمال۔ پھر جب یہ خیال تھا کہ آخر نماز میں سجدۂ سہو سے اس کی تلافی کی جاویگی لیکن اس نے تلافی نہیں کیا لہٰذا اعادہ کا حکم دیا گیا ہے۔ تقریر علی الخطا نہیں۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح۔

وفی حدیث عائشۃ رض یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر:۔ تکبیر تحریمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ مالک شافعی واحمد کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کا رکن ہے کما فی حدیث عائشہ رض کان النبی ﷺ یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر الحدیث رواہ مسلم۔ ابن المنذر نے زہری سے نقل کیا ہے کہ زہری نے کہا کہ نماز بمجرد نیت بلا تکبیر منعقد ہو جاتی ہے۔ کما حکی الثوری والکرخی الحنفی عن ابن علیۃ والاصم کقول الزہری فی انعقاد الصلوٰۃ بمجرد النیۃ بغیر تکبیر۔ اور ابن بطال نے کہا کہ جمہور علماء کے نزدیک تکبیر احرام واجب ہے۔ اور سعید ابن المسیب وحکم وحسن وزہری واوزاعی سے مروی ہے کہ تکبیر تحریمہ سنت ہے، وقالوا ان تکبیر الرکوع یجزیہ من تکبیر الامام۔ وروی عن مالک فیما یدل علی انہ سنۃ۔ عبد العزیز بن ابراہیم نے ایک طائفہ سے کل تکبیرات صلوٰۃ کے وجوب کو نقل کیا اور دوسرے حضرات نے اس کا عکس کرکے کہا کہ کل تکبیرۃ فی الصلوٰۃ لیست بواجبۃ مطلقاً منہم ابن شہاب الزہری وابن المسیب۔ انہیں حضرات کے نزدیک تحریمہ فقط نیت ہی سے جائز ہے بعموم قولہ ﷺ انما الاعمال بالنیات۔ اور جمہور نے صرف تکبیر تحریمہ ہی کو واجب بتایا نہ کہ دیگر تکبیرات کو اور امام اعظم نے کہا کہ تکبیر تحریمہ شرط صلوٰۃ ہے بدلیل حدیث عائشہ رض کہ جو ابھی گذر چکی کیونکہ اخبار آحاد سے رکن ثابت نہیں ہوتا ہے کما فی العینی ص۲ ج۳۔ وبذل المجہود ص۳۴۲ ج۱۔ باقی اس میں جو اختلاف ہے کہ افتتاح بالتسبیح والتہلیل مکان التکبیر جائز ہے یا نہیں۔ فقال مالک والشافعی واحمد واسحٰق وابو یوسف لا یجزئ الا اللہ اکبر۔ وعن الشافعی انہ یجوز اللہ الاکبر بلام التعریف وذکر فی الہدایۃ قال ابو یوسف ان کان المصلی یحسن التکبیر لم یجز الا اللہ اکبر او اللہ الاکبر او اللہ الکبیر وان لم یحسن جاز وقال ابو حنیفۃ ومحمد رح یجوز بکل لفظ یقصد بہ التعظیم کما فی العینی ص۳۰۳ ج۳۔ یہ اختلاف مع الادلہ والاجوبہ کتاب الطہارۃ میں تحت قولہ ﷺ تحریمہا التکبیر گزر چکا ہے فراجع ان شئت التفصیل۔ والقراءۃ بالحمد للہ:۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے کما فی التعلیق۔ چنانچہ امام ابو بکر رازی نے احکام القرآن میں لکھا کہ سورۂ نمل میں جو آیت انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے اسمیں جو تسمیہ ہے وہ بالاجماع قرآن کا جز ہے کما فی التعلیق۔ باقی تسمیہ کے متعلق متعدد مباحث ہیں چنانچہ اسمیں بھی اختلاف ہے۔ کہ انہا من القرآن ام لا چنانچہ سورۂ نمل کے علاوہ جو تسمیہ ہے اس کے متعلق مالک وبعض حنفیہ وبعض حنابلہ کے قول یہ ہیں کہ ان التسمیۃ لیست من القرآن لان الغرض منہا ہو الامتیاز بین السورتین۔ لیکن احناف کا صحیح مذہب یہی ہے کہ تسمیہ قرآن میں سے ہے کیونکہ جو بقلم الوحی مکتوب بین الدفتین ہو۔

بحث الاختلاف فی کون التسمیۃ من القرآن۔ بحث الاختلاف فی تکبیرۃ التحریمہ

اس کے من القرآن ہونے پر امت کا اجماع ہے تسمیہ بھی مکتوب بین الدفتین ہے۔ وہکذا روی المعلیٰ عن محمد حیث قال قلت لمحمد رح التسمیۃ آیۃ من القرآن ام لا فقال ما بین الدفتین کلہ من القرآن وکذا روی الجصاص عن محمد انہ قال التسمیۃ آیۃ من القرآن انزلت للفصل بین السور۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم رح کے نزدیک فرضیت قرأت اسی تسمیہ ہی سے ادا ہو جائیگی اگر اسکو بقصد قرأۃ پڑھا ہو نہ بغرض ثناء۔ **الجواب:**۔ جن لوگوں نے تسمیہ کو فصل بین السور بتایا ہے اس کے باوجود وہ تسمیہ من القرآن ہو سکتا ہے دونوں میں کوئی منافاۃ نہیں کما اشار الیہ محمد رح حیث قال التسمیۃ آیۃ من القرآن انزلت للفصل بین السور۔ کما فی العینی و بذل المجہود۔ پھر اختلاف ثانی یہ کہ ان التسمیۃ من الفاتحۃ ام لا۔ اور اختلاف ثالث یہ کہ تسمیہ ہر سورہ کا جزء ہے یا نہ۔ چنانچہ امام شافعی اور ان کے موافقین کے نزدیک تسمیہ سورہ فاتحہ ایسا ہی ہر سورہ کا جزء ہے اور مکہ مکرمہ کے قراء و فقہاء وابن المبارک کے نزدیک بھی تسمیہ سورۃ فاتحہ کے جزء ہے۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ کان یقول الحمد للہ رب العالمین سبع آیات احدیہن بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اب یہاں تسمیہ کو آیت من الفاتحہ شمار کیا ہے معلوم ہوا کہ وہ فاتحہ کا جزء ہے۔ وفی روایۃ ام سلمۃ رضہ انہ عد قرأ الفاتحہ وعد بسم اللہ الرحمن الرحیم والحمد للہ رب العلمین آیۃ۔ اس سے بھی جزئیۃ ثابت ہوتی ہے۔ وعن نعیم بن المجمر رضہ قال صلیت وراء ابی ہریرۃ رضہ فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین۔ الحدیث۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ فاتحہ کا جزء ہے۔ وفی روایۃ انہ نزلت علیہ سورۃ الکوثر فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ انا اعطیناک الآیۃ۔ تو فاتحہ کے علاوہ دوسرے سورہ کا جزء ہونا بھی ثابت ہوا۔ نیز تسمیہ کو مصاحف میں فاتحہ ایسا ہی ہر سورہ کے شروع میں لکھا گیا ہے لہذا جزء ہوگا۔ ہذا کلہ فی البیضاوی والطحاوی والبذل۔ لیکن بقول طحاوی امام اعظم و صاحبین و مالک و اوزاعی واحمد و مدینہ و بصرہ و شام کے قراء و فقہاء کے نزدیک تسمیہ سورۃ فاتحہ ایسا ہی اور کسی سورہ کا جزء نہیں بلکہ فصل کیلئے ہے۔

بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ عن اللہ تعالیٰ قسمت الصلوٰۃ ای الفاتحۃ بینی وبین عبدی فاذا قال الحمد للہ رب العلمین۔ قال اللہ تعالیٰ حمدنی عبدی الحدیث۔ یہاں اس حدیث قدسی میں فاتحہ کو الحمد للہ رب العلمین سے شروع کیا نہ کہ بسم اللہ سے۔ معلوم ہوا کہ تسمیہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے۔ نیز اگر تسمیہ کو بھی جزء کہکر فاتحہ کی ایک آیت کہا جاوے تو مناصفۃ نہ ہوگی بلکہ اللہ کی جانب نصف سے زائد حصہ ہو جائے گا۔

عن ابی ہریرۃ رضہ انہ عن قال سورۃ فی القرآن ثلاثون آیۃ۔ شفعت لصاحبہا حتی غفرلہ تبارک الذی بیدہ الملک۔ اب اس سورۃ ملک کے متعلق قراء وغیرہم کا اتفاق ہے کہ اسمیں تسمیہ کے علاوہ ثلثون آیۃ ہے لہذا تسمیہ اس کا جزء نہیں نیز جمیع قراء و فقہاء کا اتفاق ہے کہ سورۃ کوثر کی تین آیات ہیں اگر تسمیہ کو جزء کہا جاوے تو بجائے تین کے چار آیات ہو جاویں گی۔ ایسا ہی ان۔۔۔ کا اتفاق ہے کہ سورۃ اخلاص کی چار آیتیں ہیں اگر تسمیہ کو جزء کہا جاوے تو پانچ ہو جاوینگی جو اجماع قراء و فقہا کے خلاف ہے۔ وعن ابن عباس رض کان النبی لا یعرف فصل السورۃ حتی ینزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ رواہ ابو داؤد والحاکم وقال انہ صحیح علی شرط الشیخین اس سے صاف معلوم ہوا کہ تسمیہ سے غرض کیا ہے۔ نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ حدیث بدء الوحی میں ہے فجاء الملک فقال اقرأ فقال ما انا بقارئ ثلاث مرات ثم قال اقرأ باسم ربک الذی خلق اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ سورتوں کا جزء نہیں ورنہ سورۃ اقرأ کے قبل اسکو ذکر کیوں نہیں کیا۔ وروی البخاری فی صحیحہ من حدیث ابی سعید بن المعلیٰ اس طویل حدیث میں ہے کہ ثم قال النبی لاعلمنک سورۃ من القرآن قلت ماہی قال الحمد للہ رب العلمین ہی السبع المثانی والقرآن العظیم یہاں بھی تسمیہ کو ذکر نہیں کیا معلوم ہوا کہ جزء نہیں نیز اگر جزء کہا جاوے تو فاتحہ سبع آیات نہیں رہیگا بلکہ ثمانون آیات ہو جائے گا۔ نیز طحاوی ص ۱۹۰ میں ہے کہ

بحث الاختلاف فی کون التسمیۃ من الفاتحۃ ومن کل سورۃ

ابن عباسؓ جب حضرت عثمانؓ سے پوچھا کہ آپ نے سورۂ انفال اور سورۂ برأۃ کے درمیان بسم اللہ لکھنے کے بغیر دونوں کو سبع الطوال میں لاکر کیوں جمع کر دیا تو عثمان نے کہا کہ چونکہ دونوں سورہ کے قصہ ایک دوسرے سے مشابہ ہے اس لئے بغیر تسمیہ کے دونوں کو جمع کر دیا گیا اس سے صاف معلوم ہوا کہ عثمان رضؓ کے نزدیک بھی بسم اللہ فصل بین السورتین کیلئے ہے ان دونوں سورہ کے درمیان جب فصل نہ کرنے کا ارادہ ہوا اس لئے بسم اللہ نہیں لکھا۔ نیز حضور اکرمؐ و ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ سے متواتر روایات ہیں کہ وہ حضرات تسمیہ کو نماز میں جہر کر کے نہیں پڑھتے تھے کما روی الطحاوی عن انسؓ یقول صلیت خلف النبیؐ و ابی بکر و عمر و عثمان فلم اسمع احدا منہم یجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نیز حضرت علیؓ سے بھی عدم الجہر ثابت ہے کما فی الطحاوی عن ابی وائل قال کان عمرؓ و علیؓ لا یجہران ببسم اللہ الحدیث۔ جب فاتحہ و دیگر سورتوں کے ساتھ تسمیہ کو جہر نہ کرتے تھے معلوم ہوا کہ تسمیہ اس کا جزء نہیں۔ ہذا کلہ فی الطحاوی و تعلیق الصبیح و بذل المجہود و العینی۔ **الجواب:**۔ ان ... کی پہلے دونوں حدیث میں تعارض ہے۔ حدیث اوّل سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ مستقل ایک آیت ہے۔ حدیث ثانی سے معلوم ہوا کہ مستقل آیۃ نہیں بلکہ الحمد للہ رب العلمین سے مل کر ایک آیت ہے فاذا تعارضا تساقطا۔ یا یہ کہا جاوے کہ انھوں نے جو چار احادیث پیش کیا اس میں جو بسم اللہ ہے اسکو تبرکاً پڑھا گیا نہ بطور جزئیت کے۔ یا وہ سب احادیث اخبار آحاد ہیں جو موجب علم قطعی نہیں ہو سکتی۔ اور تسمیہ من الفاتحہ یا من سائر السور ہونا اس نقل کے بغیر نہ ہوگا جو موجب علم قطعی ہو۔ نیز ان ... کی حدیث حدیث قسمتُ کا مقابل ہے جو اقوی و اثبت و اشہر ہے فلا یقبل۔ اور انہوں نے جو دلیل خامس میں لکھا کہ تسمیہ کو بین الدفتین ہر سورہ کے شروع میں لکھا گیا۔ **جواب** یہ کہ اس سے تو یہ ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جزء ہے نہ ہر سورہ کا لجواز انہا کتبت للفصل بین السور لا لانہا من السور کما فی بذل المجہود وغیرہ۔

پھر **اختلاف** رابع جو جہر التسمیہ و اخفاء ہا کے متعلق ہے وہ جزئیت و عدم جزئیت کے اختلاف پر متفرع ہے۔ چنانچہ جو حضرات تسمیہ کو فاتحہ کا جزء مانتے ہیں ان کے نزدیک بوقت جہر فاتحہ تسمیہ کو بھی جہر کریگا اور جن کے نزدیک جزء نہیں ان کے نزدیک جہر نہ کرے اور امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ کو بالکل نہ پڑھے نہ جہراً اور نہ سراً عن عائشہؓ قالت کان النبیؐ یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقراءۃ بالحمد للہ رب العلمین رواہ مسلم۔ لیکن جمہور کے نزدیک تسمیہ پڑھا جاوے گا۔ جس کے دلائل ابھی منقول ہونگی انشاء اللہ۔

الجواب:۔ اس حدیث میں اگرچہ تسمیہ کا ذکر نہیں لیکن عدم ذکر سے عدم ثبوت لازم نہیں آتا جبکہ دوسری احادیث میں تسمیہ کا ثبوت ہے۔ پھر جمہور میں بھی اختلاف ہے چنانچہ بقول امام ترمذی و صاحب البذل امام شافعی و ابوہریرہؓ و ابن عمرؓ و ابن عباسؓ و ابن الزبیرؓ و تابعین میں سے بقول خطیب سعید بن المسیبؒ و عطاؒ و طاؤس و مجاہد و سعید بن جبیر و ابن سیرین و عکرمہ اس طرح اٹھائیس ۲۸ تابعی کے نام ذکر کیا اور تبع تابعین میں سے ابن ابی ذئب و لیث بن سعد وغیرہ سات ۷ اشخاص کو ذکر کیا ان مذکورہ بالا حضرات کے نزدیک بسم اللہ کو جہر کے ساتھ پڑھا جاوے گا۔ بدلیل حدیث ابن عباس قال کان النبی یفتتح صلوٰتہ ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم اگر تسمیہ کو ذکر نہ کیا ہوتا تو ابن عباس کو معلوم کیسے ہوا۔ عینی شرح بخاری ص۲۶ ج۳ میں بالتفصیل ہے کہ اخرج الحاکم و الدارقطنی من حدیث محمد بن ابی المتوکل قال صلیت خلف المعتمر بن سلیمان الصبح و المغرب و کان یجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم قبل فاتحۃ الکتاب و بعدہا قال المعتمر ما آلو (یعنی نہیں کوتاہی کرتا ہوں) ان اقتدی بصلوٰۃ ابی و قال ابی ما آلو ان اقتدی بصلوٰۃ انسؓ و قال انس ما آلو ان اقتدی بصلوٰۃ النبیؐ۔ جب انسؓ حضورؐ کی اقتدا کرتے ہوئے تسمیہ کو جہر کیا ہے۔

بحث الاختلاف فی جہر التسمیۃ و اخفائہا۔

واخرج الدارقطنی عن ابن عمر رض قال صلیت خلف النبی ص وابی بکر وعمر وکانوا یجہرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ واخرج الدار قطنی عن النعمان بن بشیر قال قال النبی ص اتانی جبریل ع عند الکعبۃ فجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ واخرج الدارقطنی عن الحکم بن عمیر وکان بدریا قال صلیت خلف النبی ص فجہر ببسم اللہ فی صلوٰۃ اللیل وصلوٰۃ الغداۃ والجمعۃ۔ وعن ابن عباس رض کان النبی ص یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وفی روایۃ جہرا۔ قال الحاکم ہذا الحدیث صحیح بلا علۃ وصححہ الدارقطنی اس قسم کی بہت سی احادیث عینی ص ۲۸۳ ج ۲ میں ہیں لیکن امام اعظم رح وصاحبین وسفیان ثوری واحمد واسحٰق وابن المبارک وحضرت ابوبکر صدیق رض وعمر رض وعثمان رض وعلی رض وابن مسعود رض وعمار بن یاسر رض وحسن بصری وابن سیرین وحماد واوزاعی وابوعبید اور کثیر صحابہ وتابعین کے نزدیک تسمیہ کو سرا پڑھے۔ بدلیل روایۃ البخاری ومسلم عن انس رض قال صلیت ص خلف النبی ص وخلف ابی بکر رض وعمر رض وعثمان رض فلم اسمع احدا منہم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ تو یہاں جو عدم سماع ثابت کیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ سرا پڑھا ہے۔ بالکل عدم قرأت ثابت نہیں کیا گیا۔ فی مسلم عن عائشہ رض قالت کان النبی ص یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمد للہ وفی لفظ لمسلم فکانوا یستفتحون القرأۃ بالحمد للہ رب العلمین۔ حالانکہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک بھی بسم اللہ پڑھا جاویگا جب یہاں صرف قرأۃ فاتحہ کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ تسمیہ سرا پڑھا گیا۔ وروی النسائی فی سننہ واحمد فی مسندہ وابن حبان فی صحیحہ والدارقطنی فی سننہ بلفظ وکانوا لا یجہرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ وزاد ابن حبان ویجہرون بالحمد للہ رب العلمین۔ وفی روایۃ للطبرانی فی معجمہ وابی نعیم فی الحلیۃ وابن خزیمہ فی مختصر المختصر والطحاوی فی شرح معانی الآثار فکانوا یسرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ورجال ہذہ الروایات کلہم ثقات مخرج لہم فی الصحیحین۔ وروی الترمذی والنسائی وابن ماجہ من حدیث ابی نعامہ عن ابن عبد اللہ الحدیث، قال وصلیت مع النبی ص ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منہم یقولہا فلا تقلہا انت امام ترمذی نے اس سے عدم جہر بالتسمیہ کا مذہب نقل کیا ہے کما فی الترمذی ص ۱۲۳ ج ۱۔ فراجعہ ان شئت التفصیل۔ ہذا کلہ فی الطحاوی وبذل المجہود وتعلیق الصبیح والعینی۔

الجواب:۔ انکی دلیل اوّل میں جو ابن عباس کی حدیث ہے اسکو خود امام ترمذی نے ضعیف کہا۔ حیث قال الترمذی ولیس اسنادہ بذاک ای اسنادہ لیس بقوی۔ نیز وہ حدیث ابن عباس کے دوسری حدیث سے معارض ہے کما روی الطحاوی وابو عمر بن عبد البر عن ابن عباس ان الجہر قرأۃ الاعراب لم یجہر النبی ص بالبسملۃ حتی مات فاذا تعارضا تساقطا اور ان کی حدیث ثانی جو انس سے مروی ہے ایسا ہی آئندہ جن احادیث کو انہوں نے ذکر کیا ان تمام کا جواب عینی ص ۲۶ ج ۲ سے ملاحظہ فرمائیے کہ حدیث انس کے متعلق علامہ عینی فرماتے ہیں کہ وہ انس رض کے اس حدیث سے معارض ہے کہ جسکو ابن خزیمہ فی مختصرہ والطبرانی فی معجمہ روایت کیا ہے کہ عن معتمر عن ابیہ عن انس انہ کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوٰۃ۔ وزاد ابن خزیمہ وابو بکر رض وعمر رض فی الصلوٰۃ۔ اور انہوں نے جو حدیث ثالث عن بن عمر پیش کی اس کے متعلق بھی عینی نے کہا ہذا باطل من ہذا الوجہ لم یحدث بہ راوی ہذا الحدیث ای ابن ابی فدیک قط۔ دراصل احمد بن عیسیٰ جو ابن ابی فدیک سے روایت کیا اسی احمد پر اتہام ہے جسکو دارقطنی نے کاذب بتایا وشیخ الدارقطنی ای عمر بن الحسن ایضا ضعیف اور حسن بن علی وجعفر بن محمد جو راوی ہے ان پر دارقطنی نے کلام کیا ہے فقال لا یحتج بہ۔ اور انہوں نے جو حدیث رابع عن النعمان بن بشیر پیش کی۔ قال العینی ہذا حدیث منکر حدیث موضوع واحمد بن حماد الراوی ضعفہ الدارقطنی ویعقوب بن یوسف الراوی لیس بمشہور وسکوت الدارقطنی والخطیب عن مثل ہذا الحدیث بعد روایتہم لہ قبیح جدا۔ اور انہوں نے جو حدیث خامس عن الحکم بن عمیر پیش کی اس کے متعلق بھی عینی نے کہا کہ ہذا من الاحادیث الغریبۃ المنکرۃ بل ہو حدیث باطل۔

لان الحکم لیس بدرنا بل لا تعرف لہ صحبۃ ولہ احادیث منکرۃ اور اسمیں جو موسیٰ بن ابی حبیب الراوی ہے انہوں نے کسی صحابی سے ملاقات نہیں کیا بل ہو مجہول لا یحتج بحدیثہ ۔ اور انہوں نے جو حدیث سادس عن ابن عباسؓ پیش کی اس کے متعلق جواب تو گذر چکا کہ یہ حدیث ابن عباس کی دوسری حدیث سے معارض ہے عن ابن عباسؓ الجہر قرأۃ الاعراب لم یجہر النبی ﷺ بسمۃ حتی مات یہ تو ہر ہر حدیث کے متعلق الگ الگ جواب ہوا ۔ باقی جتنی احادیث جہر کے متعلق ہیں ان تمام احادیث میں یہ جوابات جاری ہونگے ۔ کہ حضورؐ نے کبھی تعلیم کیلئے جہر کیا ہو جیسا کہ نماز ظہر میں بھی کبھی برائے تعلیم قرأۃ کو جہر کرنا ثابت ہے ۔ یا جہر سے ہوا یسا جہر یسیر مراد ہے کہ جس کو قریبی آدمی سن سکتا ہو لکنہ لا یسمع ذلک جہرا ۔ یا یہ جہر کرنا امر بترک الجہر کے قبل کا واقعہ ہے وقد روی ابو داؤد عن سعید بن جبیر انہ کان یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وکان مسیلمۃ الکذاب یدعی رحمان الیمامہ فقال اہل مکۃ انما یدعوا الیمامہ فامر اللہ رسولہ بالاخفاء فما جہر بہا حتی مات اس سے صاف معلوم ہوا کہ جہر بالتسمیہ پہلے کا واقعہ ہے بعد میں منسوخ ہوگیا ۔ کذا فی نصب الرایہ ۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ حفرات ائمہ حدیث کا اتفاق ہے کہ جہر بالتسمیہ کے متعلق کوئی صحیح و صریح حدیث نہیں ہے ۔ اہل سنن مشہورہ مثلاً امام ابو داؤد و ترمذی و نسائی وغیرہم جہر کے متعلقہ کسی حدیث کو روایت نہیں کیا ۔ ہاں احادیث موضوعہ میں جہر کے متعلق صراحۃً ہے جسکو ثعالبی و ماوردی وغیرہم نے روایت کیا ۔ نیز ابن تیمیہ نے کہا کہ احادیث جہر میں اسلئے بکثرت کذب شائع ہوا ہے کہ شیعہ کے نزدیک جہر ثابت ہے جو اکذب الطوائف ہیں اس لئے انہوں نے احادیث جہر کو موضوع کئے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ابو علی ابن ابی ہریرہ جو احد ائمہ من اصحاب الشافعی ہیں وہ ترک الجہر کے طرف مائل ہیں حیث قال لان الجہر بہا صار من شعار المخالفین ۔ چنانچہ دار قطنی جب مصر میں وارد ہوئے تو اہل مصر نے کہا کہ جہر بالتسمیہ کے متعلق ایک رسالہ لکھیں ۔ لکھنے کے بعد بعض مالکیہ نے کہا کہ خدا کی قسم آپ اس سے کسی صحیح حدیث کی خبر دیں تو دار قطنی نے کہا کہ کل ما روی عن النبی ﷺ فی الجہر فلیس بصحیح ۔ چنانچہ علامہ عینی نے ص۲۵۰ ج۲ میں کہا کہ احادیث الجہر کلہا ضعیفۃ ولیست مخرجۃ فی الصحاح ولا فی المسانید الشہورہ ۔ اور حاکم و دار قطنی ہی بکثرت ان احادیث کو روایت کئے ہیں لیکن حاکم کے تساہل اور احادیث ضعیفہ بلکہ موضوعہ کی تصحیح معروف و مشہور ہے ۔ اور دار قطنی تو اپنی کتاب کو احادیث غریبہ و شاذہ و معلہ سے پُر کر دیا و فی روایتہا الکذابون والضعفاء والمجاہیل الذین لا یوجدون فی کتب التواریخ ولا فی کتب الجرح والتعدیل ۔ وتفصیل ہذا کلہ فی العینی وتعلیق المصبح وحاشیۃ الترمذی عن البرہان فراجعہا ان شئت البسط والتطویل ۔ ولو اطلنا الکلام لتفہیم فخرج عن ہذا الضبط والتنظیم ۔

وکان یفرش رجلہ الیسری : ۔ جلوس فی التشہد کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۳۶ میں ہے کہ مالک کے نزدیک دونوں تشہد میں تورک کرکے بیٹھے ۔ وفی التمہید المرأۃ والرجل سواء فی ہذا التورک عند مالک ۔ جسکی صورت یہ ہے کہ مصلی رجل یمنی کے قدم کو کھڑا کرکے رکھے اور رجل یسری کو دائیں جانب سے نکال کر زمین پر ورک ای سُرین لگا کر بیٹھے ۔ بدلیل حدیث یحیی بن سعید ان القاسم بن محمد اراہم الجلوس فنصب رجلہ الیمنی وثنی رجلہ الیسری وجلس علی ورکہ الایسر ولم یجلس علی قدمیہ ثم قال ارانی ہذا عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وحدثنی ان اباہ ابن عمر کان یفعل ذلک ۔ رواہ الطحاوی ۔ وفی روایۃ ابن مالک الحویرث انہ ﷺ تورک فی التشہد ۔ جب یہاں مطلق رکھا گیا اس سے معلوم ہوا کہ دونوں تشہد میں تورک ہے ۔ شافعی و احمد و اسحٰق کے نزدیک تشہد اول میں افتراش ہے مثل احناف کے یعنی رجل یمنی کو کھڑا کرکے رکھے اور رجل یسری کو بچھا کر اسپر بیٹھے اور تشہد ثانی میں مالک کیطرح تورک ہے وقد مر تفصیلہ بدلیل حدیث ابی حمید الساعدی فاذا جلس فی الرکعتین جلس علی رجلہ الیسری ونصب الیمنی فاذا جلس فی الرکعۃ الآخرۃ قدم رجلہ الیسری ونصب الاخری وقعد علی مقعدتہ ۔ رواہ البخاری ۔ اس سے ثابت ہوا کہ دونوں تشہد کے جلوس میں فرق ہے ۔ عینی اور فتح الملہم وغیرہ میں ہے کہ احمد بھی اس مسئلہ میں شافعی کے ساتھ ہیں ۔ کما ذکرہ فی الترمذی وغیرہ ۔

بحث الاختلاف فی کیفیۃ الجلوس فی التشہد ومعرفۃ الاقوال والدلائل ۔

لیکن شافعی وغیرہ کے ساتھ ہونا ان نمازوں میں ہے کہ جسمیں دو تشہد ہو۔ یعنی چار رکعت والی نماز ہو۔ اگر ایک تشہد والی نماز ہو جیسا کہ نماز صبح اس میں احمد کے نزدیک افتراش ہے بدلیل سیاتی ذکرہ۔ امام طبری نے کہا کہ مصلی کو اختیار ہے کہ افتراش کرکے بیٹھے یا تورک کرکے ان فعل ھذا فحسن لان ذلک کلہ قد ثبت عن النبی ﷺ کما فی العینی۔ امام اعظم الکوفی وسفیان ثوری وصاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک دونوں تشہد میں افتراش ہی سنت ہے بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کان النبی ﷺ یفرش رجلہ الیسری وینصب رجلہ الیمنی رواہ مسلم۔ وروی البخاری فی صحیحہ بلفظ انما سنۃ الصلوٰۃ ان تنصب رجلک الیمنی وتثنی رجلک الیسری۔ واخرج النسائی عن ابن عمر قال من سنۃ الصلوٰۃ ان تنصب القدم الیمنی واستقبالہ باصابعہا القبلۃ والجلوس علی الیسری۔ بخاری ومسلم کی روایت میں جو رجل یسری کو بچھانے کا حکم ہے وہ روایت نسائی سے بخوبی واضح ہوا کہ اسکو بچھا کر اسپر بیٹھے جسکو افتراش کہا جاتا ہے۔ واخرج الترمذی عن وائل بن حجر قال قدمت المدینۃ قلت لانظرن الی صلوٰۃ النبی ﷺ فلما جلس یعنی للتشہد افترش رجلہ الیسری ونصب رجلہ الیمنی۔ وقال الترمذی ھذا حدیث حسن صحیح والعمل علیہ عند اکثر اہل العلم وھو قول سفیان الثوری وابن المبارک واہل الکوفۃ۔ بلکہ خود ابو حمید الساعدی جو شوافع کے راوی ہیں ان سے طحاوی میں روایت ہے کہ فاذا قعد للتشہد اضجع رجلہ الیسری ونصب الیمنی علی صدر رہا وتشہد۔ ان احادیث میں بھی مطلق تشہد کا ذکر ہے لہذا دونوں تشہد میں افتراش ثابت ہوگا۔ تشہد اول میں افتراش تو شوافع بھی مانتے ہیں باقی تشہد اخیر کے افتراش کو عینی نے حدیث ابو وائل کے اس لفظ سے ثابت کیا کہ فلما قعد للتشہد فرش رجلہ الیسری ثم قعد علیہا ثم جعل یدعو بالاخری اخرجہ الطحاوی والطبرانی۔ فقال العینی ان الدعاء التشہد لایکون الا فی اٰخر الصلوٰۃ فہذا التشہد اخیر میں بھی افتراش ثابت ہوا۔ وعن ابراہیم قال کان النبی ﷺ اذا جلس فی الصلوٰۃ افترش رجلہ الیسری حتی اسود ظہر قدمہ رواہ ابو داؤد۔ رجل یسری کو بچھا کر بیٹھنے سے اس پر داغ بھی ہوگیا۔ نیز افتراش کی صورت میں بیٹھنے سے مشقت زیادہ ہوتی ہے جو باعث ازدیاد ثواب ہے لقولہ علیہ السلام اجرک علی قدر نصبک۔ وقد روی عن سمرۃ نہی النبی ﷺ عن الاقعاء والتورک۔ رواہ الحاکم فی المستدرک والبیہقی کما فی کنز العمال۔ اسی حدیث کو عزیزی نے شرح جامع الصغیر میں انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے

الجواب:۔ مالک رحمہ اللہ نے جو دلیل اول میں ابن عمر کے تورک کرکے بیٹھنے کے ساتھ استدلال کیا۔ **جواب** یہ کہ تورک اس مرض اور عذر کی بنا پر تھا کہ جسکی وجہ سے وہ افتراش نہیں بیٹھ سکتے۔ اسی عذر کی بنا پر ان سے متربعاً ای چوزانو ہوکر بیٹھنا بھی ثابت ہے کما فی روایۃ الطحاوی عن ابن القاسم عن عبد اللہ بن عبد اللہ ابن عمرانہ کان یری ابن عمر یتربع فی الصلوٰۃ اذا جلس قال ففعلتہ وانا حدیث السن فنہانی ابن عمر وقال انما سنۃ الصلوٰۃ ان تنصب رجلک الیمنی وتثنی الیسری۔ فقلت لہ فانک تفعل ذلک فقال ان رجلی لاتحملانی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ابن عمر کے پیر میں عذر تھا۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن عمر کبھی متربع ہوکر بیٹھتے تھے جسطرح انکو سہولت ملتی تھی۔ بہرحال یہ تورک وتربع حالت عذر کی ہیئت ہے۔ اصل مسنون ہیئت نہیں۔ نیز جواب یہ کہ اس حدیث میں ایک فعل کی حکایت ہے جسکی بنا پر قول کو ترک نہیں کیا جاسکتا چنانچہ احادیث قولیہ میں افتراش کا ثبوت ہے کما مر مفصلاً۔ بکذا فی فتح الملہم۔ اور مالک نے جو دلیل ثانی میں مالک بن الحویرث کی حدیث پیش کی جواب یہ کہ حضور کا تورک اخیر عمر میں تھا جبکہ ثقل بدن کی وجہ سے افتراش نہیں بیٹھ سکتے تھے اس جیسی حالت میں خود حضور سے ثابت ہے کہ فانی قد بدنت۔ تو یہ تورک بھی ایک قسم کے عذر کی بنا پر ہے۔ **الجواب:۔** شافعی وغیرہ نے جو ابو حمید الساعدی کی حدیث پیش کی اس کا جواب عینی ص۱۷۱ میں طحاوی سے مذکور ہے کہ اس حدیث کے راوی محمد بن عمرو نے اس حدیث کو ابو حمید سے ایسا ہی ابو حمید کے دیگر ساتھیوں سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان ایک رجل مجہول ہے۔ نیز اس حدیث میں ہے کہ محمد بن عمرو ابو قتادہ کے پاس حاضر ہوا یہ بھی غلط ہے کیونکہ ابو قتادہ اس کے بہت دن پہلے قتل کئے گئے لانہ قتل مع علی رضی اللہ عنہ وصلی علیہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نیز عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے۔ نیز اس میں جو قالوا جمیعاً صدقت ہے یہ فقط حدیث ابو عاصم عن عبد الحمید میں ہے

اور کسی کی روایت میں نہیں ہے۔ کما فی بذل المجہود ص۱۵ ج۱ نیز وہ حدیث اگر صحیح بھی ہو تو وہ ترک کسی عذر کی بنا پر تھا کما لکبر والتبدن تو یہ ترک عارضی وجہ سے مشروع کیا گیا اصلی نہیں اور چونکہ قعدۂ اولیٰ میں جلوس دیر تک نہیں ہوتا اس لئے افتراش جو اصلی حکم ہے اسپر عمل کیا گیا اور قعدۂ اخیرہ میں چونکہ دیر تک بیٹھنا ہوتا ہے اس لئے بوڑھاپا و ثقل بدن کے عذر سے تورک کیا گیا ہو۔ نیز جواب یہ کہ وہ تورک بیان جواز کیلئے تھا جسکا بیان بھی انبیاء کرام پر فرض ہے۔ اور امام طحاوی نے حدیث وائل جسمیں دونوں تشہد میں افتراش کا ذکر ہے اس کو ابو حمید کی حدیث پر اسطرح ترجیح دی کہ ابو حمید سے دو طرح کی روایت ہے ایک تو وہ ہے جو شوافع کے موافق ہے لیکن اسمیں باعتبار سند ضعف بھی ہے جس کے متعلق طحاوی نے کہا کہ انہ غیر معروف ولا متصل عن ابی حمید۔ کیونکہ محمد بن عمرو کی ملاقات ابو حمید و ابو قتادہ سے نہیں کا ذکر ابھی گذر چکا۔ اور حمید سے دوسری وہ روایت ہے جسکو احناف کی دلیل خامس میں لایا گیا جو حدیث وائل بن حجر کے موافق ہے۔ لہٰذا جب ابو حمید کی صحیح حدیث وائل بن حجر کی حدیث کے موافق ہوئی اس لئے حدیث وائل پر عمل کیا جائیگا۔ احمد جو چار رکعت والی نماز میں شافعی کے ساتھ تھے لہٰذا یہ جواب اُن کے رد پر بھی ہو سکتا ہے۔ جب ترک مجبوری اور معذوری کی حالت میں ہے۔ اور افتراش ہی اصل سنت ثابت ہوا لہٰذا طرفی کا اختیار دینا بھی بیجا و بے محل ثابت ہوا۔ اور حافظ ابن حجر نے شوافع کی جانب سے بیان کیا کہ دونوں تشہد میں مغائرۃ ہونی چاہیئے کہ تشہد اوّل میں افتراش ہو اور ثانی میں تورک تاکہ عدد رکعت میں خود اپنے کو اور مسبوق کو اشتباہ نہ ہو۔ لیکن جواب یہ کہ نماز میں تو قعدہ کی طرح اور بھی سکرر اعمال ہیں مثلاً قیام فی الرکعتین الاولیین والاخیرین اس قیام میں تو منجانب الشارع کوئی مغائرۃ نہیں ایسا ہی قعدہ میں بھی مغائرۃ نہ ہونی چاہیئے۔ ہاں قیام من الرکوع و قیام للقراءۃ میں جو مغائرۃ ہے وہ اس لئے کہ قیام للقراءۃ نماز میں مقصود و فرض ہے۔ بخلاف قیام من الرکوع کے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم والعینی والطحاوی وتعلیق الصبیح متفرقاً ومفصلاً۔

وَكَانَ يَنْهٰى عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطَانِ عُقْبَةً۔ بضم العین وسکون القاف ای الاقعاء فی الجلسات کما فی تعلیق الصبیح والفتح۔ اب اس اقعاء کی دو تفسیر ہے ایک تو امام طحاوی نے کیا کہ اقعاء یہ ہے کہ سُرین کو زمین سے لگا کر اس طرح بیٹھے کہ دونوں ران کھڑے رہیں اور رکبتین کو سینہ سے ملا دے اور دونوں ہاتھ کو زمین پر رکھے۔ یہی تفسیر لغت کے موافق ہے اس اقعاء کی کراہیت تحریمہ پر ائمہ کا اتفاق ہے لوجود النہی عنہ بخصوصہ اور تفسیر ثانی کرخی سے منقول ہے کہ سجدہ کی حالت کی طرح قدمین کو سیدھا کر کے دونوں ایڑی پر سُرین کو رکھکر بیٹھے۔ فقہاء سے بھی یہی تفسیر منقول ہے لیکن یہ قید زائد لگائی گئی کہ دونوں سجدہ کے درمیانی جلسہ میں سُرین کو دونوں ایڑی پر رکھکر بیٹھے۔ اور بدائع میں ہے کہ یہ تفسیر کرخی کی ہے کما فی فتح القدیر و فتح الملہم و عرف الشذی۔ اقعاء کے معنی ثانی میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ بذل المجہود ص۶۶ ج۱ میں ہے کہ شافعی ایسا ہی امام نووی نے بھی بیہقی کے اتباع کرتے ہوئے کہا کہ بین السجدتین جو جلسہ ہے اس میں اقعاء کر کے دونوں چوتڑ پر بیٹھنا مستحب ہے کما فی روایۃ طاؤس قال قلنا لابن عباسؓ فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا انا لنراہ جفاء بالرجل قال ابن عباسؓ بل ہی سنۃ نبیکم۔ رواہ الترمذی وابو داؤد۔ وکذا روی البیہقی عن عبد اللہ بن عمرو عبد اللہ بن الزبیر انہم کانوا یقعون۔ اب عبادلہ ثلثہ سے اقعاء کر کے بیٹھنا ثابت ہوا۔ لیکن امام اعظم و مالک و احمد کے نزدیک و شافعی کے ایک قول کے مطابق جلسہ بین السجدتین میں اقعاء کر کے بیٹھنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اور اقعاء کے معنی اوّل جو طحاوی سے منقول ہے وہ بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے۔ اب مطلقاً اقعاء کی کراہیت کے ثبوت پر امام زیلعی نے دلیل دی کہ عن عائشۃ قالت کان النبی ﷺ ینہی عن عقبۃ الشیطان۔ ای عن الاقعاء فی الجلسات رواہ مسلم۔ وعن علیؓ انہ قال یا علی لا تقع اقعاء الکلب اخرجہ الترمذی وابن ماجہ۔ وعن انسؓ قال قال لی النبی ﷺ اذا رفعت رأسک من السجود فلا تقع کما یقعی الکلب۔

بجنسہ الاختلاف فی الاقعاء وتفسیرہ مع تعلیق

وعن الحسن عن سمرة قال نہی النبی ﷺ عن الاقعاء رواہ الحاکم فی المستدرک وقال صحیح علی شرط البخاری ۔ اور حاکم کے نزدیک جس کا سماع سمرہ رض سے ثابت ہے ۔ اب جمہور ائمہ نے جو دونوں اقعاء کے لئے مختلف حکم ثابت کیا کہ اقعاء بمعنی الاول مکروہ تحریمی واقعاء بمعنی الثانی مکروہ تنزیہی وجہ یہ کہ اقعاء بمعنی الاول بعینہ کتے کی بیٹھک کی طرح ہوتا ہے لہذا اس پر خصوصی طور پر نہی وارد ہوئی اس لئے مکروہ تحریمی ہے اور اقعاء بمعنی الثانی چونکہ بعینہ قعود الکلب کیطرح نہیں لہذا اس پر خصوصی طور پر نہی وارد نہیں ہوئی لیکن وہ جلسۂ مسنونہ یعنی افتراش کے خلاف ہے اس لئے وہ مکروہ تنزیہی ہے ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح وفتح الملہم ۔ وبذل المجہود ۔ **الجواب والتطبیق** :۔ انھوں نے جو ابن عباس رض کا قول پیش کیا کہ اقعاء سنتہ ہے اور ابن عمر و ابن الزبیر کا فعل بھی لائے **جواب** اول یہ کہ عبادلہ ثلثہ کے قول و فعل اور احادیث واردہ فی النہی عن الاقعاء کے درمیان تطبیق دینے کیلئے بیہقی نے کہا کہ اقعاء کے دو معنی ہے کما مر الآن فی ابتداء ہذا البحث اب معنی اول جو طحاوی سے مروی ہے اسی کے متعلق احادیث نہی وارد ہے اور معنی ثانی جو مروی ہے کرخی سے کہ جلسہ بین السجدتین میں ایڑی پر بیٹھے اسی کو ابن عباس رض نے سنت کہا یہی تطبیق ابن الصلاح و نووی سے بھی تبعاً للبیہقی منقول ہے لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس سے اگرچہ تطبیق ہو جاتی ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جمہور تو اقعاء بمعنی الثانی کو بھی مستحب نہیں کہتے ہیں ۔ لیکن اس اشکال کا **جواب** یہ دیا جائیگا کہ یہ جواب ابن عباس نے جو اقعاء کی تفسیر کی حیث قال من السنۃ ان یمس عقبک الیتک ذکرہ القاضی عیاض رح اس تفسیر کے مطابق ابن عباس کی رائے کے موافق دیا گیا ہے ورنہ جمہور کی رائے کے مطابق اصلی **جواب** یہ ہے کہ جب حضور ﷺ سے صراحۃً اقعاء کا انکار بروایۃ صحیحہ ثابت ہے اس کے مقابلہ میں کسی صحابی کا قول و فعل حجت نہیں ۔ نیز **جواب** یہ کہ ابن عباس رض نے جو سنت کہا مراد یہ ہے کہ وہ اقعاء فی الجملہ طور پر سنت ہے کہ حضور ﷺ نے کبھی بیان جواز کیلئے یا کسی خاص عذر کی بنا پر اقعاء کیا ہو اس اقعاء کو سنت مستمرہ کہنا مراد نہیں ۔ نیز **جواب** یہ کہ کما قال الخطابی والماوردی کہ اقعاء فی نفسہ ثابت تھا لیکن اب وہ منسوخ ہے ویؤیدہ ما فی المؤطا لمحمد رح عن مغیرہ بن الحکم قال رأیت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوٰۃ فذکرت ذلک لہ ۔ فقال انما فعلتہ عند استکیت ۔ ملا علی قاری نے کہا کہ یہ اقعاء خلاف سنت ہے لیکن میں عذر کی بنا پر کیا ہوں ۔ قال محمد رح وبہذا ناخذ وہو قول ابی حنیفۃ رح اس حدیث سے دلیل ثالث و رابع دونوں کی تائید ہوئی ۔ فافہم ۔ یہ چاروں فریق مقابل کی دلائل کے جواب بھی ہیں اور دونوں قسم کے متعارض احادیث کی تطبیق بھی ایسا ہی ہر بحث میں جو جوابات دیئے جاتے ہیں وہ ہمیشہ فریقین کے دلائل متعارضہ کیلئے تطبیق بھی ہوتی ہے اولاً جواب دکھلا کر پھر تطبیق کی صورت دکھلانے میں تطویل لاطائل ہے ۔ وہذا کلہ فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح وحاشیۃ الترمذی والبذل ۔

عَنْ اَبِیْ حُمَیْدِ السَّاعِدِیِّ جَعَلَ یَدَیْہِ خِذَاءَ مَنْکِبَیْہِ :۔ عینی شرح بخاری ص۲۶ ج۲ میں ہے کہ عبدری نے فرقۂ زیدیہ سے نقل کیا کہ اس فریق کے نزدیک رفع الیدین عند افتتاح الصلوٰۃ نہ کیا جاوے کیونکہ یہ حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ کے خلاف ہے ۔ اور ابن حزم نے کہا کہ رفع الیدین فی اول الصلوٰۃ فرض ہے ۔ اس کے بغیر نماز کافی نہیں یہی اوزاعی سے بھی مروی ہے اور حمیدی اور ابن خزیمہ اور احمد بن سیار المروزی کے نزدیک واجب ہے لیکن ابن المنذر نے کہا کہ اسمیں کسی کا اختلاف نہیں کہ حضور ﷺ رفع الیدین عند التحریمہ کرتے تھے ۔ شرح المہذب میں ہے کہ رفع الیدین فی تکبیرۃ الاحرام کے استحباب پر امت محمدیہ کا اجماع ہے ابن المنذر وغیرہ نے بھی اجماع نقل کیا ہے ۔ بدلیل حدیث ابی حمید قال رأیت النبی ﷺ اذا کبر جعل یدیہ حذاء منکبیہ رواہ البخاری ۔ وعن ابن عمر رض کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ اذا افتتح الصلوٰۃ متفق علیہ ۔ عن نافع ان ابن عمر کان اذا دخل فی الصلوٰۃ کبر ورفع یدیہ الحدیث ۔ رواہ البخاری

بحث الاختلاف فی رفع الیدین عند افتتاح الصلوٰۃ ۔

وعن مالک بن الحویرث قال کان النبی ﷺ اذا کبر رفع یدیہ حتی یحاذی بہما اذنیہ الحدیث۔ متفق علیہ وعن وائل بن حجر انہ رأی النبی ﷺ رفع یدیہ حین دخل فی الصلوٰۃ الحدیث۔ رواہ مسلم۔ اس قسم کی احادیث کثیرہ سے نفس رفع یدین ثابت ہوتا ہے "**الجواب**" فرقہ زیدیہ نے جو کہا کہ یہ رفع اسکنوا فی الصلوٰۃ کے خلاف ہے جواب یہ کہ جو اعمال احادیث صحیحہ وصریحہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ متروک نہیں ہو سکتے رفع الیدین بھی صحیح وصریح احادیث سے ثابت ہے اگر مطلقاً اسکنوا پر عمل ہو تو قیام وقعود ورکوع وسجود بھی ممنوع ہو جاوے گا۔ پھر اسمیں اختلاف ہے کہ ہاتھ کہاں تک اٹھاوے۔ چنانچہ عینی میں ہے کہ مالک شافعی واحمد واسحٰق کے نزدیک دونوں ہاتھ منکبین یعنی مونڈھے تک اٹھاوے۔ قرطبی نے کہا کہ اگرچہ سینہ تک اٹھانے کے متعلق مالک کا ایک قول ہے لیکن مالک کا اصح قول یہی ہے کہ منکبین تک اٹھائے۔ بدلیل حدیث ابی حمید الساعدی قال رأیت النبی ﷺ اذا کبر جعل یدیہ حذاء منکبیہ۔ رواہ البخاری۔ وعن ابن عمر انہ کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ اذا افتتح الصلوٰۃ متفق علیہ۔ وعن ابی حمید فی حدیث طویل انہ ﷺ اذا قام الی الصلوٰۃ رفع یدیہ حتی یحاذی منکبیہ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والدارمی وعن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کان اذا قام الی الصلوٰۃ المکتوبۃ کبر ورفع یدیہ حذو منکبیہ۔ رواہ الطحاوی۔ وعن سالم عن ابیہ قال رأیت النبی ﷺ اذا افتتح الصلوٰۃ یرفع یدیہ حتی تحاذی بہما منکبیہ۔ رواہ الطحاوی۔ اور ابن حبیب کے ایک قول کے مطابق ہاتھ کو سر کے اوپر جہاں تک بلند کر سکے بلند کر کے اٹھاوے۔ عن ابی ہریرۃ قال کان النبی ﷺ اذا قام الی الصلوٰۃ رفع یدیہ مدا۔ رواہ الطحاوی۔ وقال ابن عبد البر روی عن النبی ﷺ الرفع مدا مع الرأس۔ لیکن علامہ عینی نے کہا کہ بقول صاحب المحیط امام اعظم واحناف کا مذہب یہی ہے کہ ہاتھ کو کان کے برابر کر کے اسطرح اٹھاوے کہ ابہامین شحمۃ اذنین کے برابر اور رؤس الاصابع فروع الاذنین کے برابر ہو۔ بدلیل روایت مسلم عن مالک بن الحویرث کان النبی ﷺ اذا کبر رفع یدیہ حتی یحاذی بہما اذنیہ وفی لفظ حتی یحاذی بہما فروع اذنیہ وعن انس رضی اللہ عنہ مثلہ بکمافی الدار قطنی وسندہ صحیح۔ وعن وائل بن حجر انہ ابصر النبی ﷺ حین قام الی الصلوٰۃ یرفع ابہامیہ الی شحمۃ اذنیہ رواہ ابو داؤد۔ وعن البراء بن عازب قال کان النبی ﷺ اذا کبر لافتتاح الصلوٰۃ رفع یدیہ حتی یکون ابہاماہ قریبا من شحمتی اذنیہ رواہ الطحاوی۔ عن وائل بن حجر قال رأیت النبی ﷺ حین کبر للصلوٰۃ یرفع یدیہ حیال اذنیہ۔ رواہ الطحاوی۔ وفی الشفاء قال اذا قمتم الی الصلوٰۃ فارفعوا ایدیکم ولا تخالف آذانکم۔ **الجواب** انہوں نے جو منکبین تک ہاتھ اٹھانے کے متعلق پانچ احادیث پیش کیں یہ احناف کے مخالف نہیں کیونکہ احناف جسطرح ہاتھ اٹھانے کی کیفیت بتلاتے ہیں کہ ابہامین شحمۃ الاذنین کے برابر اور رؤس الاصابع فروع الاذن کے برابر ہو اس کیفیت سے تو کفین منکبین تک ہی اٹھتا ہے کہ جو ان احادیث ضمن میں ہے۔ چنانچہ علامہ طیبی نے کہا کہ جب امام شافعی بصرہ میں داخل ہوا تو رفع الیدین عند التکبیر کی کیفیت کے متعلق ان سے سوال کیا گیا فقال الشافعی یرفع المصلی یدیہ بحیث یکون کفاہ حذاء منکبیہ وابہاماہ حذاء شحمتی اذنیہ واطراف اصابعہ حذاء فروع اذنیہ۔ وقال ملا علی قاری ہذا جمع حسن واختارہ بعض مشائخنا۔ اور صاحب التعلیق نے کہا کہ اسی تطبیق کو شیخ ابن الہمام نے محقق بتاتے ہوئے اسکو اختیار کیا اور اسی کو امام ابو حنیفہ کا مسلک قرار دیا۔ چنانچہ حدیث صریح سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ عن وائل بن حجر انہ ابصر النبی حین قام الی الصلوٰۃ فرفع یدیہ حتی کانتا بحیال منکبیہ وحاذی بابہامیہ اذنیہ رواہ ابو داؤد۔ بل التحقیق ان الاختلاف انما ہو فی الاکمل۔ واما اصل السنۃ فیحصل بکل ذلک بل لا خلاف فی الحقیقۃ لان النبی ﷺ فعل ہذہ الانواع بلاشک لصحۃ الروایات رحمۃ علی الامۃ۔ کما فی تعلیق الصبحی والعینی والطحاوی۔ امام طحاوی نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ عن وائل بن حجر قال رأیت النبی ﷺ فرأیتہ یرفع یدیہ حذاء اذنیہ الی ان قال۔ ثم أتیتہ من العام المقبل وعلیہم الاکسیۃ ولبانس فکانوا یرفعون ایدیہم فیہا واشار شریک الراوی الی صدرہ۔ اب شریک نے یہ نہیں کہا کہ سینہ تک اٹھاتے تھے بلکہ سینہ کیطرف اشارہ کر کے دکھلایا۔ مراد یہ کہ چادر وکوٹ وغیرہ پہننے کی حالت میں منکبین تک

بحث الاختلاف فی محل الرفع الی المنکبین او الی الاذنین

اٹھاتے تھے کیونکہ پورے کان تک اٹھانے میں دشواری ہے ہاں جسوقت کوٹ وغیرہ نہ تھے تو اصل کے مطابق عمل کرتے یعنی کان تک اٹھاتے۔ یہی اصل سنت ہے کما فی الطحاوی ص۱۱۶ ج۱ مفصلاً فراجعہ بامعان النظر۔

فی حدیث ابن عمرؓ ان النبیؐ کان یرفع یدیہ:۔ تکبیر تحریمہ کے وقت جو رفع یدین احادیث سے ثابت ہے اسمیں ائمہ کرام کے اختلاف نہیں۔ اس لئے کہ رفع یدین کے متعلق تمام احادیث سے رفع عند التحریمہ ثابت ہے بقیہ ارکان کے رفع میں اختلاف ہے۔ چنانچہ تعلیق الصبیح وغیرہ میں ہے کہ بعض اہل حدیث کے نزدیک بوقت سجدہ بھی رفع یدین سنت ہے کما فی حدیث وائل بن حجرؓ انہ کان یرفع یدیہ عند السجود کما فی ابی داؤد۔ لیکن اصل بڑا اختلاف جو ائمہ کے درمیان معرکۃ الآرا ہوا ہے وہ رفع یدین عند الرکوع وعند رفع رأسہ من الرکوع سے متعلق ہے۔ چنانچہ عینی شرح بخاری ص۲۰۳ میں ہے کہ شافعی واحمد واسحٰق وابوثور وابن جریر طبری وحسن بصری وابن سیرین وعطاء بن ابی رباح وطاؤس ومجاہد وسالم وقتادہ ومکحول وسعید بن جبیر وابن المبارک وسفیان بن عیینہ وغیرہم کے نزدیک اور امام مالک کے ایک قول کے مطابق تکبیر رکوع ورفع رأس من الرکوع کے وقت رفع یدین سنت ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ اذا افتتح الصلوٰۃ واذا کبر للرکوع واذا رفع رأسہ من الرکوع رفعہما کذلک متفق علیہ۔ وعن نافع ان ابن عمرؓ کان اذا دخل فی الصلوٰۃ فکبر رفع یدیہ۔ واذا رکع رفع یدیہ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیہ الحدیث، رواہ البخاری۔ وعن وائل بن حجرؓ انہ قام فاستقبل القبلۃ فکبر فرفع یدیہ حتی حاذتا اذنیہ ثم اخذ شمالہ بیمینہ فلما اراد ان یرکع رفعہما مثل ذلک فلما رفع رأسہ من الرکوع رفعہما مثل ذلک۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ وعن علیؓ انہ کان اذا قام الی الصلوٰۃ المکتوبۃ یکبر ورفع یدیہ حذو منکبیہ ویصنع مثل ذلک اذا قضی قراءتہ واراد ان یرکع ویصنعہ اذا فرغ ورفع من الرکوع۔ الحدیث۔ رواہ الطحاوی۔ وفی حدیث طویل عن ابی حمید الساعدی قال کان النبیؐ اذا قام الی الصلوٰۃ رفع یدیہ حتی یحاذی بہما منکبیہ ثم یکبر ثم یقرأ ثم یکبر فیرفع یدیہ ثم یرکع ثم یرفع رأسہ فیقول سمع اللہ لمن حمدہ ثم یرفع یدیہ الحدیث۔ رواہ الطحاوی۔ وابوداؤد اور امام اعظم ابوحنیفہؒ وصاحبین بلکہ احناف وسفیان ثوری وابراہیم نخعی وابن ابی لیلیٰ وعلقمہ بن قیس واسود بن یزید وعامر الشعبی وابواسحٰق السبیعی وحبیر ومغیرہ ووکیع وعاصم بن کلیب وزفر کے نزدیک ایسا ہی مالکؒ کے نزدیک بروایۃ ابن القاسم جو امام مالک کے مشہور مذہب اور اصحاب مالک کا معمول یہ ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت سنت ہے وبہ قال اہل الکوفۃ وہم عشرۃ مبشرۃ بالجنۃ وابن مسعود وابن عمر وجابر وبراء بن عازب وابوسعید خدری وغیرہم کے مذہب ہے کما فی العینی ص۲۰۳ والبذل والفتح۔ بدلیل حدیث ابن مسعودؓ حیث قال الا اصلی لکم صلوٰۃ رسول اللہ فصلی فلم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ، رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ وقال الترمذی حدیث حسن وصححہ الحاکم وابن حزم فی المحلی۔ اس دلیل پر مثبتین کی جانب سے اعتراض کیا گیا کہ عبداللہ بن المبارک نے کہا کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ثابت نہیں بلکہ حدیث ابن عمرؓ جسمیں رفع یدین کا ذکر ہے وہی ثابت ہے۔ کما فی الترمذی لیکن ابن دقیق العید المالکی الشافعی نے اس کا جواب دیا کہ عدم ثبوت الخبر عند ابن المبارک سے فی نفسہ عدم صحۃ الخبر لازم نہیں آتا۔ پس حدیث کے راوی عاصم بن کلیب ہے اور وہی مدار حدیث ہیں۔ اس عاصم کو امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن معین نے ثقہ بتایا۔ نیز یہ اشکال بھی کیا جاتا ہے کہ شاید ابن مسعودؓ تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے وقت کے رفع یدین کو بھول گئے ہوں۔ واول من قال بہذا القول ابوبکر بن اسحٰق ثم ابن عبدالہادی۔ اس کا جواب یہ کہ یہ قول ہرگز اس قابل نہیں کہ اسکو ذکر کیا جاوے بلکہ اس کے ساتھ یہی معاملہ کرنا چاہئے کہ وَاِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا کِرَامًا اور یہی رویہ اختیار کرنا چاہئے کہ وَاِذَا خَاطَبَہُمُ الْجَاہِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا یہ قول تو اس کے مشابہ ہے کہ کوئی احمق کہے کہ احتمال ہے کہ حضورؐ دفع ذباب کیلئے ہاتھ اٹھائے ہوں گے۔ فکما ان ہذا القول دعوی باطل لا دلیل علیہ فکذلک القول بالنسیان دعویٰ

لیس علیہ دلیل بلکہ سخت بے ادبی ہے کیونکہ حضورؐ نے تو صحابۂ کرام کو مشعل ہدایت قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم۔ خاص کر کے ابن مسعود کی طرف نسیان کی نسبت کرنا جو ہمیشہ سفراً و حضراً، صباحاً و مساءً و لیلاً و نہاراً طویل زمانہ تک حضورؐ کے ساتھ رہکر ایک ہی دن میں متعدد دفعہ نماز میں حضورؐ کے ساتھ رہتے تھے۔ ایسا ہی مسئلہ تطبیق فی الرکوع و سجودین و دیگر مسائل میں جو ابن مسعود کی طرف نسیان کی نسبت کی گئی یہ بھی سخت گستاخی ہے دراصل وہاں دوسرے وجوہ ہیں۔ قد بینوا فی موضعہ۔ یہ وہی ابن مسعود تو ہیں جن کے کچھ فضائل یہ ہیں کہ قال مسلم عن مسروق شامت اصحاب محمدؐ فوجدت علمہم ینتہی الی ستۃ الی علیؓ و ابن مسعودؓ و عمرؓ و زید بن ثابتؓ و ابی الدرداءؓ و ابی بن کعبؓ۔ ثم شامت الستۃ فوجدت علمہم انتہی الی علیؓ و ابن مسعودؓ و قال علیؓ فی ابن مسعودؓ انہ قرأ القرآن و علم السنۃ ثم انتہی و کفاہ بذلک۔ و قال عمرؓ فی ابن مسعودؓ انہ کنیف ملئ علماً۔ اس قسم کے بہت سے اقوال ہیں اگر ابن مسعود کی طرف نسیان کی نسبت کی جاوے تو حدیث ابن عمر جس پر رافعین کو ناز ہے انکو الزاماً عرض ہے کہ عائشہ رضؓ ابن عمر کی بحرات و مرات غلطی پکڑ چکی ہیں معاذ اللہ اس سے کسی کی بھی تضعیف مقصود نہیں۔ و ما بکذا مذہبنا لکن اردت بیان ظلم الخصم علینا۔ کما فی فتح الملہم و البذل۔ تارکین رفع کی ثانی دلیل یہ ہے کہ اخرج الدارقطنی و البیہقی فی سننہما و ابن عدی فی الکامل عن محمد بن جابرؓ عن حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعودؓ قال صلیت مع النبیؐ و ابی بکر و عمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند افتتاح الصلوٰۃ اس دلیل پر اعتراض کیا گیا کہ اس حدیث کے راوی جو محمد بن جابر ہیں ائمہ حدیث نے اسپر کلام کیا ہے و احسن ما قیل فیہ انہ کان یسرق الحدیث من کل من یذاکرہ حتی کثرت المناکیر و الموضوعات فی حدیثہ۔ لیکن شیخ نے جملہ یسرق الحدیث کا جواب دیا کہ العلم بہذہ الکلیۃ متعذر اور ابن عدی نے کہا کہ اسحٰق بن اسرائیل نے محمد بن جابر کو اس جماعت شیوخ پر فضیلت دی جو اس سے بھی اعلیٰ مرتبہ میں تھے۔ چنانچہ کبار ائمہ حدیث نے محمد بن جابر سے روایت کی ہیں یعنی ایوب و ابن عون و ہشام بن حسان و سفیان ثوری و شعبہ و ابن عیینہ وغیرہم و لولا انہ فی ہذا المحل لم یرو عنہ ہؤلاء الائمہ۔ کذا فی نصب الرایہ و قال الحافظ العسقلانی صدوق۔ کما فی التعلیق۔ دلیل ثالث یہ کہ عن ابن مسعودؓ عن النبیؐ انہ کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود۔ رواہ الطحاوی۔ اس پر ابن القطان نے اعتراض کیا کہ والذی عندی انہ صحیح والمنکر فیہ علیٰ وکیع قولہ ثم لا یعود کہ اس جملہ کو وکیع اپنی جانب سے کہتے ہیں تو وکیع اسمیں متفرد ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وکیع راوی کے متفرد ہونے کا دعویٰ اس لئے مردود ہے کہ نسائی میں ہے کہ اخبرنا سوید حدثنا ابن المبارک عن سفیان عن عاصم عن ابن الاسود عن علقمہ عن ابن مسعودؓ قال الا اخبرکم بصلوٰۃ النبیؐ فقام فرفع یدیہ اول مرۃ ثم لم یعد۔ ایسا ہی ابوداؤد میں بھی ہے کہ حدثنا معاویۃ و خالد و ابو حذیفہ قالوا حدثنا سفیان الثوری باسنادہ المذکور قال فرفع یدیہ فی اول مرۃ و قال بعضہم مرۃ واحدۃ۔ اب ثابت ہوا کہ وکیع اس میں متفرد نہیں بلکہ ابن المبارک وغیرہ جیسے ائمہ حدیث ان کے متابع ہیں کما فی البذل مفصلاً۔ نیز اس دلیل ثالث پر یہ اشکال بھی کیا گیا کہ امام احمد و ابو بکر بن ابی شیبہ نے تو ثم لا یعود کے جملہ نہیں لایا کما قالہ الدارقطنی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند احمد میں ہے کہ قال ابن مسعودؓ الا اصلی لکم صلوٰۃ النبیؐ فصلی فلم یرفع یدیہ الا مرۃ و کذلک اخرج ابو بکر ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن ابن مسعودؓ قال الا اریکم صلوٰۃ النبیؐ فلم یرفع یدیہ الا مرۃ۔ اب ان دونوں حدیث میں جو فلم یرفع یدیہ الا مرۃ ہے یہ فرفع یدیہ ثم لا یعودؓ کے معنی میں ہے اگرچہ بعینہ وہ جملہ نہیں بلکہ اس سے زیادہ صریح ہے کما فی بذل المجہود و الفتح۔ دلیل رابع یہ کہ روی الطحاوی۔ عن البراء بن عازب قال کان النبیؐ اذا کبر لافتتاح الصلوٰۃ رفع یدیہ حتی یکون ابہاماہ قریباً من شحمتی اذنیہ ثم لا یعود۔ یہ حدیث متعدد سندوں سے منقول ہے کما فی الطحاوی ص ۱۳۲ ج ۱ اس دلیل رابع پر یہ اشکال کیا گیا کما فی العینی کہ اس حدیث کے راوی جو یہاں تک یزید بن زیاد ہے ثم لا یعود کا قول اسکی جانب سے مدرج ہے کما التحق علیہ الحفاظ۔ چنانچہ شعبہ و ثوری و دیگر حفاظ کی روایت میں وہ لفظ نہیں ہے۔ حمیدی نے کہا کہ یہ زیادتی یزید کی روایت میں ہے اور یزید تو یزید ہے۔ و ضعفہ البخاری و احمد و یحییٰ و الدارمی و الحمیدی، مہربانی کر کے بذل المجہود ص ۲۲۰ ج ۱

اسکی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔ **جواب**:۔ یہ کہ ابھی گذرا کہ وہ حدیث متعدد سند سے منقول ہے۔ چنانچہ ثم لا یعود کی زیادۃ کے ساتھ اس حدیث کو عیسیٰ بن عبدالرحمٰن اور حکم بن عتیبہ نے بھی روایت کیا کما ہو عند الطحاوی والبیہقی وابی داؤد اور عیسیٰ وحکم دونوں ثقات میں سے ہیں ان دونوں حضرات سے روایت کرنیوالے محمد بن عبدالرحمٰن کو اگرچہ بعض نے ضعیف بتایا لیکن قال الحافظ فی تہذیب التہذیب فی ترجمۃ محمد بن عبدالرحمٰن قال ابو حاتم عن احمد بن یونس قال کان افقہ اہل الدنیا وقال العجلی کان فقیہا صاحب سنۃ صدوقا جائز الحدیث وکان عالما بالقرآن وقال یعقوب بن سفیان ثقۃ عدل الخ۔ **دلیل ۵**:۔ خامس یہ کہ روی الطبرانی والبخاری فی جزء رفع الیدین معلقا عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال لا یرفع الایدی الا فی سبع مواطن فی افتتاح الصلوٰۃ واستقبال القبلۃ وعلی الصفا والمروۃ وبعرفات وبجمع والمقامین وعند الجمرتین۔ یہاں بھی عند الرکوع رفع یدین کا ذکر نہیں بلکہ رفع کو مذکورہ مواطن میں منحصر کر دیا۔ اس حدیث پر بھی اعتراض کیا گیا کہ ابن ابی لیلیٰ اس میں متفرد ہے۔ لیکن جواب یہ کہ اس سے کوئی حرج نہیں جبکہ اسکو عجلی نے کہا کہ کان فقیہا صاحب سنۃ صدوقا جائز الحدیث۔ وقال یعقوب ثقۃ عدل الخ۔ نیز اشکال یہ کہ وکیع نے اس حدیث کو موقوفاً روایت کیا۔ **جواب**:۔ یہ کہ ازیمکن رفعہ مرۃ ووقفہ مرۃ وایضاً ان الموقوف ہہنا فی حکم المرفوع لانہ لا مدخل فیہ للرای والقیاس۔ **دلیل سادس** یہ کہ اخرج مسلم فی صحیحہ عن جابر بن سمرۃ رضؓ قال خرج علینا النبی ﷺ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ۔ اس دلیل پر امام بخاری نے اعتراض کیا کہ حدیث جابر بن سمرۃ میں جس رفع کو حضور ﷺ نے منع کیا وہ تشہد کے اندر وقت السلام کے رفع تھا اسکو منع کیا گیا کما یفہم ہذا من حدیث عبداللہ بن القبطیۃ عن جابرؓ۔ **جواب** یہ کہ دلیل سادس میں جو حدیث نقل کی گئی وہ اور حدیث عبداللہ بن القبطیہ میں فرق ہے۔ دونوں حدیث کے مضمون الگ ہیں کیونکہ جو بوقت التسلیم رفع یدین کرے اس کو اسکنوا فی الصلوٰۃ نہیں کہا جائے گا۔ جیسا کہ بوقت سلام یمینا وشمالا چہرہ پھرانے کے وقت اسکنوا نہیں کہا جاتا یہ بالکل واضح امر ہے کیونکہ دلیل سادس کی حدیث کے سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ ان کے ساتھ نماز میں نہ تھے تو انہوں کو بحالت صلوٰۃ بار بار ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا جیسا کہ گھوڑا کی عادت ہے کہ بار بار دُم ہلاتا ہے۔ فان ہذا التشبیہ لا یتصور الا اذا کان الرفع یقع مرۃ بعد مرۃ۔ وسیاق حدیث عبداللہ یدل علی انہ ﷺ کان معہم فی الصلوٰۃ فرآہم یرفعون ایدیہم عند التسلیم فانکر علیہم وعلمہم ہیئۃ التسلیم ولیس فیہ اسکنوا فی الصلوٰۃ۔ تفصیل کیلئے فتح الملہم ص۱۲۲ وبذل ص۳۰۸ ملاحظہ ہو۔

دلیل سابع یہ کہ اخرج البیہقی فی الخلافیات عن عباد بن الزبیر ان النبی ﷺ کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول الصلوٰۃ ثم لم یرفعہما فی شیٔ حتی یفرغ۔ نقلہ الشیخ محمد ہاشم السندھی۔

اس دلیل پر اعتراض کیا گیا کہ عباد بن الزبیر تابعی ہیں صحابی نہیں۔ لہذا حدیث مرسل ہے۔ لیکن شیخ محمد ہاشم نے اس کا جواب دیا کہ حدیث مرسل حنفیہ کے نزدیک مقبول وقابل استدلال ہے۔ خاص کر کے قرون ثلثہ کے مراسیل جمہور فقہاء ومالک واحمد بن حنبل وغیرہم کے نزدیک بھی مقبول ہے چنانچہ امام المحدثین ابن دقیق العید نے اس حدیث کے اسناد کے متعلق کوئی کلام نہیں کیا۔ فلا وجہ للاعتراض علیہ۔ کما فی البذل ص۳۰۹۔ **دلیل ثامن** یہ کہ قال العلامہ عابد بن احمد السندی اخرج البیہقی فی خلافیاتہ من حدیث مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمر ان النبی ﷺ کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوٰۃ ثم لا یعود اسپر بھی اشکال کیا گیا کہ قال الحاکم والبیہقی ان حدیث ابن عمر ہذا باطل موضوع الخ۔

لیکن جواب یہ کہ تضعیف الحدیث لایثبت بجرد الحکم وانما یثبت ببیان وجوہ الطعن بل الحدیث المذکور رجالہ رجال الصحیح فمارای لہ ضعفا بعد ذلک ۔ فہذا الحدیث صحیح لامحالۃ کمافی التعلیق ط۳۴۹ اب دیکھا آپنے کہ ابن عمرؓ کی جس حدیث پر رافعین کو ناز وفخر تھا خود اسی ابن عمرؓ سے بسند صحیح ترک رفع کی حدیث مروی ہے فالحمد للہ علی ذلک ۔ **دلیل تاسع**:۔ یہ کہ روی عن ابن عباس قال کان النبیؐ یرفع یدیہ کلما رکع وکلما رفع ثم صار الی افتتاح الصلوٰۃ وترک ماسوی ذلک کمافی التعلیق ۔

دلیل عاشر:۔ یہ کہ حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا کہ وہ تمام احادیث مرفوعہ الی النبیؐ کہ تمام صفۃ الصلوٰۃ حتی کہ مستحبات صلوٰۃ کو بھی ذکر کیا اُن احادیث مرفوعہ میں رفع یدین عند التحریمہ کے علاوہ رفع بوقت رکوع کا ذکر نہیں حالانکہ تمام مستحبات کا بھی ذکر اس میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ تمام احادیث مرفوعہ بھی تارکین رفع کے موئد ہیں ۔ وعلیکم باستخراج ہذہ الاحادیث واکثر الناس عن ہذا غافلون کمافی عرف الشذی فی تقریر الترمذی ص۱۳۱ یہاں تک ترک رفع کے متعلق احادیث مرفوعہ عشرہ نقل کیا گیا ۔ اب صحابہ وتابعین کے اقوال وافعال سے استدلال ذکر کیا جائیگا ۔

دلیل حادی عشر یہ کہ اخرج الطحاوی عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی من الصلوٰۃ وکذا اخرجہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والبیہقی فی المعرفۃ اور بذل المجہود ص۲۶ میں اس حدیث کو اسطرح لایا کہ قال مجاہد صحبت ابن عمر عشر سنین فلم اراہ رفع یدیہ الا فی تکبیرۃ الافتتاح ۔ دیکھا آپ نے کہ رافعین کو جس حدیث ابن عمرؓ پر ناز وفخر ہے خود انہیں ابن عمرؓ کا عمل یہ ہے جو ابھی گذرا فاحفظہ

دلیل ثانی عشر یہ کہ عن ابراہیم قال کان عبداللہ ابن مسعودؓ لایرفع یدیہ فی شیٔ من الصلوٰۃ الا فی الافتتاح رواہ ابن ابی شیبۃ والطحاوی واسنادہ جید لکنہ مرسل لان ابراہیم النخعی لم یدرک ابن مسعودؓ وکان النخعی لایرسل عنہ الا بعد التواتر عنہ ۔ وقال الدارقطنی بعد ما اخرج اثرا عن ابراہیم عن ابن مسعود ہذہ الروایۃ وان کان فیہا ارسال فالنخعی اعلم الناس بابن مسعودؓ وبرأیہ وبفتیاہ ۔ اور حدیث مرسل تو عند الجمہور حجۃ ہے کما مر ۔

دلیل ثالث عشر:۔ عن الاسود قال رأیت عمر بن الخطابؓ یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لایعود ۔ قال و رأیت عمر بن الخطابؓ یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لایعود ۔ قال و رأیت ابراہیم والشعبی یفعلان کذلک ۔ اخرجہ الطحاوی وابن ابی شیبۃ وقال الطحاوی وہو حدیث صحیح لان مدار الحدیث الذی ہو الحسن بن عیاش فانہ ثقۃ حجۃ کما قالہ یحیی بن معین وقال ابن الترکمانی وہذا السند ایضا صحیح علی شرط مسلم

دلیل رابع عشر:۔ عن عاصم بن کلیب عن ابیہ ان علی بن ابی طالب کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لایرفع بعد رواہ الطحاوی باسنادین ۔

قال الحافظ فی الدرایۃ رجالہ ثقات وقال الحافظ الزیلعی ہو اثر صحیح ۔ وقال العینی اسناد حدیث عاصم بن کلیب صحیح علی شرط مسلم کمافی البذل ص۱ ہمارے امام محمد بن الحسن نے حضرت علی وابن مسعود کا یہ فعل کہ انہما کانا لایرفعان فی شیٔ من ذلک الا فی تکبیرۃ الافتتاح اسکو نقل کرکے کہا کہ حضرت علیؓ وابن مسعودؓ کو حضورؐ کے متعلق بہ نسبت حضرت ابن عمرؓ کے زیادہ علم تھا کیونکہ

حضورؐ نے فرمایا کہ اذا اُقیمت الصلوٰۃ فلیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم۔ اس حدیث کے مطابق اہل بدر ہی صف اوّل و ثانی میں رہتے تھے جن میں علیؓ و ابن مسعودؓ بھی تھے۔ اور ابن عمرؓ چونکہ اس وقت اولوا الاحلام میں داخل نہ تھے اس لئے وہ پیچھے رہتے ہوں گے فنرٰی ان علیًا وابن مسعودؓ ومن اشبہہما من اہل بدر اعلم بصلوٰۃ النبیؐ لانہم کانوا اقرب الیہ من غیرہم انتہٰی کما فی التعلیق ص۳۴۸۔ دلیل خامس عشر، یہ کہ رائی ابن الزبیر رجلا یرفع یدیہ من الرکوع فقال مہ کان ہذا شیئ فعلہ النبیؐ ثم ترکہ کما فی التعلیق۔ دلیل سادس عشر، روی ابوبکر بن ابی شیبہ فی مصنفہ عن ابی اسحٰق قال کان اصحاب عبداللہ بن مسعودؓ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیہم الا فی افتتاح الصلوٰۃ قال وکیع ثم لا یعودون۔ قال العلامۃ المارديني ہذا ایضا سند صحیح جلیل۔ دلیل سابع عشر، روی الطحاوی عن ابی بکر بن عیاش قال ما رأیت فقیہا قط یرفع یدیہ فی غیر تکبیر التحریمۃ۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۶ دلیل ثامن عشر، وفی البدائع روی عن ابن عباسؓ انہ قال العشرۃ الذین شہد لہم النبیؐ بالجنۃ ما کانوا یرفعون ایدیہم الا فی افتتاح الصلوٰۃ کما فی العینی ص۲۰۵،

اب تو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ یعنی خلفاء اربعہ سے ترک رفع ثابت ہوا۔ کتنے صحابہ و تابعین کے نام شمار کیا جائے اجمالًا دلیل تاسع عشر میں فخر المحدثین حضرت الاستاذ مولانا فخر الدین صاحب مرادآبادی (جو کچھ دن کیلئے دار العلوم دیوبند کے شیخ الحدیث مقرر ہوئے تھے انہوں نے فرمایا کہ اولًا مسلمانوں کی دار السلطنت مدینہ منورہ میں تھی اس وقت تمام صحابہ و تابعین مدینہ میں تھے ان اہل مدینہ کا عمل دیکھ کر امام مالکؒ ترک رفع کے قائل ہوئے کما قال ابن رشد فی بدایۃ المجتہد ان الامام مالکؒ رجح الترک لانہ جری علیہ تعامل السلف من اہل المدینۃ کما فی عرف الشذی ص۱۳۱۔

پھر جب کسی وجہ سے دار السلطنت منتقل ہو کر کوفہ میں چلی گئی تو تمام صحابہ و تابعین وہیں منتقل ہو گئے، چنانچہ کوفہ میں صحابہ و تابعین کے عمل دیکھ کر تمام اہل کوفہ کا عمل ترک رفع پر ہوا۔ کما فی شرح الاحیاء لانعلم مصرا من الامصار ترکوا باجماعہم رفع الیدین عند الخفض والرفع الا اہل الکوفۃ۔ قال الشیخ الانور فہذہ العبارۃ مستوعبۃ کل اہل الکوفۃ فکفینا عہدۃ استقراء کما فی فتح الملہم ص۱۲ ج۲، اب آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ باستثناء شاذ و نادر تمام صحابہ و تابعین جو دونوں دار السلطنت میں رہتے تھے ان کا عمل ترک رفع تھا یہی تو وجہ ہے کہ اہل مدینہ و اہل کوفہ کے عمل بھی ترک رفع ہوا۔ اب ہم اس قول میں حق بجانب ہوں گے کہ باستثناء بعض صحابہ تمام صحابہ کرام کے عمل بھی ترک رفع تھا وہذا القول من الاستاذ المحترم سمعتہ اذنای و وعاہ قلبی و قرطاسی فاخزہ ان شئت۔ نیز تاکین کے مذہب کی ترجیح باعتبار افضلیت رُواۃ کے بھی ہے، چنانچہ ابن عیینہ نے نقل کیا کہ جب مکہ مکرمہ کے مقام دار الخیاطین میں امام اعظم و امام اوزاعی نے ملاقات کیں تو اوزاعی نے کہا کہ آپ بوقت رکوع و بوقت رفع من الرکوع رفع یدین کیوں نہیں کرتے۔ تو امام اعظم نے جواب دیا کہ انہ لم یصح عن النبیؐ فیہ شیئ ای لم یصح سالما من المعارض۔ فقال الاوزاعی کیف لم یصح وقد حدثنی الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ انہ کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوٰۃ وعند الرکوع وعند الرفع منہ۔ فقال ابوحنیفہؒ حدثنا حماد عن ابراہیم النخعی عن علقمۃ والاسود عن ابن مسعودؓ انہ کان لا یرفع یدیہ الا عند افتتاح الصلوٰۃ ثم لا یعود لشیئ من ذلک۔ اب اوزاعی نے کہا کہ میں تو آپکو عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ یعنی اس عمدہ و جید سند سے حدیث بیان کرتا ہوں اور آپ مجھے حماد عن ابراہیم کی سند سے حدیث بیان کرتے ہیں جو اس درجہ کے نہیں تو امام اعظم نے فرمایا کہ میری سند کے حماد راوی تمہاری سند کے زہری سے افقہ ای زیادہ فقیہ اور ابراہیم سالم سے افقہ ہیں اور میری سند کے علقمہ فقاہت میں حضرت ابن عمر سے کم نہیں اگرچہ ابن عمر کو صحابی ہونے کی خاص فضیلت ہے ولہ فضل صحبۃ فالاسود افضل کثیرا وعبداللہ بن مسعود تو عبداللہ بن مسعود ہی ہیں جن کے کچھ فضائل پہلے گزر چکے اب امام اعظمؒ نے رُواۃ کی فقاہت کے اعتبار سے ترجیح دی کیونکہ روایات تو بالمعنی منقول ہیں اور فقیہ راوی معنی سمجھنے

میں کامل ہوتا ہے۔ وہوالمذہب المنصور عندنا عن فتح القدیر کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۵، نیز آیت قرآنی بھی ترک رفع کیطرف مشیر ہے کما فی قولہ تعالیٰ قد افلح المؤمنون الذین ہم فی صلوٰتہم خاشعون اب نماز میں جو خشوع مطلوب ہے اس سے وہ سکون مراد ہے جس کے متعلق حضورؐ نے حکم فرمایا ہے کہ اسکنوا فی الصلوٰۃ۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا کہ خشوع کبھی قلب سے ہوتا ہے کالخشیۃ اور کبھی بدن سے کالسکون ولا بد من اعتبارہما کما حکاہ الفخر الرازی فی تفسیرہ۔ چنانچہ یہی سکون و عدم حرکۃ صحابہ سے بھی منقول ہے کما روی البیہقی باسناد صحیح عن مجاہد قال کان ابن الزبیرؓ اذا کان فی الصلوٰۃ کانہ عود۔ وعن ابان بابکر الصدیق کان کذالک قال وکان یقال ذاک الخشوع فی الصلوٰۃ۔ اب آیت سے جو خشوع معلوم ہوتا ہے جب اس سے وہی سکون مراد ہے لہذا ان حرکات سے بچنا چاہئے کہ جو صحیح طور پر بلا معارض ثابت نہیں لان زینۃ الصلوٰۃ الترک اذی ہوالسکون لا الرفع کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۴۔ مفصلاً بخوف طوالت ان اکتفیٰ بدلائل پر اکتفا کیا گیا۔ الجواب :۔ شافعی و احمد وغیرہ نے جو اثبات رفع یدین کیلئے دلیل اوّل میں ابن عمرؓ کی حدیث نقل فرمائی جو (ان ... کی اصلی دلیل ہے جواب یہ کہ صاحب جوہر نقی نے کہا کہ اس حدیث میں ایک زیادتی ہے وہی الرفع عند القیام من الرکعتین وہی زیادۃ مقبولۃ۔ حالانکہ شافعی و احمدؒ اس رفع کے قائل نہیں اب اس زیادۃ مقبولہ کے باوجود اس میں رفع نہ کرنے کے جو جواب شافعی وغیرہ دیں گے وہی جواب تارکین یعنی احناف و موالک بوقت رکوع رفع نہ کرنیکے متعلق دیں گے فما ہو جوابکم فہو جوابنا کما فی البذل وہکذا قال الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید، کما فی تعلیق الصبیح ج۲ ص۳۴۵۔ نیز جواب یہ کہ ابھی گذرا کہ ابن عمرؓ نے حضورؐ سے ترک رفع کی روایت کی بلکہ مجاہد نے خود ابن عمر کا فعل نقل کیا کہ صحبت ابن عمر عشر سنین فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ۔ کما فی البذل وغیرہ۔ اب ابن عمرؓ جو حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ کر اور روایت کرکے پھر ترک کر دیا تو یقیناً ابن عمرؓ کے نزدیک کوئی ناسخ آیا ہوگا۔ ثبوت نسخ کے قبل رفع یدین کی روایت کرتے تھے اور ثبوت نسخ کے بعد خود ابن عمرؓ نے ترک کر دیا۔ کما ذکر مجاہدؒ کما فی الطحاوی۔ نیز ابن ہمامؒ نے بطور معارضہ یہ کہا کہ وجوابہ المعارضۃ بحدیث ابی داؤد والترمذیؒ عن وکیع عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمٰن بن الاسود عن علقمۃ قال قال ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰۃ النبیؐ فصلی ولم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ وفی لفظ فکان یرفع یدیہ فی اوّل مرۃ ثم لا یعود وقال الترمذیؒ حدیث حسنؒ واخرجہ النسائی عن ابن المبارک عن سفیان عن عاصم الخ کما فی فتح القدیر ج۱ ص۲۱۸۔ ان کی دلیل ثانی میں بھی جو ابن عمرؓ کی حدیث پیش فرمایا اس کا جواب بھی اس سے ہوگیا۔ اور ان ... کی دلیل ثالث میں جو وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے اس کا جواب یہ کہ اس کے مقابلہ میں ابن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جو برکات و مرات گزر چکی کہ حضورؐ صرف بوقت تحریمہ رفع یدین کرتے تھے ثم لا یعود، اور یہ ابن مسعود اقدم صحبۃً لرسول اللہؐ واعلم بافعالہ من وائل بن حجرؓ تھے اور حضور خود پسند بھی کرتے تھے کہ مہاجرین حضورؐ کے متصل پیچھے کھڑا ہوتا کہ احکام کے ضبط ہو سکے اور ابن مسعودؓ حضورؐ کے پاس کثرت سے آمد و رفت رکھتے تھے اور وائل بن حجرؓ تو ۹ھ میں مسلمان ہوئے۔ دونوں کے مسلمان ہونیکے درمیان تقریباً ۲۳ سال کا فاصلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغیرہ نے جب وائل کی حدیث بیان کیا تو ابراہیم نے جواب دیا کہ اگر وائل نے ایک مرتبہ حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا تو ابن مسعود نے پچاس مرتبہ دیکھا کہ حضورؐ نے رفع نہیں کیا۔ لہذا حدیث ابن مسعودؓ ہی اولیٰ و ارجح ہے، کما فی العینی ج۲ ص۹ والطحاوی ج۱ ص۱۳۳ بلکہ پہلے گزر چکا کہ حضرت عمر و علی و ابن مسعود بلکہ عشرۂ مبشرہ و اہل بدر و اکابر صحابہ سے بھی عدم رفع منقول ہے لہذا یہی راجح ہے۔ نیز جواب یہ کہ حدیث وائل کو متعدد راویوں نے روایت کی چنانچہ عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل جو روایت ہے اس میں عاصم سے جو شریک نے روایت کیا اس میں رفع الیدین عند الرکوع والرفع منہ کا ذکر نہیں۔ ہاں بشر بن المفضل اور زائدہ اور شعبہ اور سفیان نے جو عاصم سے روایت کیا اس میں رفع یدین کا ذکر ہے لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں عاصم کی توثیق ابن المعین و نسائی و احمد

الجواب الصحیح عن احادیث الرفع

بن صالح سے نقل کر کے ابن المدینی سے نقل کیا کہ انہ قال لایحتج باذا انفرد۔ اور حدیث وائل جو بروایت عبد الجبار عن ابیہ ہے اولاً تو وہ مرسل ہے پھر اس میں رفع یدین الاعند افتتاح الصلوٰۃ کا ذکر نہیں۔ اور حدیث وائل جو عبد الجبار عن اہل بیتہ کی روایت سے ہے مع کونہم مجہولین لم یذکر فیہ رفع الیدین الاعند افتتاح الصلوٰۃ۔ اور حدیث وائل جو بروایت عبد الجبار عن وائل بن علقمہ عن وائل بن حجر ہے اس میں یہ غلط ہے کہ وائل بن علقمہ کہا گیا بلکہ وہ علقمہ بن وائل ہے۔ وحکی العسکری عن ابن معین انہ قال علقمہ بن وائل عن ابیہ مرسل۔ بہرحال حدیث قابل حجت نہیں کما فی البذل ج۲ ص۴۔ اور ان ... کی دلیل رابع میں جو علی رضہ کی حدیث ہے سکا جواب یہ کہ خود علی رضہ سے اس کی منافی ومعارض حدیث منقول ہے فان عاصم بن کلیب روی عن ابیہ ان علیا رضہ کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع بعد۔ رواہ الطحاوی وابوبکر بن شیبۃ فی مصنفہ واسناد ہذا الحدیث صحیح علی شرط مسلم۔ اب علی کے لئے ہرگز یہ جائز نہیں کہ حضورؐ سے رفع یدین دیکھ کر پھر از خود اس کو ترک کر دیں بلکہ ضرور علی رضہ کے پاس کوئی ناسخ آیا ہوگا۔ صحابہ کے شان میں اسی قسم کے حسن ظن رکھنا ہوگا۔ لان الصحابۃ کلہم عدول کما فی العینی ج۲ ص۹۔ قال الطحاوی وصح عن علی رضہ ترک الرفع فی غیر التکبیرۃ الاولیٰ فاستحال ان یفعل علی رضہ ذلک الترک بعد النبی ص، الا بعد ثبوت النسخ عندہ۔ نیز جواب یہ کہ حدیث علی رضہ میں جو عبد الرحمن بن ابی الزناد راوی ہے اس کے متعلق احمد بن حنبل نے فرمایا کانہ مضطرب الحدیث وقال احمد وابو حاتم لایحتج بہ۔ نیز اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جاوے تو اس میں تو یہ زیادتی بھی ہے کہ واذا قام من السجدتین رفع یدہ کذالک کما فی الطحاوی۔ لہذا شافعی واحمدؒ پر لازم ہے کہ اس زیادتی پر بھی عمل کرے۔ کما فی البذل ج۲ ص۳، عن الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی۔ اور ان کی دلیل خامس میں جو ابو حمید الساعدی کی حدیث ہے جواب یہ کہ ابوداؤد نے اس حدیث کو متعدد وجوہ سے نقل فرمایا احدہا عن احمد بن حنبل ولیس فیہ ذکر رفع الیدین عند الرکوع اور جس طریق میں رفع یدین کا ذکر ہے وہ عبد الحمید بن جعفر سے مروی ہے لکنہ ضعیف قالوا انہ مطعون فی حدیثہ فکیف یحتجون بہ علی الخصم۔ نیز گزر چکا کہ وہ حدیث اس لئے معلول ہے کہ اس میں جو محمد بن عمرو بن عطا راوی ہے وہ ابو حمید اور ان کے ساتھی ابو قتادہ وغیرہ سے یہ حدیث نہیں سنی۔ فانہ توفی فی خلافۃ الولید بن یزید، بخاری اگرچہ ثبوت سماع کے قائل ہوئے لیکن اس باب میں جرح کا قول مفتی بہ وحتمی ہے یعنی شعبی نے کہا کہ انہ لم یسمع۔ کما فی العینی ج۲ ص۹ والطحاوی ج۱ ص۱۳۲ والبذل ج۲ ص۵، اب ایک ایک کر کے کہاں تک جواب دیا جائے۔

اجمالی جواب یہ کہ جتنی احادیث سے رفع یدین کا ثبوت ملتا ہے وہ سب منسوخ ہیں کما یدل علیہ روایۃ ابن عباس رضہ صراحۃ انہ قال کان النبی ص یرفع یدیہ کلما رکع وکلما رفع ثم صار الی افتتاح الصلوٰۃ وترک ما سوی ذلک۔ واصرح منہ روایۃ ابن الزبیر انہ رأی رجلا یرفع یدیہ من الرکوع فقال مہ (ای ٹھہرجا) کان ہذا شیئ فعلہ النبی ع ثم ترکہ کما فی التعلیق ج۱ ص۳۴۹ نیز ماقبل کے تفصیلی جواب میں گزر چکا کہ خود عمر وابن عمر وعلی وغیرہم جو رفع یدین کے رواۃ تھے انہوں نے پھر ترک رفع جو ثابت ہے تو ضرور ان کے پاس ناسخ تھے ورنہ حضورؐ سے جس عمل کو دیکھا صحابہ نے اس کو چھوڑ کیسے دیا کما قالہ الطحاوی وہکذا فی العینی ج۲ ص۹۔ نیز حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن قدس سرہٗ نے فرمایا کہ یہ مسلم امر ہے کہ صاحب شرع بعض احکام میں تضییق سے توسیع کیطرف جاتے ہیں کما وقع فی شان الکلاب وکسر انی الخمر والتحرز عنہا اور کبھی اس کے برعکس معاملہ ہوتا ہے ای یتوسع الامر اولا ثم یتضیق کما وقع فی الافعال والحرکات التی ابیحت فی الصلوٰۃ ثم نہی عنہا۔ چنانچہ رفع الیدین کے مسئلہ بھی قسم ثانی سے ہیں یعنی ابتداءً ہر رفع وخفض میں رفع یدین تھا کما فی روایۃ اخرجہا الطحاوی فی کتابہ۔ پھر بعض مواضع میں ترک کیا گیا پھر دوسری جگہوں میں بھی ترک کیا گیا یہانتک کہ صرف تین جگہ میں باقی رہا۔ پھر تکبیر تحریمہ کے علاوہ تمام مواضع میں چھوڑ دیا گیا۔ کما یدل علیہ روایات کثیرۃ صحیحۃ صریحۃ۔ چونکہ اس مسئلہ میں توسیع سے تنگی کیطرف آنا ہوا تو ہر امام اپنے اپنے درجۂ اجتہاد وتفقہ کے

الجواب الاجمالی عن احادیث الرفع

مطابق تنگی کیطرف آتا گیا لہذا سمجھدار کے لئے اس میں ہر امام کے درجہ ... تفاوت پر تنبیہ ہے۔ چنانچہ عراقی نے ابن حزم الظاہری سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ کما مر فہذا اوسع المسالک ثم مسلک ابن المنذر وغیرہ من العلماء النازلین عن درجۃ الائمۃ الاربعۃ۔ پھر شافعی واحمد وغیرہما کا مسلک ہے کہ تین جگہوں میں رفع یدین کے قائل ہوئے پھر اپنے کمال اجتہاد وتفقہ کے مطابق امام اعظم کا مسلک ہے یعنی رفع عند التحریمہ فقط کہ جس کے متعلق امام شافعیؒ نے کہا کہ الناس عیال علی فقہ ابی حنیفۃ رح چونکہ بقول شافعی تمام فقہاء کرام امام اعظم کے عیال ہو کر وہ خود بمنزلہ والد ماجد کے ہیں اس لئے ہر مسئلہ میں انکی نظر واجتہاد اس حد تک پہنچنا چاہیئے جہاں دوسروں کی رسائی نہو۔ وقد وافق معہ من الصحابۃ الذین ہم رؤس المجتہدین وسادۃ فقہاء الصحابۃ وقادتہم ای عمر رض وعلی رض وابن مسعود رض وغیرہم۔ اب اس ترتیب یعنی تضییق من التوسیع سے بھی معلوم ہوا کہ سب منسوخ ہو کر ایک ہی رفع باقی ہے کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۶۰ ، یا بطور اجمال اس طرح جواب دیا جائے کہ جتنی احادیث سے رفع یدین ثابت ہے ان تمام احادیث کے مقابلہ میں حدیث ابن مسعود اس لئے راجح ہے کہ ان ابن مسعود عالم بشرائع الاسلام وحدودہ ومتفقد لاحوال النبی ملازم لہ فی حالۃ اقامتہ واسفارہ وقد صلی مع النبی مالا یحصی ایسا ہی دوسرے خصوصی وجوہ کی بنا پر کہ جو گذر چکا کہ ابن مسعود کی حدیث بمقابلہ دوسری حدیثوں کے ارجح واولی بالعمل ہے۔ کما فی فتح القدیر ص۲۲ ج۱۔ نیز نماز میں اصل خشوع و سکون ہے جیسا کہ اس کے متعلق آیت وحدیث گذر چکی اب نماز کا ہر وہ فعل جو اس خشوع وسکون کے خلاف ہوگا اس کا ثبوت اگر واضح وبین نہو تو وہ فعل ثابت نہ ہوگا۔ یہاں رفع یدین بھی اس اصل کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے ثبوت بھی بوجہ معارض کے واضح وبین نہیں۔ لہذا اس اصل کے موافق حدیث جو ابن مسعود رض سے مروی ہے تمام احادیث رفع کے مقابلہ میں وہی حدیث راجح ہوگی۔ کما فی البذل ج۱ ص۱۲۰ وفتح القدیر والتعلیق والاشعۃ۔ اب رفع یدین عند الرکوع وعند الرفع منہ سے بالکلیہ انکار نہیں بلکہ وہ بھی حضور ص صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت تھا۔ لیکن مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر اس پر عمل دائما نہیں رہا۔ کما فی التعلیق والبذل۔

حضرات اہل علم سے گذارش ہے کہ چونکہ یہ مذکورہ بحث معرکۃ الآراء ہے اس لئے کمال احتیاط کے ساتھ مذاہب دلائل وجوابات کے نقل کرنے میں کچھ تفصیل وتطویل ہو گئی کہ جس سے ملال طبع کا اندیشہ ہے غرض یہ ہے کہ ہر شخص اپنے اپنے حوصلہ و ہمت کے مطابق حفظ وضبط کر سکے۔ کیونکہ ہر بات ... ترتیب کے ساتھ نقل کی گئی دو ایک دلیل وجواب یاد کر کے بقیہ دلائل وجوابات کے مجموعہ علی الترتیب آپکے پاس محفوظ رہنے سے آپ کا کوئی حرج تو نہیں ؎

آب دریا را اگر نتواں کشید ؎ ہم بقدر تشنگی باید چشید

ممکن ہے کہ کسی اہل علم کو اس باضابطہ منظم ومرتب دلائل وجوابات سے فائدہ اٹھانے کا موقع ہو اور وہ اس عاجز وگنہگار کو بھی اپنی دعوات صالحہ مستجابہ میں یاد کریں۔ اللہم یسر لنا الامور نامع الراحۃ لقلوبنا وابداننا، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

وعنہ لم یہبط حتی یستوی قاعدا۔ یعنی بے جوڑ رکعتوں میں جلسۂ استراحت کرتے۔ چنانچہ عینی ج۲ ص۱۲۳ بذل المجہود ج۱ ص۶۵ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک واحمد کے ایک قول کے مطابق ہر بے جوڑ رکعت کے سجدۂ ثانیہ سے قیام کی طرف جاتے وقت جلسۂ استراحت کرنا سنت ہے۔ بدلیل حدیث مالک بن الحویرث انہ رأی النبی ص اذا کان فی وتر من صلوتہ لم ینہض حتی یستوی قاعدا، رواہ البخاری۔ وعن مالک بن الحویرث انہ صلی للناس کما رأی عن النبی ص واذا رفع رأسہ من السجدۃ الآخرۃ فی الرکعۃ الاولی قعد ثم قام رواہ ابو داؤد لیکن امام اعظم ومالک وسفیان ثوری واوزاعی واحناف واسحٰق کے نزدیک جلسۂ استراحت سنت نہیں بلکہ جلسہ کے بغیر سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ جس کو نہوض علی صدور القدمین کہا جاتا ہے یہی احمد کے مختار ومشہور قول بھی ہے کہ جلسۂ استراحت نہ کرے۔ کما فی العینی وقال ابو الزناد ذالک ای عدم جلسۃ الاستراحۃ السنۃ وبہ قال

احمد وابن راہویہ وقال احمد واکثر الاحادیث علیٰ ہذا ای لم یذکر فی اکثر الاحادیث ہذہ الجلسۃ وقال الاثرم رأیت احمد ینہض بلا سجود علی صدور قدمیہ ولا یجلس قبل ان ینہض کما فی العینی ج ۲ ص ۱۶۳ والبذل۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رض قال کان النبی ﷺ ینہض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ ای بغیر جلسۂ استراحت کے سیدھا کھڑا ہو جائے اخرجہ الترمذی وقال وعلیہ العمل عند اہل العلم لیکن امام ترمذی نے اس پر یہ اشکال کیا کہ اس میں خالد بن ایاس جو راوی ہے وہ ضعیف ہے۔ شیخ ابن ہمام نے جواب دیا کہ جب خود ترمذی نے کہا کہ اہل علم کا اس پر عمل ہے تو معلوم ہوا کہ اگرچہ حدیث کی یہ سند ضعیف ہو لیکن فی نفسہ وہ مضمون صحیح طور پر ثابت ہے کما تدل علیہ الدلائل الآتیہ۔ واخرج ابن ابی شیبۃ عن ابن مسعود رض انہ کان ینہض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ ولم یجلس واخرج نحوہ عن علی رض وابن عمر وابن الزبیر وابن عباس واخرج ایضاً عن عمر رض انہم ینہضون علی صدور اقدامہم۔ وعن الشعبی قال کان عمر وعلی رض واصحاب النبی ﷺ ینہضون فی الصلوٰۃ علی صدور اقدامہم واخرج عن النعمان بن ابی عیاش قال ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی یفعل ذالک ای بغیر جلسۂ استراحت کے اٹھ جاتے تھے۔ نیز جلسۂ استراحت وضع نماز کے خلاف ہے۔ عبادات کی غرض تو یہ ہے کہ نفس پر مشقت ڈال کر اس کی اصلاح کی جاوے۔ حدیث میں بھی ہے اجرکم علیٰ قدر نصبکم۔ پھر استراحت کیلئے جلسہ کیسے بلکہ فی البذل والعینی والتعلیق متفرقاً۔ نیز حدیث میں ہے کہ یکبر فی کل رفع وخفض کما فی مسلم۔ اب اگر تکبیر کہتا ہوا سجدہ سے اٹھ کر جلسۂ استراحت کرے پھر اسی جلسۂ استراحت سے اٹھتے وقت تکبیر نہ کہے تو حدیث ویکبر فی کل رفع وخفض کے خلاف ہوگا اس لئے وہ جلسہ نہ کرنا چاہیئے۔ ہکذا سمعت من الاستاذ المحترم فاختزنہ ان شئت۔

الجواب: امام طحاوی نے کہا کہ جب احادیث یہاں بھی متعارض ہیں لہٰذا یہی کہا جاوے کہ حضور ﷺ سے جو جلسۂ استراحت مالک بن الحویرث کے دونوں حدیث سے ثابت ہے وہ کسی عذر کی بنا پر تھا چنانچہ حدیث میں ہے کہ انہ ﷺ قال لا تبادرونی فانی قد بدنت۔ تو چونکہ حضور ﷺ کا بدن بھاری ہوگیا تھا اس عذر کی بنا پر جلسۂ استراحت کیا ہے۔ نہ اس لئے کہ وہ سنت صلوٰۃ ہے۔ نیز ممکن ہے کہ اس وقت کوئی خاص عذر لاحق ہوگیا ہو اس لئے جلسۂ استراحت کیا۔ لا لان ذالک من سنۃ الصلوٰۃ۔ دفع تعارض کے لئے اس قسم کی توجیہ کہ جس سے وہ جلسہ ثابت نہ ہو اس لئے کی گئی کہ وہ جلسہ نماز کے اصل وشان کے خلاف ہے کما مر آنفاً فی الدلیل السادس۔ یا کبھی بیان جواز کے لئے جلسۂ استراحت کیا ہو کیونکہ اختلاف تو افضلیت میں ہے اصل جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ کما نقل الشمنی من الظہیریۃ۔ انہ قال شمس الائمہ الحلوانی الخلاف فی الافضلیۃ لا فی اصل الجواز کما فی التعلیق والعرف۔ یا اس طرح جلسہ کو ترجیح دی جاوے کہ اگر حضور ﷺ سے یہ جلسہ دائمی طور پر ثابت ہوتا تو سنت کہا جاتا۔ اور اگر دائما ثابت ہوتا تو تمام واصفین صلوٰۃ النبی ﷺ اس کو نقل بھی کرتے اور مجرد فعل سے سنت ثابت نہیں ہوتا ہے جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ حضور ﷺ نے اس عمل کو بطور اس سنیت کے کیا ہے کہ جس کی اقتدا کی جاوے۔ یا اس طرح ترجیح دی جاوے کہ اکابر صحابہ جو ہمیشہ نماز وغیرہ میں حضور ﷺ کے قریب رہتے اور جو اشد اتباعاً للنبی ﷺ والزم لصحبتہ من مالک بن الحویرث تھے ان اکابرین سے وہ جلسہ ثابت نہیں۔ کما مر۔ لہٰذا ان کے مقابلہ میں حدیث مالک قابل استدلال نہیں۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح والبذل والعینی وحاشیۃ الترمذی۔

وفی حدیث وائل بن حجر رض ثم وضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ۔ عینی ج ۲ ص ۱۴۱ وبذل المجہود ج ۲ ص ۲۳ میں ہے کہ اوزاعی نے کہا کہ مصلی کو اختیار ہے کہ وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ کرے یا ارسال یعنی دونوں ہاتھوں کو چھوڑ رکھے۔ کیونکہ وضع و ارسال دونوں قسم کے دلائل وارد ہیں کما سیجیٔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ مالک رح کے مشہور قول کے مطابق کما نقلہ ابن القاسم عن مالک کہ جس پر موالک کا عمل بھی ہے ایسا ہی ابن الزبیر وحسن بصری وابن سیرین ونخعی کے نزدیک ارسال ہے ولا یضع الیمنیٰ علی الیسریٰ ونقلہ النووی عن اللیث بن سعد۔ کیونکہ اس ہیئت ارسال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصلی رعب خداوندی کے سامنے زیادہ مرعوب

۱۲ اگر تکبیر کہے تو نماز میں جو تکبیر معین ہے اس سے زائد ہو جاوے گا ۱۲

ہو کر وضع وغیرہ کا کوئی خیال نہیں رہا۔ کما سمعتہ من الاستاذ العلام۔

اور امام اعظمؒ و شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ و علیؓ و ابو ہریرہؓ و نخعی و ثوری و سعید بن جبیر و ابن جریر و داؤد و ابو بکر و عائشہؓ کے نزدیک اور مالک کے ایک قول کے مطابق کما حکاہ ابن المنذر عن مالک ارسال نہ کرے بلکہ وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ کرے یہی جمہور علماء کا مذہب ہے کما قال الترمذی والعمل علی ہذا عند اہل العلم من اصحاب النبیؐ والتابعین ومن بعدہم یرون ان یضع الرجل یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ۔ بدلیل حدیث قبیصہ بن ہلب عن ابیہ قال کان النبیؐ یؤمنا فیاخذ شمالہ بیمینہ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسن۔ وعن وائل بن حجرؓ انہ رفع یدیہ الخ وفیہ ثم وضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ رواہ مسلم فی صحیحہ وعن ابی عثمان انہ یحدث عن ابن مسعودؓ انہ کان یصلی فوضع یدہ الیسریٰ علی الیمنیٰ فراٰہ النبیؐ فوضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ اخرجہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ وعن ابن عباسؓ انہ قال انا معشر الانبیاء امرنا بان نمسک بایماننا علی شمائلنا فی الصلوٰۃ اخرجہ الدارقطنی۔ واخرج الدارقطنی ایضاً من حدیث ابی ہریرۃؓ مرفوعاً نحو حدیث ابن عباس۔ آخری دونوں حدیث کے بعض راوی اگرچہ ضعیف ہیں لیکن جب حدیث صحیح سے اس کی تائید ہو رہی ہے فلا حرج۔ عن ابن الزبیر انہ قال صف القدمین (ای استواہما) ووضع الید علی الید من السنۃ، رواہ ابو داؤد۔ ترمذی نے کہا کہ اس مضمون کی حدیث غطیف بن الحارث اور سہل بن سعد سے بھی مروی ہے۔ وفی التعلیق والاحادیث فی ہذا الباب من الصحیحین کثیرۃ۔ **الجواب**: اتنی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں امام مالکؒ وغیرہ کا قیاس باطل و ناقابل قبول ہے کما فی العینی والبذل والتعلیق۔ نیز اس قیاس کے مقابلہ میں علماء نے وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ کی حکمت یہ بیان کیا ہے کہ ہیئت وضع سائل الذلیل کی صفت ہے وہو امنع من العبث واقرب الی الخشوع چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس لحاظ سے اس کو باب الخشوع کے بعد ذکر فرمایا اور بعض نے بطور حکمت ولطیفہ کے یہ بھی بیان کیا کہ قلب نیت کی جگہ ہے والعادۃ ان من احترز علی حفظ شیٔ جعل یدیہ علیہ کما فی فتح الملہم ص۳۹ ج۲ مفصلاً۔ یہ تو وضع علی الصدر کی حکمت ہے۔ وضع تحت السرہ کی حکمت یہ کہ یہ اقرب الی التعظیم والبعد من التشبہ باہل الکتاب واقرب الی ستر العورۃ والی حفظ الازار عن السقوط ہے کما یفعل بین یدی الملوک وفی الوضع علی الصدر تشبہ بالنساء فلا یسن کما فی العینی ص۱۶ ج۲۔

پھر کیفیت وضع میں اختلاف ہے کما فی العینی ص۱۵ ج۲ وہی ان یضع بطن کفہ الیمنیٰ علی رسغہ الیسریٰ فیکون الرسغ وسط کف الیمنیٰ۔ وقال الاسبیجابی عند ابی یوسف یقبض بیدہ الیمنیٰ رسغ یدہ الیسریٰ وقال لا یقبض بل یضع الیمنیٰ علی رسغ یدہ الیسریٰ۔ کیونکہ بعض روایت میں قبض کرنے کا حکم ہے اور بعض میں وضع کا حکم فاختلف فی الاقوال۔ وفی الدرایۃ یاخذ کوعہ الایسر بکفہ الایمن۔ وبہ قال الشافعیؒ واحمدؒ۔ اور چونکہ احادیث میں مختلف الفاظ ہیں کہ یضع الید علی الید بھی ہے اور یضع الید علی الذراع بھی ہے اور یاخذ شمالہ بیمینہ بھی ہے اس لئے مشائخ احناف ان میں اس طرح جمع و تطبیق دیا ہے کہ کف یمنیٰ کو کف یسریٰ پر رکھے اور ابہام خنصر کو حلقہ کر کے رسغ یسریٰ کو اخذ کرے اور اصابع ثلثہ بقیہ کو ذراع یسریٰ پر رکھے فیصدق انہ وضع الید علی الید وعلی الذراع وانہ اخذ شمالہ بیمینہ۔ کما فی العینی والبذل۔

پھر مکان الوضع کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ احمد و ابن المنذر نے اختیار دیا کہ بانہ یضع الیدین حیث شاء من فوق الصدر او عند الصدر وتحتہ او تحت السرۃ لورود الاحادیث المختلفۃ۔ ففی حدیث وائل فی صحیح ابن خزیمہ فوق الصدر وفی مسند البزار عند الصدر وفی مصنف ابن ابی شیبۃ تحت السرۃ کما فی عرف الشذی للشاہ الانور رحمہ اللہ۔

اور عینی و تعلیق الصبیح ص۳۵ ج۲ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک و احمد کے ایک قول کے مطابق سینہ کے محاذی کر کے فوق السرہ ہاتھ باندھے۔ اور ہدایہ میں شافعیؒ سے علی الصدر منقول ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر قال صلیت مع النبی علیہ السلام فوضع یدہ الیمنیٰ علی یدہ الیسریٰ علی صدرہ۔ اخرجہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ وروی البیہقی فی سننہ عن ابن عباس فی قولہ اللہ تعالیٰ فصل لربک

وانحر۔ قال وضع الیمین علی الشمال عند النحر فی الصلوٰۃ۔ اب ابن عباس کی تفسیر کے مطابق آیت سے بھی سینہ پر رکھنا ثابت ہوا لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک واحمد کے ایک قول میں وضع الیمین علی الشمال تحت السرہ سنت ہے۔ بدلیل حدیث علقمہ بن وائل عن ابیہ قال رأیت النبیؐ یضع یمینہ علی شمالہ تحت السرۃ۔ رواہ ابن ابی شیبۃ۔ اس حدیث کی سند کے متعلق حافظ الحدیث علامہ قاسم بن قطلوبغا نے کہا کہ ہذا سند جید وقال العلامہ محمد ابو الطیب المدنی فی شرح الترمذی ہذا حدیث قوی من حیث السند وقال الشیخ عابد السندی رجالہ ثقات، کما فی فتح الملہم والتعلیق عن آثار السنن۔ وفی ابی داؤد ان علی بن ابی طالب قال من السنۃ وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ۔ ابو عمر نے تقصی میں لکھا کہ صحابی اگر من السنۃ کہے تو اس سے سنت رسول اللہ مراد ہوتا ہے لیکن اس حدیث پر یہ اشکال ہے کہ اس میں عبد الرحمٰن بن اسحٰق راوی کے متعلق احمد نے کہا کہ لیس بشیٔ منکر الحدیث۔ اس کا جواب یہ کہ امام ابو داؤد اس عبد الرحمٰن سے روایت کر کے سکوت اختیار کیا کہ حجت ہونے کی علامت ہے۔ پھر اشکال کیا گیا کہ زیاد بن زید تو مجہول راوی ہے جواب یہ کہ دار قطنی وغیرہ نے اس حدیث کو تین سند سے نقل کیا دو سند میں تو زیاد ہے لیکن سند ثالث میں زیاد کی جگہ میں نعمان بن سعد ہے فلا یضر جہالۃ زیاد بن زید۔ واخرج ابن ابی شیبۃ عن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ تحت السرۃ۔ وایضا اخرج ابن ابی شیبۃ عن الحجاج انہ قال سألت ابا مجلز کیف اصنع قال تضع باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا اسفل من السرۃ وذکرہ ابو داؤد تعلیقا۔ شارح نقایہ نے کہا کہ تحت السرہ یا علی الصدر کے متعلق احادیث میں کلام ہے اس لئے یہ دیکھنا چاہئے کہ عرف میں تعظیم کے لئے کھڑے ہوتے وقت ہاتھ کہاں رکھا جاتا ہے چنانچہ عرف میں معروف و مشہور یہی ہے کہ تحت السرہ رکھے جو احناف کا قول ہے۔ ہذا کلہ فی العینی وبذل المجہود وفتح الملہم مفصلا۔ **الجواب**... ان کی دلیل اول میں وائل بن حجر کی جو حدیث لائے ہیں کہ جس میں علی صدرہ کا لفظ ہے، جواب یہ کہ صاحب البحر نے کہا کہ وہ ایک خصوصی واقعہ ہے ای واقعۃ حال لا عموم لہا۔ یا بیان جواز کے لئے کبھی کیا ہو وہ اصلی حکم نہیں۔ کیونکہ سینہ پر ہاتھ رکھنا تعظیم کی صورت نہیں کما مر من شارح النقایہ۔ یہی وجہ ہے کہ ان... کی حدیث میں تاویل کی جاتی ہے نہ احناف کی حدیث میں۔ نیز جواب یہ کہ علامہ نیموی نے کہا کہ علی صدرہ کی زیادۃ غیر محفوظ ہے کیونکہ اس حدیث کو احمد نے اپنے مسند میں من طریق عبد اللہ بن الولید روایت کی۔ ایسا ہی احمد و نسائی نے من طریق زائدہ نقل کیا۔ اور ابو داؤد نے من طریق بشر بن المفضل روایت کی۔ اور ابن ماجہ نے من طریق عبد اللہ بن ادریس و بشر بن المفضل نقل کیا و احمد نے من طریق عبد الواحد و زہیر و شعبہ روایت کی ان پانچ روایات میں سے کسی میں بھی علی صدرہ کا لفظ نہیں۔ اور ابن القیم نے بھی کہا کہ وہ زیادتی صرف مؤمل بن اسماعیل کی روایت میں ہے وہ اس میں متفرد ہے اور من طریق علقمہ وغیرہ جو مروی ہے اس میں زیادتی نہیں فلا شک انہا غیر محفوظۃ۔ اور راوی اگرچہ ثقہ ہو لیکن دوسرے ثقات کے خلاف کرے تو وہ روایت شاذ غیر محفوظ ہوتا ہے۔ بلکہ جس مؤمل بن اسماعیل کی روایت میں وہ زیادتی ہے علامہ نیموی نے کہا کہ اس کو بہت سے حضرات نے ضعیف بتایا۔ قال الذہبی ہو کثیر الخطا وقیل دفن کتبہ وحدث حفظا فغلط۔ قال البخاری ہو منکر الحدیث، کما فی فتح الملہم ص۲۰۴ والبذل مفصلا فراجعہ ان شئت۔ حاصل کلام یہ کہ علی صدرہ کی زیادۃ وائل کی حدیث میں ہو یا اور کسی کی حدیث میں وہ محفوظ نہیں کما حققہ النیموی کما فی فتح الملہم وبذل المجہود ص۲۶۔

اور ان... کی دلیل ثانی میں فصل لربک وانحر کی آیت کی جو تفسیر ہے جواب یہ کہ وہ تفسیر جس سند سے ابن عباسؓ سے مروی ہے اس سند میں روح بن المسیب راوی ہے کہ جو متروک ہے وقال ابن حبان انہ یروی الموضوعات عن الثقات لا یحل الروایۃ عنہ۔ وقال ابن عدی احادیثہ غیر محفوظۃ۔ اور اس تفسیر کو ابن کثیر نے بھی قیل کر کے نقل کر... فرمایا کہ لا یصح اور ابن کثیر متعدد اقوال کو نقل کر کے کہا کہ کل ہذہ الاقوال غریبۃ جدا والصحیح ہو القول الاول ای ان المراد بالنحر ذبح المناسک

ای فاخلص لربک صلوتک المکتوبۃ والنافلۃ وتحرک الرکعۃ کما فی فتح الملہم ص۲۴ (قد مر بحث طول القنوت فی کتاب الایمان)

الفصل الثانی

فی حدیث ابی حمید رضؓ واشار باصبعہ : بذل المجہود ص۱۲۶ وغیرہ میں ہے کہ متاخرین میں سے اکثر سکان ماوراء النہر واہل خراسان والعراق والروم وبلاد الہند کے نزدیک بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں کیونکہ اس میں ایک زیادتی ہے جس کی ضرورۃ نہیں فیکون الترک اولیٰ۔ نیز اس اشارہ سے ہاتھ کا سنت جو وضع علی الفخذ ہے وہ متروک ہو جاتا ہے۔ نیز اس سے فرقۂ روافض کے ساتھ موافقت لازم آتی ہے فکان ترکہ اولیٰ تحقیقاً للمخالفۃ۔ نیز مجدد الف ثانی رحؒ نے کہا کہ احادیث اس میں مضطرب ہیں فلا یعمل بہا کما فی عرف الشذی ص۱۳۹ لیکن امام اعظم وصاحبین و مالک و شافعی واحمد وسائر علماء امصار کے نزدیک وہ اشارہ ثابت ہے کما فی العینی عن التحفۃ الاصح انہا مستحبۃ۔ وفی المحیط انہا سنۃ کما فی البذل ص۱۲۶ ج۱ جس کیلئے ملا علی قاری نے اپنے رسالہ تزئین العبارۃ فی تحقیق الاشارہ میں دلیل نقل فرمایا کہ اولاً تواجماً لاقرآنی سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا۔ وقد قال اللہ تعالیٰ ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔ اور احادیث تو اس کے بارے میں بکثرت وارد ہیں۔ کما فی حدیث ابی حمید الساعدی واشار باصبعہ یعنی السبابۃ۔ رواہ ابو داؤد۔ وعن عبد اللہ بن عمرو انہ علیہ السلام اذا جلس فی الصلوٰۃ وضع کفہ الیمنیٰ علی فخذہ الیمنیٰ وقبض اصابعہ کلہا واشار باصبعہ التی تلی الابہام کما فی ابی داؤد۔ وعن ابن الزبیر فی حدیث طویل انہ علیہ السلام اشار باصبعہ وانا عبد الواحد الراوی واشار بالسبابۃ۔ وعن ابن الزبیر انہ ذکر انہ کان یشیر باصبعہ اذا دعا (ای دعا اللہ بالتوحید) ولا یحرکہا۔ وعن مالک بن نمیر الخزاعی عن ابیہ قال رأیت النبی ﷺ واضعاً ذراعہ الیمنی علی فخذہ الیمنی رافعاً اصبعہ السبابۃ قد حنیہا شیئاً ہذہ الروایات کلہا فی ابی داؤد۔ نیز اسی اشارہ پر صحابہ و تابعین وسلف صالحین کا اجماع بھی ہے کما قال ابن عبد البر لا خلاف فی ذالک نیز ان محمداً قال فی کتاب المسجد حدثنا عن النبی ﷺ انہ کان یشیر باصبعہ فنفعل مثل ما فعل النبی ﷺ ونصنع مثل ما صنع وہو قول ابی حنیفۃ وقولنا کما فی بدائع الصنائع ص۲۱۷

الجواب : انھوں نے جو دلیل اول میں کہا کہ اشارہ ایک زائد امر ہے لہذا ترک اولیٰ ہوگا جواب یہ کہ یہ ایک مردود دلیل ہے بانہ لو کان الترک اولیٰ لما فعلہ النبیؐ۔ اور دلیل ثانی میں جو کہا کہ اس سے سنت وضع متروک ہوتی ہے جواب یہ کہ اسکے ترک بھی دوسری سنت پر عملاً کرنے کے لئے ہے فذہبنا من السنۃ الی السنۃ۔ اور آنہوں نے جو دلیل ثالث میں کہا کہ اس سے روافض کی موافقت ہوتی ہے جواب یہ کہ یہ بھی ظاہر البطلان ہے۔ لان اکثرہم علی ما نشاہد فی ہذا الزمان لا یشیرون اصلاً وانما یشیرون بایدیہم عند السلام ویفرقون علی افخاذہم تاسفاً علی فوت الاسلام۔ نیز جواب یہ ہے کہ اگرچہ روافض وہ اشارہ کرتے ہیں تو مطلقاً ان کے ہر معاملہ کی مخالفت کے لئے ہم مامور نہیں ہیں۔ بل المستحب ترک موافقتہم فی ما ابتدعوہ وصار شعاراً لہم کوضع الجرفوق السجادہ۔ کما فی البذل۔ اور حضرت مجدد صاحبؒ نے جو کہا کہ احادیث مضطرب ہیں جواب یہ کہ لا اضطراب فان الحدیث مروی عن کثیر الصحابۃ بطرق کثیرۃ۔ وقال صاحب القاموس فی سفر السعادۃ ان الاحادیث ہہنا تبلغ عدداً کثیراً۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود وتعلیق المصبح وبدائع الصنائع وعرف الشذی۔ جب دلائل قاطعہ سے یہ مسئلہ بایۂ ثبوت کو پہنچ گیا فلا سبیل الی انکارہا ولا طریق الی ردہا وقد اغرب الکیدانی حیث جعل الاشارۃ من المحرمات کاہل الحدیث وہذا منہ خطاء عظیم وجرم جسیم ولو لا حسن الظن بہ لکان کفرہ صریحاً کما فی بذل المجہود۔ اب بعض مشائخ جو کراہیۃ اشارہ کے قائل ہیں ان کی جانب سے زائد سے زائد یہ عذر خواہی کی جاسکتی ہے کہ ان کو اشارہ کے متعلق احادیث نہیں پہونچی ہوگی۔ واللہ اعلم

بالصواب کما فی البذل والعرف۔

بحث الصفۃ فی کیفیۃ الاشارۃ وقتہا

پھر کیفیت اشارہ میں متعدد وجوہ ہیں کما نقلہ الطیبی عن الفقہاء اوّل یہ کہ خنصر و بنصر اور وسطیٰ انگلی کو بند کرکے مسبحہ کو چھوڑتا ہوا اس طرح اشارہ کرے کہ ابہام انگلی مسبحہ کے جڑ کے ساتھ لگے رہے کما روی عن ابن عمرؓ۔ ثانی صورت یہ کہ ابہام کو وسطیٰ جو مقبوضہ ہے اس کے ساتھ لگا کر رکھے۔ فان ابن الزبیر رواہ کذالک۔ ثالث یہ کہ خنصر و بنصر کو قبض کرے اور مسبحہ کو چھوڑ کر رکھے اور ابہام اور وسطیٰ سے حلقہ باندھے، کما رواہ وائل بن حجرؓ وہکذا فی امالی ابی یوسف۔ ملا علی قاری نے کہا کہ آخری یعنی ثالث صورت ہی احناف کے نزدیک مختار ہے کما ذکرہ الفقیہ ابو جعفر الہندوانی ایضا انہ علیہ السلام فعلہ کذا۔

رافعی نے کہا کہ دراصل تینوں طرح حدیث میں وارد ہے۔ پھر وقت العقد کے متعلق شوافع کی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ جب بیٹھے اس وقت ہی سے عقد کرکے رکھے لیکن مختار عند الاحناف ولا بسط کرکے رکھے پھر عند الاشارہ عقد کرے کما اشار الیہ ابن الہمام فی فتح القدیر۔ فالصحیح المختار عند جمہور الاحناف ان یضع کفیہ علی فخذیہ ثم عند وصولہ الی کلمۃ التوحید یعقد الخنصر والبنصر ویحلق الوسطیٰ والابہام ویشیر بالمسبحۃ رافعا لہا عند النفی وواضعا لہا عند الاثبات ای عند قولہ الا اللہ کما ذکرہ محمدؒ فی الموطأ وابو یوسف فی الامالی۔ ثم یستمر علی ذالک لانہ ثبت العقد بلا خلاف ولم یوجد ما یغیرہ فالاصل بقاء الشیٔ علی ما ہو علیہ واستصحابہ الی آخرہ۔ کما فی البذل المجہود ص۱۲۵ ج۱ والبدائع والعرف والتعلیق متفرقا۔ اور بعض روایت میں جو مسبحہ انگلی کو حرکت دینے کے متعلق ہے کما فی حدیث وائل بن حجر ثم رفع اصبعہ فرأیتہ یحرکہا یدعوبہا۔ اخرجہ البیہقی۔ یہ حدیث ابن الزبیر کی حدیث سے معارض ہے کہ جس میں ہے کہ لا یحرکہا اس لئے بیہقی نے کہا کہ یہاں تحریک سے اشارہ کرنا مراد ہے کہ بوقت اشارہ رفع و وضع کے ذریعہ سے بھی تو تحریک ہوتی ہے لا تکریر تحریکہا فیکون موافقا لروایۃ ابن الزبیرؓ۔ ایسا ہی ابن عمرؓ کی روایت میں بھی جو تحریک کے متعلق ہے وہ حدیث بھی ضعیف ہے حیث تفرد بہ محمد بن عمر الواقدی وہو لیس بالقوی کما قال العزیزی ان سندہ ضعیف اور عند الشوافع بلا تحریک اشارہ کرنا مفتی بہ ہے۔ اور احناف نے کہا کہ حدیث یحرکہا ولا یحرکہا میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ تحریک سے بوقت اشارہ کے رفع و وضع کی تحریک مراد ہے۔ فہذا ہو محل التحریک۔ واما عدم التحریک فمحمول علی ما یؤدی ذالک کما یفعلہ بعض اہل الحدیث۔ اور ابہام و وسطیٰ کے درمیانی انگلی کو سبابہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اہل عرب سب و شتم کرتے وقت اس انگلی سے اشارہ کرتے تھے اس لئے سب یعنی دشنام دادن سے ماخوذ کرکے اس کو سبابہ کہا جاتا ہے جو جاہلیت کا نام ہے و در اسلام آں را مسبحہ و سباحہ گویند۔ اور اس سے جیسا کہ توحید باری تعالیٰ کی طرف اشارہ ہے ایسا ہی شیطان پر سب و شتم بھی مراد ہے۔ ہذا کلہ فی البذل ص۱۲۶ و اشعۃ اللمعات۔

بحث الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ

وفی حدیث الفضل بن عباس رضی الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ۔ یہاں الصلوٰۃ مبتداء و مثنیٰ مثنیٰ خبر ہے بدون التنوین لانہ غیر منصرف لتکرار العدل فیہ کما قالہ الزمخشری وقال غیرہ للعدل والوصف کما فی العینی ص۲۰۲ ج۴ عرف الشذی ص۱۹۶ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ کے نزدیک بوقت شب ایک سلام سے چار رکعت جائز ہی نہیں۔ کما فی حدیث ابن عمران رجلا سأل النبیؐ عن صلوٰۃ اللیل فقال النبی صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ متفق علیہ۔ اس کے متعلق مالک نے کہا کہ یہاں جو قصر ہے وہ قصر جواز ہے کہ دو دو رکعت سے زائد جائز ہی نہیں لیکن دوسرے حضرات ائمہ کے نزدیک اس سے زائد بھی جائز ہے۔ کما قال محمد بن الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ قال صلوٰۃ اللیل ان شئت رکعتین وان شئت اربعا وان شئت ستا وان شئت ثمانیا لا یفصل بینہن بسلام وکان ابو حنیفۃ یکرہ ان یزید فی صلوٰۃ النہار علی اربع شیئا کما فی التعلیق پھر ائمہ میں افضلیت کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۲۰۲ ج۴ و ترمذی وغیرہ میں ہے کہ شافعی و احمد و اسحٰق و ابن المبارک و سفیان ثوری کے نزدیک رات کی نماز مثنیٰ مثنیٰ افضل ہے کما فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ متفق علیہ۔ یہاں قصر

باعتبار افضلیت کے ہے لہٰذا مثنیٰ مثنیٰ ہی رات کی نمازیں افضل ہوا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک دن کی نماز بھی دو دو رکعت کرکے پڑھنا افضل ہے کما روی عمارہ بن رویبہ عن النبیؐ انہ کان یفتتح صلوٰۃ الضحیٰ برکعتین۔ ومن المعلوم انہ کان یختار من الاعمال افضلہا۔ کما فی بدائع الصنائع ج۱ ص۲۹۴ اور شافعیؒ جو رات و دن ہر وقت مثنیٰ مثنیٰ کے قائل ہیں اس کی دلیل ثانی ما رواہ الاربعۃ من حدیث ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ۔ وروی ابراہیم الحربی من حدیث ابی ہریرۃؓ انہ علیہ السلام قال صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ۔ اور صاحبین کے نزدیک بوقت شب مثنیٰ مثنیٰ افضل ہے لان عمل الامۃ فی التراویح قد ظہر مثنیٰ مثنیٰ من زمان عمرؓ الی یومنا ہذا۔ کما فی البدائع۔ وقد مرت الدلائل الکثیرۃ الآن۔

اور بوقت نہار عند الصاحبین چار چار رکعت افضل ہے وہو قول امامنا الاعظمؒ بکون صلوٰۃ اللیل والنہار اربعًا۔ تو امام اعظمؒ کے نزدیک رات و دن ہر وقت کی نماز چار چار افضل ہے۔ اما فی اللیل بما رواہ ابو داؤد فی سننہ عن عائشۃؓ انہا سئلت عن صلوٰۃ النبیؐ فی جوف اللیل فقالت کان یصلی صلوٰۃ العشاء فی جماعۃ ثم یرجع الی اہلہ فیرکع اربع رکعات ثم یأوی الی فراشہ الحدیث۔ اسی حدیث کو ابو داؤد نے دوسری سند عن زرارہ عن سعید عن عائشہؓ بھی نقل کیا۔ فقال ہذہ الروایۃ الثانیۃ ہی المحفوظۃ عندی۔ وروی احمدؒ فی مسندہ عن ابن الزبیرؓ قال کان النبیؐ اذا صلی العشاء رکع اربع رکعات واوتر بسجدۃ الحدیث کما فی العینی ج۳ ص۴۰۳۔ وعن عائشہؓ قالت کان قیامہؐ فی رمضان وغیرہ سواء لانہ کان یصلی بعد العشاء اربع رکعات لا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم کان یوتر بثلاث۔ یہاں کلمہ کان سے معلوم ہوتا ہے کہ چار چار رکعت پڑھنا یہ حضورؐ کی عادت مستمرہ ہے کما فی البدائع۔ واخرج ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ من صلی اربعًا بتسلیمۃ واحدۃ باللیل عدل بمثل قیام لیلۃ القدر۔ کما فی العرف ص۱۹۶۔ اور امام اعظمؒ جو دن میں بھی چار چار کے قائل ہیں اس کی دلیل حدیث ابن مسعودؓ عن النبیؐ انہ کان یواظب فی صلوٰۃ الضحیٰ علی اربع رکعات۔ کما فی البدائع۔ وروی مسلم من حدیث معاذۃ انہا سألت عائشۃؓ کم کان النبیؐ یصلی الضحیٰ قال اربع رکعات یزید ما شاء۔ وروی ابو یعلی فی مسندہ من حدیث عمرۃ عن عائشۃ قالت کان النبیؐ یصلی الضحیٰ اربع رکعات لا یفصل بینہن بکلام۔ وعن ابن عمرؓ انہ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعًا لا یفصل بینہن بسلام الحدیث رواہ الطحاوی۔ وعن ابی ایوب الانصاری قال ادمن النبیؐ اربع رکعات بعد زوال الشمس الحدیث الطویل وفی آخرہ قلت بینہن تسلیم فاصل قال لا الا التشہد رواہ الطحاوی۔ وعن ابراہیم قال کان عبد اللہ بن مسعودؓ یصلی اربع رکعات قبل الظہر واربع رکعات بعد الجمعۃ واربع رکعات بعد الفطر والاضحیٰ لیس فیہن تسلیم فاصل رواہ الطحاوی۔ قیاس بھی یہی تقاضا کرتا ہے کہ چار چار رکعت افضل ہو، لان الاربع ادوم واشق علی البدن وسئل النبیؐ عن افضل الاعمال فقال احمزہا ای اشقہا علی البدن۔ ولان الوصل بین الشفعین بمنزلۃ التتابع فی الصوم والصوم متتابعًا افضل فکذا الصلوٰۃ کما فی البدائع والعینی والتعلیق والطحاوی والعرف وغیرہا۔ وعن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال رحم اللہ امرءًا صلی قبل العصر اربعًا، رواہ ابو داؤد۔

الجواب:۔ مالکؒ نے جو عدم جواز کے لئے صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ کی حدیث پیش کی جواب یہ کہ اس میں قصر باعتبار جواز کے نہیں بلکہ باعتبار اقل ما یصح وما یجوز کے قصر ہے یعنی دو رکعت سے کم ایک رکعت والی نماز صحیح و جائز نہیں کما قالہ تقی الدین بن دقیق العید کما فی العرف الشذی۔ اور شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰق وغیرہ نے جو قصر باعتبار افضلیت کہہ کر اسی حدیث مذکور کو نقل کیا ایک جواب تو ہو گیا کہ قصر نہ باعتبار جواز کے ہے کما قالہ مالک ورنہ باعتبار افضلیت کے کما قالہ الشافعی واحمد وغیرہما بلکہ قصر اقل ما یصح وما یجوز ہے۔ جواب ثانی یہ کہ ابن ہمام نے کہا کہ لفظ مثنیٰ کے ذریعہ ایک رکعت اور تین رکعت سے منع کیا گیا فلفظ مثنیٰ نافٍ للواحد والثلثۃ واما الاربع فلیست بداخلۃ تحتہ۔ نیز ابن الہمام

21

۴ اربعًا لا تسأل عن حسنہن وطولہن ۱۲

نے کہا کہ ایک لفظ مثنیٰ کے معنیٰ اثنان اثنان کے ہیں تو مجموعہ چار رکعت ہوئے تو گویا کہ حضورؐ نے اربع اربع فرمائے ہیں لیکن صراحۃً اربعًا واربعًا اس لئے نہیں فرمایا تاکہ ہر دو رکعت کے بعد تشہد کیطرف اشارہ ہو۔ لانہ علیہ السلام اعطی جوامع الکلم۔ کما فی العرف الشذی۔ نیز اگرچہ افضل اربع اربع ہو لیکن ارشاد الی الاخف کے لئے مثنیٰ کہا گیا ہو اذ التسلام بین کل رکعتین اخف علی المصلی من الاربع فما فوقہا لما فیہ من الراحۃ غالبًا کما فی البذل۔ اور شافعی جہورات ودن ہر وقت افضلیت مثنیٰ کے لئے عمارہ کی حدیث ایسا ہی اور بھی دو تین حدیثیں پیش کئے ہیں جس میں ہے کہ صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ جواب یہ کہ یہاں بھی مذکورہ چار جوابات جاری ہوں گے۔ نیز ابن مسعودؓ نے تو اربع پر مواظبۃ کی تصریح کی ہے کما مر فی دلائل الاحناف۔ لہذا وہی راجح ہوگا کما فی البدائع۔ اور اس میں جو سنن اربعہ کی حدیث ہے اس کے متعلق یہ ہے کہ اختلف اصحاب شعبۃ فیہ فرفعہ بعضہم ووقفہ بعضہم، کما فی العینی مفصلاً۔ اور مذکورہ بالا دلائل جو صاحبین نے بھی ذکر فرمایا تھا اس کا جواب بھی بعینہ وہی ہوگا۔ اور صاحبین نے جو تراویح کی نماز سے دلیل پیش کی جواب یہ کہ نماز تراویح باجماعت ادا کی جاتی ہے کہ جس میں سہولت ہی مدنظر ہونا چاہئے لما فیہم من المریض وذی الحاجۃ ولا کلام فیہ وانما الکلام والخلاف فیما اذا کان المصلی منفردًا۔ ہذا کلہٗ فی البدائع والبذل والعینی والعرف والاشعۃ۔ چونکہ من حیث الحدیث مذہب صاحبین ہی راجح ہے کما ذکرت الاحادیث فی الطحاوی۔ اس لئے افتیٰ بہ صاحب الدر المختار نقلاً عن صاحب العون کما فی العرف وقد مر بحث الخشوع فی الصلوٰۃ مفصلاً ومدللاً فیما سبق۔

الفصل الثالث

فی حدیث ابی ہریرۃؓ انی لاری من خلفی۔ حافظ ابن حجر نے کہا کہ یہ حالت نماز کے متعلق ہے کہ حضورؐ کے لئے اس حالت میں ایک قوۃ باصرہ حاصل ہوتی تھی کہ جس سے حقائق موجودات علی ما ہی علیہ منکشف ہوتے تھے لہذا سامنے و پیچھے دونوں جانب سے ادراک کرتے تھے لانہ وان استغرق فی عالم الغیب لکنہ لا یخفیٰ علیہ شیٔ من عالم الشہادۃ اب جس حدیث میں یہ ہے کہ انہ علیہ السلام قال انی لا اعلم ما وراء جداری۔ اگر یہ حدیث صحیح السند ہو تو یہ خارج الصلوٰۃ کیمتعلق ہے اور لا اری من خلفی حالت صلوٰۃ کیمتعلق ہے۔ فلا تعارض کما قال صاحب المرقات اور شیخ محدث دہلویؒ نے کہا کہ لا اری من خلفی کی حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ یہ ابصار بحاسۃ العین ادراک حقیقی ہے۔ جو حضورؐ کے ساتھ بطور خرق عادۃ کے خاص تھے۔ فکان یری من غیر مقابلۃ۔ کما فی التعلیق عن اللمعات۔ یا حضورؐ کو جہ ذریعہ وحی یا الہام کے قلبی طور پر علم ہو جاتا تھا اس کو رویت سے تعبیر کیا کہ جو گاہ بگاہ تھا نہ دائمی جس کے مؤید حضورؐ کے ناقہ گم کرنے کا واقعہ ہے کہ جس پر منافقین نے کہا کہ محمدؐ می گوید کہ خبر آسمان می رسانم۔ ونمی داند کہ ناقۂ او کجاست۔ تو حضورؐ نے فرمایا کہ مجھے بغیر اطلاع خداوندی کے معلوم نہیں ہوتا ہے۔ اب مجھے حق تعالیٰ نے اطلاع دی کہ میرا ناقہ فلاں جگہ میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر وقت حضورؐ کو وہ علم نہیں ہوتا تھا۔ کما فی الاشعۃ مفصلاً۔ وبعض مشائخ می گویند کہ نماز مقام کشف وحضور ست نہ محل غیبت و اضمحلال۔ اس لئے خاص کر بحالت صلوٰۃ معلوم ہوتا ہوگا۔ وبعض می گویند کہ میان دو کتف آنحضرتؐ آلۂ ابصار نیز مخلوق بود مانند سوراخ لیکن ایں غریب ست و بروایت ثابت نشدہ۔

ہذا کلہٗ فی الاشعۃ والتعلیق وحاشیۃ المشکوٰۃ متفرقًا۔ والغرض ہہنا ہو التنظیم بتوفیق العزیز العلیم۔

بحث رؤیۃ النبیؐ من خلفہ۔

بَابُ مَا یَقْرَأُ بَعْدَ التَّکْبِیْر

عرف الشذی صـ۱۲۱ و عنایہ و عینی ج۲ ص۳۶ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ کے نزدیک قبل الفاتحہ کوئی ذکر مستحب نہیں کما روی عن عائشہ قالت کان النبیؐ یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمد للہ رب العالمین۔ رواہ مسلم لیکن امام اعظمؒ شافعی واحمد کے نزدیک ذکر قبل الفاتحہ مستحب ہے کما فی حدیث ابی ہریرہ رضؓ قال کان النبیؐ یسکت بین التکبیر وبین القرأۃ اسکاتۃً فقلتُ بابی انت وامی یارسول اللہ اسکاتک ماتقول قال اقول اللّٰھم باعد بینی و بین خطائی الحدیث، بلکہ اس باب کی تمام احادیث سے ذکر قبل الفاتحہ ثابت ہے۔ الجواب مالکؒ نے جو عائشہؓ کی حدیث پیش کی اس کو باب ہذا کے تفصیلی احادیث پر حمل کیا جاویگا۔ یا اس میں امر ضروری کا ذکر ہے جو مستحبات کے منافی نہیں۔ کما فی عرف الشذی والعینی وغیرہما۔ کیونکہ عدم ذکر سے عدم ثبوت لازم نہیں آتا ہے۔

پھر جو حضرات ائمہ استحباب ذکر کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ عینی ج۲ ص۳۶ میں ہے کہ شافعی رحؒ کے نزدیک اس دعا سے نماز شروع کرنا مستحب ہے کہ جو حدیث علی رضؓ میں ہے کما اخرجہ مسلم عن علیؓ کان النبیؐ اذا قام الی الصلوٰۃ وفی روایۃ کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم قال انی وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین الحدیث لیکن عینی ج۲ ص۳۴ میں ہے کہ امام اعظمؒ واحمدؒ ومحمدؒ کے نزدیک سبحانک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک الخ سے شروع کرنا مستحب ہے۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وسبح بحمد ربک حین تقوم ضحاکؒ نے حضرت عمر رضؓ سے روایت کیا کہ اس سے افتتاح صلوٰۃ مراد ہے۔ اور امام ابوبکر جصاص نے کہا کہ اس آیت سے سبحانک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک الخ مراد ہے کہ جس کو بوقت افتتاح صلوٰۃ پڑھا جاوے کما فی احکام القرآن فی تفسیر سورۃ الطور۔ وعن عائشہ رضؓ قالت کان النبیؐ اذا افتتح الصلوٰۃ قال سبحانک اللّٰھم وبحمدک الخ۔ رواہ الترمذی وابو داؤد۔ وروی ابن ماجہ عن ابی سعید لیکن اس حدیث کے متعلق ترمذی نے کہا کہ لانعرفہ الا من حارثہ وقد تکلم فیہ من قبل حفظہ۔ اور ابو داؤد نے کہا کہ ہذا الحدیث لیس بالمشہور۔ علامہ عینی نے جواب دیا کہ اس حدیث عائشہ کو حاکم نے اپنے مستدرک میں دو سند سے روایت کیا عن اسناد ابی داؤد واسناد الترمذی۔ وقال الحاکم صحیح الاسناد ولا احفظ فی قولہ سبحانک اللّٰھم الخ اصح من ہذا الحدیث۔ کما قال ابن قدامہ العمل بہ متروک فانا لانعلم احدا استفتح بالحدیث کلہ کما فی العینی۔ واخرج الدارقطنی عن جابر قال کان النبیؐ یستفتح الصلوٰۃ بسبحانک اللّٰھم وبحمدک الخ واخرج الدارقطنی عن انس قال کان النبیؐ اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم یقول سبحانک اللّٰھم وبحمدک الخ ورجال اسنادہ کلہم ثقات۔ واخرج الطبرانی عن وائل وابن مسعود رضؓ قال کان النبیؐ اذا افتتح الصلوٰۃ قال سبحانک اللّٰھم کما فی التعلیق نقلاً عن العینی۔ وقال الشیخ ابن تیمیہ وروی سعید فی سننہ عن ابی بکر الصدیق رضؓ انہ کان یستفتح الصلوٰۃ بسبحانک اللّٰھم الخ وکذالک روی الدارقطنی عن عثمان بن عفان وروی ابن المنذر عن ابن مسعود رضؓ انہما یستحبان الصلوٰۃ بذالک لدعاء، وقال الاسود کان عمر رضؓ اذا افتتح الصلوٰۃ قال سبحانک اللّٰھم الخ۔ وفی آخرہ یسمعنا ذالک ویعلمنا۔ رواہ الدارقطنی۔

حضرات اکابر صحابہؓ نے جو سبحانک کو اختیار کیا اور حضرت عمرؓ جو تمام صحابہ کی موجودگی میں تعلیم کیلئے گاہ بگاہ جہر کرتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ حضورؐ اسی دعا پر اکثر و بیشتر مداومت فرماتے تھے کما فی التعلیق عن المنتقی صـ۳۵۶، واخرج الطبرانی عن الحکم بن عمیر قال کان النبیؐ یعلمنا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فارفعوا ایدیکم ولا تخالفوا آذانکم ثم قولوا سبحانک اللّٰھم وبحمدک الخ کما فی العینی و بذل المجہود ص۳۶ ج۲ والتعلیق والعرف۔

بحث الاختلاف فی تعیین الدعاء بعد التکبیر هل هو مستحب او افضل وجهات۔

بحث الاختلاف فی استحباب الادعیۃ قبل الفاتحۃ۔

الجواب: شافعیؒ نے جو قبل الفاتحۃ انی وجہت وجہی کے متعلق حدیث پیش کی جواب یہ کہ ابن الجوزی نے کہا کہ کان ذلک فی اول الامر جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اب منسوخ ہے۔ قال التورپشتی ہذا حدیث حسنٌ مشہورٌ واخذ بہ من الخلفاء عمر وابن مسعود وغیرہ من فقہاء الصحابۃ وذہب الیہ کثیر من التابعین واختارہ ابوحنیفۃؒ وغیرہ من العلماء فکیف ینسب ہذا الحدیث الی الضعف وقد ذہب الیہ الائمۃ من علماء الحدیث کسفیان الثوری واحمد واسحق۔ ورواہ ابوداؤد باسناد وہو اسناد حسن رجالہ مرضیون کما فی التعلیق ج۱ ص۲۶۱ مفصلاً۔ یا وہ طویل دعاء صلوٰۃ نافلہ میں پڑھی جاویگی کما حققہ العینی بدلیل روایۃ النسائی عن حدیث محمد بن مسلمہ انہ کان اذا قام یصلی تطوعاً قال وجہت وجہی الخ تو چونکہ نوافل میں وسعت ہے اس لئے یہ ادعیہ طویلہ کی گنجائش بھی ہے۔ نیز ایک جواب کیطرف حافظ ابن تیمیہ نے کتاب المنتقی میں اشارہ فرمایا کہ جب حضورؐ کے بعد ابوبکر وعمر وعثمان وابن مسعود ودیگر اکابر صحابہ سبحانک پڑھتے تھے اور عمرؓ برائے تعلیم کبھی صحابہ کی موجودگی میں جہر بھی کرتے تھے کما مر الآن فی الدلائل اس سے معلوم ہوا کہ یہی سبحانک اللہم وبحمدک الخ حضورؐ کا عمل تھا۔ ہاں گاہ بگاہ بیان جواز کے لئے انی وجہت یا دوسرے ادعیہ پڑھے ہونگے۔ ہذا کلہ فی التعلیق والعینی وغیرہ ذلک من الشروح المعتبرۃ۔ یا جواب یہ کہ سبحانک اللہم کو تکبیر تحریمہ کے بعد متصلاً پڑھے اور انی وجہت وجہی کو قبل التحریمہ پڑھے کما فی المحیط یستحب قول وجہت وجہی قبل التکبیر۔ کما فی العینی ج۲ ص۳۶ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ مصلی دونوں دعاء کو جمع کرے یعنی سبحانک اور انی وجہت وجہی تاکہ دونوں قسم کی حدیث پر عمل ہو جائے کما فی العینی والطحاوی فلما جاءت الروایۃ بہذا وبما قبلہ استحببنا ان یقولہما المصلی جمیعاً وممن قال بہذا ابو یوسفؒ جواب یہ کہ ابو یوسفؒ نے جو حدیث پیش کی وہ نوافل کے متعلق ہے۔ کما فی الہدایہ ص۸۔

پھر عینی ج۲ ص۳۷ میں ہے کہ مالک وشافعی کے نزدیک وہ تمام ادعیہ جو احادیث میں وارد ہیں ان تمام کو فرائض و نوافل ہر نماز میں پڑھ سکتا ہے وقال البغوی وبای دعا من الادعیۃ الواردۃ فی ہذا الباب استفتح حصل سنۃ الافتتاح۔ لیکن احناف کے نزدیک افتتاح صلوٰۃ تو سبحانک اللہم سے کیا جاوے اور دیگر ادعیہ کثیرہ جو وارد ہیں وہ تمام نوافل کے لئے ہیں فان باب النفل واسع وکل ما جاء فی ہذہ الادعیۃ فمحمول علی صلوٰۃ اللیل۔ ہاں اگر فرض نماز میں پڑھنا چاہے تو بعد التشہد پڑھ سکتا ہے۔ کما فی الحلیمی۔ اور المحقق ابن امیر الحاج نے حلیہ میں نقل فرمایا کہ اذکار واردہ فی الاحادیث جائزۃ عند الاحناف فی النافلۃ۔ اور مکتوبہ میں بھی اس وقت جائز ہے اگر لوگوں پر گراں نہ ہو کما فی عرف الشذی ص۱۲۲۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ اللہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد۔ عینی ج۲ ص۳۳ میں ہے کہ تورپشتی رحؒ نے کہا کہ یہاں مغفرت کے متعدد اقسام بیان کرنے کے لئے ان متعدد مطہرات کو ذکر فرمایا کہ جو منزل من السماء ہے کہ جس میں سے کسی ایک کے بغیر طہارۃ کاملہ کا حصول ناممکن ہو جاتا ہے مراد یہ کہ خدایا مجھے اپنی انواع مغفرت کے ذریعہ سے خطایا سے پاک کر کہ جو مغفرت ازالۃ الارجاس والاوزار والاحداث میں مذکورہ اشیاء ثلثہ کے مشابہ ہے۔ والمعنی کما جعلتہا سببا لحصول الطہارۃ فاجعلہا سببا لحصول المغفرۃ وبیان ذالک فی حدیث ابی ہریرۃؓ اذا توضأ العبد المسلم فغسل وجہہ خرج من وجہہ کل خطیئۃ نظر الیہا الحدیث کذا فی شرح المصابیح۔ کرمانیؒ نے فرمایا کہ کامل غسل تو گرم پانی سے ہوتا ہے حدیث میں برعکس کیوں کیا گیا جواب یہ کہ کما نقلہ عن نحاۃ حدیث کے معنی یہ ہے کہ طہرنی من الذنوب اور مذکورہ اشیاء کا ذکر مبالغہ فی التطہیر کیلئے ہے۔ اس کو خطابیؒ نے اور بھی واضح کیا کہ جب حدیث میں تاکید فی التطہیر ومبالغہ فی محو الخطایا مراد ہے اس لئے ان اشیاء کو ذکر کیا کیونکہ یہ منزل من السماء ایسا صاف وبے غبار پانی ہے کہ جس میں نہ کسی کا ہاتھ پہونچا اور نہ کسی نے اس کو استعمال کیا۔ اس لئے تطہیر کا کام اس سے بخوبی حاصل ہوگا کہ جو مقصد بالحدیث بھی ہے کما فی العینی ج۲ ص۳۳۔ اب اس توجیہ سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ثلج وبرد کو خاص کر کے کیوں ذکر کیا گیا لانہما ماءان

بحث الاذکار فی الصلوٰۃ

بحث قولہ اللہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد مع دفع الاشکال المشہور ہہنا

مقطوعًا ان علی خلقتہما لم تنلہما الایدی والارجل کسائر المیاہ التی خالطت التراب وجرت فی الانہار وجمعت فی الحیاض، کما فی التعلیق ص۳۵ ج۱۔ یہ تو درمیان میں بطور جملہ معترضہ... تھا کہ تخصیص کی وجہ ذکر کی گئی اور سوال عدم ذکر الماء الحار کا جواب ثانی یہ ہے کہ قال الحافظ ابن القیمؒ سألت شیخ الاسلام ابن تیمیہ عن معنی ہذا الدعاء والماء الحار ابلغ بالانقاء تو علامہ ابن تیمیہؒ نے جواب دیا کہ گناہوں سے قلب میں ایک قسم کی حرارت ونجاست وضعف پیدا ہوتی ہے کیونکہ گناہ بمنزلہ اس لکڑی کے ہے جو آگ کو سلگانا اور روشن کرتا ہے وکلما کثرت الخطایا اشتدت نار القلب وضعفہ اور پانی خبث کو زائل کر کے آگ کو بجھا دیتا ہے اگر وہ پانی ٹھنڈا ہو تو جسم میں سختی وقوۃ پیدا کرتا ہے اور اگر اس کے ساتھ ثلج وبرد ہو تو تبرید وصلابۃ وتقویۃ میں اور بھی اقوی ہوتا ہے۔ کما فی التعلیق۔ اور اسی کے قریب ہے کہ جو علامہ کرمانیؒ نے کہا کہ اقرب یہ ہے کہ چونکہ خطایا نار جہنم کو واجب کرنیوالا ہے کما فی قولہ تعالیٰ ومن یعص اللہ ورسولہ فان لہ نار جہنم۔ اس لئے اس نار کی حرارت کو بجھانے کے لئے غسل بالماء کا ذکر فرمایا۔ پھر اس میں مبالغہ کے لئے پانی سے ترقی کر کے دوسرے مبردات کو ذکر کیا گیا یعنی ثلج وبرد۔ کیونکہ ثلج پانی سے زیادہ بارد ہے اور برد ثلج سے بھی زیادہ بارد۔ بدلیل جمودہ لان ما ہو ابرد فہو اجمد۔ اور یہاں جو تین قسم کی دعائیں کی گئیں یعنی اللہم باعد الخ اللہم نقنی الخ واللہم اغسل الخ فیحتمل ان یکون نظرًا الی الازمنۃ الثلثۃ فالمباعدۃ للمستقبل والتنقیۃ للحال والغسل للماضی وتقدیم المباعدۃ للاہتمام۔ بدفع ما سیأتی قبل دفع ما حصل (عن المرقاۃ) کما فی العینی وفتح الملہم وتعلیق الصبیح والبذل ص۳۶۔

قولہ علیہ السلام والشر لیس الیک: اس کے متعدد معانی بتائے گئے۔ یعنی شر کے ذریعہ سے آپکا تقرب نہیں حاصل کیا جاسکتا ہے ای لا یتقرب بالیک۔ او الشر لا یضاف ولا ینسب الیک بل الی ما اکتسبہ الناس من المعاصی یا بمعنی یہ کہ شر حق تعالیٰ کے قضاء کے ماتحت بالذات داخل نہیں یعنی بالذات شر کو مخلوق نہیں کرتا ہے بلکہ بالعرض مخلوق ہے بوجہ ان فوائد واسرار وحکم کے کہ جو شر سے متعلق ہیں فالمقضی بالذات ہو الخیر والشر داخل فی القضاء بالعرض کما قالہ الطیبی۔ وقیل معناہ ان الشر لیس شرًا بالنسبۃ الی اللہ تعالیٰ وانما ہو شر بالنسبۃ الی الخلق وقیل معناہ الشر لا یصعد الیک لقولہ تعالیٰ الیہ یصعد الکلم الطیب۔ یا بطور حسن ادب کے یہ کہا گیا کہ شر حق تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جائیگا اگرچہ حقیقۃً ہر چیز کا فیضان دربار رحمٰن سے ہو۔ کقولہ تعالیٰ عن ابراہیم ع واذا مرضت فہو یشفین۔ کہ مرض کو اپنے نفس کیطرف اور شفاء کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کیا کانہ فی ہذا ارشاد الی تعلیم الادب ومنہ قولہ تعالیٰ صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ فتامل فانہ دقیق۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۳۵۸ ج۱۔

وفی حدیث سمرۃ بن جندب انہ حفظ من النبی ﷺ سکتتین: اشعۃ اللمعات ص۳۷ ج۱ الیاہی عرف الشذی ص۱۳ میں ہے کہ اول سکتہ جو بعد تحریمہ کے بعد دعائے استفتاح پڑھنے کے لئے ہے وہ حضرات ائمہ کے نزدیک اجماعی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور سکتہ دوم کہ جو مقتدی کی قرأۃ فاتحہ کے لئے ہے اسکو شافعیؒ نے سنت فرمایا اور احمدؒ کا بھی یہی قول ہے کہ وہ سنت ہے۔ چنانچہ علامہ طیبی گفتہ تا مقتدیاں قرأۃ فاتحہ کنند ومنازع امام در قرأت نشوند کہ ازاں نہی واقع شدہ است۔ اور سکتہ ثالث کہ جو ولا الضالین اور آمین کے درمیان میں ہے۔ تاکہ آمین فاتحہ سے ہونیکے وہم مندفع ہو جاوے۔ اور سکتہ رابع بعد از فراغ از سورہ کہ بدال فصل می کند میان قرأت وتکبیر رکوع۔ احناف کی کتب میں سکتہ دوم کے علاوہ بقیہ تینوں سکتہ کا ذکر ہے اور شافعی واحمد کے نزدیک سکتہ دوم بھی برائے قرأۃ الفاتحہ خلف الامام ہے وہی منشاء نزاع ٹھہرا جس کو شافعی واحمد حدیث سمرہ سے ثابت کرتے ہیں کہ انہ حفظ عن النبی ﷺ سکتتین سکتۃ اذا کبر وسکتۃ اذا فرغ من قرأۃ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ الحدیث رواہ ابو داؤد

والترمذی وابن ماجہ۔ اسی حدیث کی بناء پر مشہور یہ ہے کہ ان المقتدی یقرأ الفاتحۃ اذا سکت الامام بین الفاتحۃ والسورۃ وہوالذی حکاہ قاضی عیاض وغیرہ من الشافعیؒ کما فی العینی ص۳۶ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہی سکتہ دوم ثابت نہیں کیونکہ شوافع کے نزدیک قرأۃ فاتحہ جو مقتدی پر بھی فرض ہے اسی سکتہ میں پڑھا جاویگا۔ لہٰذا ہر مقتدی کی رعایت کرکے وہ سکتہ طویل ہوتا تھا تاہم جو عمران بن حصین نے اس کے متعلق انکار ظاہر کیا کما فی ابی داؤد وغیرہ فانکر ذالک علی سمرۃ عمران بن حصین فاستغراب القرن الاوّل ایاہا یدل علی انہا لیست بسُنّۃ مستقرۃ ولا ماعمل بہ الجمہور کما فی التعلیق عن حجۃ اللہ البالغۃ للشاہ ولی اللہ۔ نیز اگر امام سکتہ کرکے اس لئے خاموش رہے تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لیوے تو قلب موضوع لازم آویگا۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ کما فی التعلیق ص۲۶۶

الجواب: سمرہ بن الجندب کی حدیث صراحۃً اس سکتہ پر دال نہیں کہ جس میں مقتدی قرأۃ فاتحہ کرے فان انطلاق ان ہٰذہ السکتۃ للتلفظ بآمین عند من یستر بہا او سکتۃ لطیفۃ تمیز بین الفاتحۃ وبین آمین لئلا یشتبہ غیر القرآن بالقرآن عند من یجہر بآمین۔ یا وہ سکتہ اس لئے ہے تاکہ امام کچھ سانس لیوے کما فی التعلیق۔ نیز سمرہ کی روایت سکتہ کے بارے میں مضطرب بھی ہے۔ فروی ابوداؤد عن اسماعیل بن علیہ عن یونس عن مالک عن الحسن وسکتۃ اذا فرغ ص فاتحۃ الکتاب۔ وسورۃ عن الرکوع ثم ذکر ابوداؤد حدیث حمید وفیہ وسکتۃ اذا فرغ من القرأۃ ثم ذکر حدیث اشعث عن الحسن ولفظہ انہ کان لیسکت سکتتین اذا استفتح واذا فرغ من القرأۃ کلہا۔

بہرحال ابوداؤد کی روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ پوری قرأۃ سے فارغ ہونیکے بعد تکبیر کہہ کر رکوع میں جاتے وقت سکتۂ ثانیہ کرے۔ لیکن خالفہ الدارقطنی فاخرج بسندہ ولفظہ وسکتۃ اذا فرغ من قرأۃ فاتحۃ الکتاب کہ دارقطنی کی روایت میں "وسورۃ عند الرکوع" کا لفظ نہیں ہے۔ ثم ایدہ بروایۃ ہشیم ولفظہ واذا قرء ولا الضالین سکت سکتۃ اور امام احمدؒ نے جو مسند احمد میں روایات نقل فرمایا اس میں سے بعض ابوداؤد کی روایت کے موافق ہے اور بعض دارقطنی کے روایت کے موافق ہے۔ اگر اس کی تفصیل مطلوب ہو تو مہربانی کرکے بذل المجہود ج۲ ص۳۵ ملاحظہ فرمائیں بلکہ ہر بحث میں ان متعدد کتابوں کی مختلف جگہ دیکھنے کی ضرورۃ ہے کہ جن کا حوالہ دیا گیا۔

بَابُ القِرأۃ فی الصَّلٰوۃ

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ قرأۃ در نماز نزد جمہور ائمہ وعلماء فرض ست لقولہ تعالیٰ فاقرأوا ما تیسر من القرآن (۲) وقولہ تعالیٰ لاصلوٰۃ الا بقرأۃ کما فی البدائع ص۱۱۱ ج۱ مفصلاً۔ نزد شافعیؒ در تمام نماز قرأت فرض ست ونزد مالکؒ در سہ رکعت باعتبار اقامت الاکثر مقام الکل۔ ونزد احناف در دو رکعت۔ کیونکہ باقی رکعات تو اوّل دو کی تکرار ہے و مذہب احمد در قول مشہور موافق مذہب شافعی ست و در روایتے موافق مذہب احناف، و نزد حسن بصری وزفرؒ در یک رکعت، ومروی است از ابوبکر اصم وسفیان بن عیینہ کہ قرأۃ سنت ست۔ بدلیل قولہ علیہ السلام صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ تو حضورؐ کے افعال جو دیکھے گئے اس کی اتباع کا حکم فرمایا۔ اقوال ای قرأۃ تو دیکھی نہیں جاتی ہے اس کی اتباع کا حکم بھی نہیں ہے۔ ونزد شاں بنائے صلوٰۃ بر افعال ست نہ بر اقوال۔ فلہذا ساقط می گردد نماز بجہت عدم قدرت بر افعال باوجود قدرت بر اقوال نہ درعکس۔ کما فی الاشعۃ عن شروح الہدایہ۔

الجواب: ابوبکر اصم وابن عیینہ جو سنت قرأۃ کی دلیل پیش کی، صلوا کما رأیتمونی اصلی اس میں تو حضورؐ کی ذات کی طرف رؤیۃ کی اضافت کی گئی۔ نہ صلوٰۃ کیطرف۔ اگر فعل صلوٰۃ مراد ہو تو فعل اس حدیث سے اور قرأۃ

بحث القرأۃ فی الصلوٰۃ وصفۃ السورۃ مع الفاتحۃ

دلائل مذکورہ سے فرض ہوتی ہے۔ کما فی البدائع۔ ایسا ہی علامہ سندھی نے بھی فرمایا کہ مطلق قرأۃ جو ارکان صلوٰۃ میں سے ایک رکن ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ہاں تعیین قرأۃ میں اختلاف ہے۔ ایک سورۂ فاتحہ کے متعلق کما سیجئ بحثہ انشاء اللہ دوسرے ضم سورہ کے متعلق۔ چنانچہ مالک و شافعی و احمد نے کہا کہ ضم سورہ سنت ہے لدلالۃ فعل النبی علیہ السلام لیکن امام اعظمؒ نے کہا کہ ضم سورہ واجب، کما فی روایۃ مسلم لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعدًا یہاں فصاعدًا سے ضم سورہ مراد ہے۔ وفی ابی داؤد من حدیث ابی ہریرہ قال لی النبیؐ اخرج فناد فی المدینۃ انہ لاصلوٰۃ الا بقرآن ولو بفاتحۃ فما زاد۔ وفی روایۃ لاصلوٰۃ الا بقرأۃ فاتحۃ الکتاب فما زاد۔ وفی ابی داؤد من حدیث ابی سعید قال امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر سندہ قوی کما قالہ الحافظ۔ وفی حدیث المسیئ فی الصلوٰۃ عند ابی داؤد ثم اقرء بام القرآن وما شاء اللہ ان تقرأ۔ ان تمام اخبار آحاد سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورہ کیا جاوے اور جو خبر واحد سے ثابت ہو وہ واجب ہوتا ہے۔ لہذا ضم سورہ بھی واجب ہوگا۔

الجواب: انہوں نے جو کہا کہ حضورؐ کے فعل سے ثابت ہے جواب یہ کہ ضم سورۃ حضور کے قول و فعل سے بذریعہ اخبار آحاد کے ثابت ہوئی لہذا حد وجوب میں جاویگی۔ کما مر بحثہ فی الاقسام الدلائل۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح۔

بحث قرأۃ خلف الامام

وفی حدیث عبادۃ رض لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب: بذل المجہود ص۵۲ ج۲ فتح الملہم ص۲۰۲ ج۲۔ تعلیق الصبیح ص۳۶۲ ج۱ ایسا ہی احکام القرآن ص۴۹ ج۲ للجصاص وعینی وغیرہ میں ہے کہ امام و منفرد کے لئے قرأۃ فاتحہ بالاجماع ضروری ہے۔ مقتدی کے متعلق اختلاف ہے کہ مالک و احمد کے نزدیک اگر امام قرأۃ بالجہر کر رہا ہو تو مقتدی فاتحہ نہ پڑھے اور اگر امام قرأۃ بالسر کر رہا ہو تو مقتدی پڑھے لقولہ علیہ السلام فاذا اسررت بقرأتی فاقرأو۔ رواہ الدارقطنی۔ فمذہب احمد کمذہب مالک الا ان احمد قال ان سمع المقتدی قرأۃ الامام لم یقرء وان لم یسمع بان کان المقتدی بعیدا من الامام یقرأ کما فی البذل وغیرہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک (جو احمد کا بھی ایک قول ہے) کہ مقتدی پر قرأۃ فاتحہ فرض ہے کہ جس کے بغیر نماز کافی ہی نہیں ہوتی۔ فعند الشافعیؒ یقرأ الفاتحۃ خلف الامام فی الصلوٰۃ کلہا سریۃ کانت او جہریۃ۔ بدلیل حدیث عبادۃ بن الصامت انہ علیہ السلام قال لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ رواہ البخاری ومسلم۔ استدلال کی صورت یہ ہے کہ حدیث میں فاتحہ کے بغیر جنس و ذات صلوٰۃ کی نفی کی گئی۔ لہذا ہر ایک پر امام ہو یا منفرد یا مقتدی فاتحہ فرض ہے۔ کما فی العینی۔ وروی الترمذی وغیرہ من اصحاب السنن عن عبادۃ قال کنا خلف النبیؐ فی صلوٰۃ الفجر فقرأ النبیؐ فثقلت علیہ القرأۃ فلما فرغ قال لعلکم تقرءون خلف امامکم قلنا نعم ہذا یا رسول اللہ قال لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بہا۔ ہذا اصرح الدلائل واشہرہا۔ کما فی فتح الملہم۔ وعن ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج ثلاثا غیر تمام فقیل لابی ہریرۃ رض انا نکون وراء الامام قال اقرأ بہا فی نفسک الحدیث رواہ مسلم یعنی اگر خلف الامام ہو تو آہستہ آہستہ پڑھے۔ بہرحال نہ چھوڑے فہذا ایضا یدل علی الرکنیۃ۔ کما فی العینی ص۶۸ ج۲۔ وہکذا روی البخاری فی رسالۃ جزء القرأۃ خلف الامام عن ابی قلابۃ عن انس رض انہ علیہ السلام صلی باصحابہ فلما قضی صلوٰتہ اقبل علیہم بوجہہ فقال اتقرءون فی صلوتکم خلف الامام والامام یقرء فسکتوا فقالہا ثلاث مرات فقال قائل انا لنفعل قال فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ کما فی فتح الملہم ص۲۰۲ ج۲۔ وروی ابو داؤد ..... عن ابی ہریرۃ رض قال امر النبیؐ ان ینادی انہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب فما زاد۔

البحث الملہم فی القرأۃ خلف الامام مع تلخیص محل النزاع

کما فی العینی ج۱ ص۶۸۳۔ اور اعلاء السنن جو حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا تھانوی قدس سرہٗ کے زیر نگرانی کمال احتیاط کے ساتھ لکھ کر پھر حضرت موصوف کے زیر مطالعہ دی گئی۔ اس اعلاء السنن ج۴ ص۹۴ میں ہے وفی کنز العمال من صلی مکتوبۃ او سبحۃ فلیقرأ بأم القرآن وقرآن معہا الحدیث کما فی کنز العمال ص۹۶ ج۴ وایضاً فی کنز العمال ج۴ ص۱۳ اذا کنت مع الامام فاقرء بام القرآن قبلہ واذا سکت رواہ عبد الرزاق عن ابن عمرو مرفوعاً وحسن۔ وعن ابی ہریرہ رضہ انہ علیہ السلام قال من صلی صلوٰۃ مکتوبۃ مع الامام فیقرأ بفاتحۃ الکتاب فی سکتاتہ اخرجہ البیہقی فی جزءہ والحاکم فی مستدرکہ۔ وروی البیہقی فی کتاب القرأۃ ص۶۹ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان الصحابۃ کانوا یقرؤن خلف النبی ﷺ اذا انصت فاذا قرء لم یقرؤا واذا انصت قرؤا وکان النبی ﷺ یقول کل صلوٰۃ لا یقرء فیہا بأم القرآن فہی خداج وصحیح فی ص۵۵۔ واخرج البیہقی فی جزءہ ص۱۴ عن عبادۃ بن الصامت قال سمعت النبی ﷺ یقول لا صلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب امام اوغیر امام۔ یہاں بطور نمونہ کچھ احادیث مرفوعہ نقل کی گئیں اگر تفصیل مطلوب ہو تو اعلاء السنن ج۴ ص۹۴ سے ج۴ ص۱۱۷ تک ملاحظہ فرمائیں دلائل مع الجواب پیش نظر ہونگے اور شوافع کے مؤید کچھ آثار صحابہ بھی ہیں کما فی احکام القرآن للجصاص ج۳ ص۵۳ عن یزید بن شریک قال قلت لعمر بن الخطاب اقیل لا اقرء خلف الامام قال عمر نعم قال قلت وان قرء الامام قال وان قرء۔ وروی اشعث عن الحکم وحماد ان علیاً رضہ کان یأمر بالقرأۃ خلف الامام۔ وروی لیث عن عطاء عن ابن عباس رضہ قال لا تدع ان تقرء بفاتحۃ الکتاب جہر الامام او لم یجہر بخدف ملاۃ طبع ان دلائل پر اکتفا کیا گیا۔ امام اعظم وصاحبین وجمیع احناف کے نزدیک مقتدی کسی نماز میں بھی جہریہ ہو یا سریہ فاتحہ نہ پڑھے بلکہ فاتحہ پڑھنا مقتدی کے لئے منع ہے اور بعض نے جو ہمارے امام محمد رح کی طرف منسوب کیا کہ ان کے نزدیک سریہ میں قرأۃ فاتحہ احتیاطاً مستحب ہے یہ نسبت ضعیف بلکہ غلط ہے چنانچہ شیخ ابن ہمام نے بھی فرمایا کہ والحق ان قول محمد رح کقول ابی حنیفہ وابی یوسف۔ فان عبارات محمد فی کتابہ مصرحۃ بعدم القرأۃ خلف الامام مطلقاً حیث قال فی کتاب الآثار بعد ما اسند الی علقمۃ انہ ما قرء قط فیما یجہر ولا فیما لا یجہر۔ قال محمد رح وبہ ناخذ لا نری القرأۃ خلف الامام فی شیٔ من الصلوٰۃ یجہر فیہ او لا یجہر وہکذا فی موطا محمد رح ولفظ قال محمد رح لا قرأۃ خلف الامام فیما یجہر وفیما لا یجہر بذالک جاءت عامۃ الاخبار وہو قول ابی حنیفہ رح کما فی فتح الملہم ج۲ ص۲۰۔ اب احناف کے تینوں امام عدم القرأۃ خلف الامام پر متفق ہیں۔ کیونکہ ان... کے پاس قرآن کریم واحادیث مرفوعہ وآثار صحابہ وتابعین وشواہد عقل وقیاس ہر قسم کے دلائل ہیں چونکہ اس مسئلہ میں فرضیت وحرمت کا اختلاف ہے اس لئے عمل علی وجہ الترتیب دلائل ذکر کئے جائیں گے فعلیک بالاستماع والانصات

الدلائل بالآیات القرآنیۃ

دلیل اوّل قولہ تعالیٰ فی سورۃ الانعام واذا قرء القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یہاں قرأۃ قرآن کے وقت استماع یعنی کان لگا کر توجہ سے سننا اور انصات یعنی خاموش رہنے کا حکم دیا اور بوقت قرأۃ بالسر اگرچہ استماع ناممکن ہے لیکن انصات ہو سکتا ہے لہذا ظاہر نص کے موافق استماع وانصات واجب ہوگا کما فی البدائع ج۱ ص۱۱۲۔ اس دلیل پر اعتراض کیا گیا کہ قال الامام القرطبی قیل انہا نزلت فی الخطبۃ۔ لہذا بوقت خطبہ استماع وانصات کا حکم دیا گیا نہ بوقت قرأۃ قرآن فی الصلوٰۃ۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۳۶۴ اس اعتراض کا جواب یہ کہ روی عن ابن عباس قال ان النبی علیہ السلام قرأ فی الصلوٰۃ وقرأ معہ اصحابہ فخلط علیہ فنزل القرآن۔ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا وفی روایۃ سعید بن جبیر عن ابن عباس فکست القوم وقرء رسول اللہ ﷺ وروی الشعبی وعطاء انہما قالا ان ہذہ الآیۃ فی الصلوٰۃ۔ وروی ابراہیم بن ابی حرہ عن مجاہد انہا فی الصلوٰۃ۔ وروی ابن ابی نجیح عن مجاہد انہ علیہ السلام سمع قرأۃ فتی من الانصار یقرأ وہو فی الصلوٰۃ فنزلت ہذہ الآیۃ۔ کما فی احکام القرآن للجصاص ج۳ ص۴۸۔ وقال سعید بن المسیب ومحمد بن کعب الزہری وابراہیم والحسن ان ہذہ الآیۃ نزلت فی شان الصلوٰۃ۔ وقال احمد فی روایۃ ابی داؤد اجمع

بحث مذہب الاحناف مع تخریجہ ما نسب الی المحمدین۔

بحث استدلال الاحناف بالآیات القرآنیۃ

الناس علی ان ہذہ الآیۃ نزلت فی الصلوٰۃ۔ کذا فی الشرح الکبیر۔ واخرج البیہقی عن احمد قال اجمع الناس علی ان ہذہ الآیۃ فی الصلوٰۃ ذکرہ الزیلعی۔ ہکذا قال ابن قدامہ فی المغنی کما فی اعلاء السنن ج۴ ص۱۰۴ وقال الحافظ ابن تیمیہ قد استفاض عن السلف ان الآیۃ نزلت فی القرأۃ فی الصلوٰۃ کما فی فتح الملہم ص۱۲ اس قسم کے بہت سے دلائل وشواہد ہیں کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی۔ اب اس سے معلوم ہوا کہ جو بھی قاری ہو، جہراً پڑھ رہا ہو یا سراً بہرحال مقتدی پر استماع وانصات واجب ہے کیونکہ کلمہ عموم اس پر صراحۃً دلالت کر رہا ہے۔ فافہم، پھر شافعی اپنے قول قدیم کے مطابق جو قائل ہیں کہ آیت میں قرأۃ بالجہر کے وقت استماع وانصات کا حکم ہے۔ لانہ معروف فی اللغۃ عند ارباب اللسان ان الاستماع للشئی انما یؤمر بہ اذا کان الشئی مسموعاً فی الجملۃ فاما اذا کان غیر مسموع فلا یؤمر بالاستماع ولا بالانصات لہٗ۔ تو گویا کہ اس قائل کے نزدیک ..... انصات استماع کیلئے تاکید ہو کر بحالت جہر عدم قرأۃ کا حکم ہے لہٰذا بحالت سر قرأۃ خلف الامام ہوگا۔ کما ہو قول قدیم للشافعیؒ۔ اس کا جواب یہ کہ استماع تو وہی ہے جو انھوں نے کہا یعنی لا یؤمر بالاستماع الا اذا کان الشئی مسموعاً فی الجملۃ لیکن انصات کے وہ معنی نہیں بلکہ انصات کے معنی فقط سکوت کے ہیں بدون اصغاء الاذان کما قال فی القاموس نَصَتَ یَنْصُتُ سکت وانصتہ اسکتہ۔ فظہر بذالک ان معنی الانصات ہو السکوت دون الاستماع۔ فنفی الآیۃ امرین ای الاستماع وہو مختص بالمسموع والانصات وہو غیر مختص بہ فحمل الانصات علی التاسیس وہو اولی من التاکید فیحمل امر الاستماع علی الجہریۃ والامر بالانصات علی السریۃ۔ لہٰذا آیت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ مقتدی کو جہر صورت قرأۃ بالجہر ہو یا بالسر کمال توجہ کیساتھ خاموش رہنا پڑے گا۔ کما فی اعلاء السنن ج۴ ص۱۰۴۔ وقال الحافظ ابن الجزری فی ابواب التفسیر لاشک ان الاستماع اخص من الانصات لان الاستماع ہو الاصغاء والانصات ہو السکوت۔ ولا یلزم من السکوت الاصغاء وقال صاحب الفتح بل الانصات ہو السکوت والانکفاف عن التکلم لرعایۃ متکلم آخر۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۲۱-۲۰۔

اب حاصل استدلال یہ ہوا کہ ان المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ کما تقرر فی الاصول اب واذا قُرِئَ القرآن میں قرأۃ مطلق ہے جہراً ہو یا سراً۔ لہٰذا مطلق قرأۃ کے وقت استماع وانصات کا حکم ہوگا ایسا ہی انصات بھی قرأۃ جہریہ کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ فتجری علی اطلاقہ کہ قرأۃ بالجہر ہو یا بالسر انصات ای سکوت کرنا ہی پڑے گا۔ نعم الاستماع مختص بالجہریۃ فیجری علی خصوصہ ای حکم الاستماع قرأۃ جہریہ کے ساتھ خاص ہے گا فکان تقدیر الکلام اذا قُرِءَ القرآن جہراً او سراً فاستمعوا لہ عند الجہر وانصتوا لہ مطلقاً جہراً ام لا۔ ولو سلم ورود الآیۃ فی الصلوٰۃ الجہریۃ کما قیل فلا تخصیص ایضاً بالجہریۃ لان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص المورد۔ ہذا کلہٗ فی فتح الملہم ج۲ ص۲۱ پس احناف کے لئے یہی ایک ہی دلیل کافی ہے۔

دلیل دوم کما فی العینی ج۲ ص۶۵ واستدل اصحابنا الحنفیۃ بقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ کہ اس آیت میں مطلقاً قرأۃ ما تیسر من القرآن کا حکم دیا گیا لہٰذا فاتحہ سے اس کو مقید کر کے فاتحہ کو فرض کہنا (کما یلزم من مذہب الشوافع) نص مطلق پر زیادۃ ہے۔ وذا لا یجوز لانہ نسخ۔ لہٰذا خاص کر کے فاتحہ فرض نہ ہوگا۔ بلکہ ادنیٰ ما یطلق علیہ القرآن فرض ہوگا لکونہ مامورا بہ۔ اور خارج صلوٰۃ میں تو قرأۃ فرض نہیں۔ لہٰذا متعین ہوا کہ نماز کے اندر مطلق قرآن کی قرأۃ فرض ہے نہ خاص کر فاتحہ کی اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا کہ آیت میں کلمہ مَا مجمل اور حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اس کیلئے تعیین وبیان کرنے والا ہے لہٰذا کلمہ مَا سے فاتحہ مراد ہو کر فاتحہ فرض ہوگا۔ جواب یہ کہ اعتراض سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض کو اصول فقہ کی خبر تک نہیں۔ کیونکہ کلمہ ما الفاظ عام میں سے ہے۔ فیجب العمل بعمومہا من غیر توقف۔ ولو کانت مجملۃ لا یجوز العمل بہا قبل البیان کسائر مجملات القرآن والحدیث۔ ومعناہ ای شئی تیسر ولا یسوغ ذالک

استدلال الحنفیۃ بقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن علی عدم فرضیۃ الفاتحۃ فی الصلوٰۃ۔

بحث کون کہ الانصات تاسیس اولی من التاکید وکون الامر بالانصات فی السریۃ والاستماع فی الجہریۃ

الجواب عنہ۔

فیما ذکرہ فیلزم الترک بالقرآن والحدیث والعام عندنا لایحمل علی الخاص۔ پھر اعتراض کیا گیا کہ یہ حدیث عبادہ تو حدیث مشہور ہے فان العلماء تلقتہ بالقبول فتجوز الزیادۃ بمثلہ علی القرآن۔ جواب یہ کہ اوّلاً یہ حدیث حدیث مشہور نہیں لان المشہور ہو الذی تلقاہ التابعون بالقبول اور تابعین میں بھی مسئلہ قرأۃ فاتحہ خلف الامام میں اختلاف ہے۔ ثانیاً یہ کہ اگر یہ حدیث مشہور ہو بھی تو زیادۃ بالخبر المشہور اس وقت جائز ہے اگر وہ خبر مشہور محکم ہو اور اگر محتمل ہو تو جائز نہیں چنانچہ حدیث عبادہ بھی محتمل للتاویل ہے کہ یہاں نفی جواز مقصود نہ ہو بلکہ نفی افضلیت و نفی کمال مراد ہو کما فی قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد کما سیجئ بحثہ فی الجواب۔ ہذا کلہ فی الیمنی ص۶۵۔ دلیل سوم یہ کہ قولہ تعالیٰ ولا تجہر بصلوتک ولا تخافت بہا رُوِی عن ابن عباسؓ قال نزلت ہذہ الآیۃ ورسول اللہ صلعم متوار بمکۃ فکان اذا صلی باصحابہ رفع صوتہ بالقرآن فاذا سمع ذالک المشرکون سبوا القرآن ومن انزلہ ومن جاء بہ فقال اللہ تعالیٰ لنبیہ صلعم لاتجہر بصلوتک فیسمع المشرکون قرأتک ولا تخافت بہا اسمعہم القرآن۔ رواہ مسلم۔ اب حق تعالیٰ نے جو اس آیت کے ماتحت حضورؐ کو فرمایا کہ اسمعہم القرآن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأۃ قرآن امام کا حصہ ہے تاکہ وہ مقتدیوں کو سنادے اور مقتدی کا حصہ استماع و انصات ہے۔ کما فی تعلیق الصبیح ج۱ ص۳۶۶۔ دلیل چہارم، قولہ تعالیٰ یوم یقوم الروح والملائکۃ صفاً لا یتکلمون الا من اذن لہ الرحمٰن۔ شیخ اکبرؒ نے کہا کہ حق تعالیٰ کی جانب سے ہم کو ملائکہ کے صف کیطرح صف بندی کرنے کا حکم دیا گیا پس جیسا کہ صفوف ملائکہ سے کوئی کچھ نہیں بولتا ہے مگر جس کو حق تعالیٰ کیجانب سے اذن مل گیا ہو۔ فکذالک ینبغی ان لا یتکلم ولا یقرأ احد من صفوف الناس الا من اصطفاہ اللہ تعالیٰ لمناجاتہ وجعلہ بیننا وبین اللہ کالترجمان یعنی ہو الامام فالقرأۃ حق الامام خاصۃ۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۳۶۶۔ دلیل پنجم یہ کہ قولہ تعالیٰ ومن قبلہ کتاب موسیٰ اماماً ورحمۃ۔ حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا کہ جب زمانہ سابق کے اندر کتاب موسیٰ امام ہے لہٰذا بعد کے زمانہ میں یہ کتاب یعنی قرآن مجید امام ہوگی لہٰذا یہی مناسب ہے کہ قرآن جو امام ہے وہ امام کے پاس رہے۔ نہ مقتدی کے پاس فیکون الامام للامام لا للمأموم۔ اسی کی نظیر ہے جس کو شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ چونکہ قرآن اللہ کی صفت ہے اس لئے حالت قیام میں پڑھنا ہی مناسب ہے نہ حالت رکوع و سجود میں کیونکہ قیام بھی حق تعالیٰ کی صفت ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ قائماً بالقسط۔ رکوع و سجود حق تعالیٰ کی صفات میں سے نہیں۔ کما فی التعلیق الصبیح فی الصفحۃ المذکورۃ۔

الاستدلال بالاحادیث، دلیل ششم یہ کہ عن ابی موسیٰ الاشعری مرفوعاً واذا قرأ الامام فانصتوا رواہ مسلم۔ کہ جس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ قرأۃ فاتحہ خلف الامام منع ہے لیکن اس پر بیہقی و ابوداؤد و دارقطنی نے طعن کیا کہ واذا قرأ فانصتوا کی زیادتی محفوظ نہیں ہے۔ صرف سلیمان تیمی نے اس کو ذکر کیا۔ جواب یہ کہ واذا قرأ فانصتوا کی زیادتی کو امام احمد و صاحبہ ابوبکر ابن اشرم ایسا ہی امام مسلم پھر نسائی و ابن جریر فی تفسیرہ پھر ابوعمرو بن حزم الاندلسی پھر زکی الدین المنذری و ابن تیمیہ ایسا ہی ابن کثیر فی تفسیرہ، پھر حافظ ابن حجر عسقلانی فی فتح الباری وغیرہم نے اس زیادتی کو صحیح بتایا چنانچہ امام مسلم نے جب اس کو صحیح بتایا تو ان سے سوال کیا گیا کہ جب صحیح ہے تو اس کو آپ نے اپنے صحیح مسلم میں کیوں نہیں ذکر کیا تو امام مسلم نے فرمایا کہ لیس کل شئ عندی صحیح وضعتہ ہہنا۔ وانما وضعت ہہنا ما اجمعوا علیہ۔ یعنی جو حدیث صحیح مجمع علیہ ہو اس کو میں نے مسلم شریف میں رکھا نہ مطلق صحیح حدیث کو۔ اور یہ جو کہا گیا کہ سلیمان تیمی اس زیادتی کو لانے میں متفرد ہے، اس کا جواب یہ کہ دو راوی اس سلیمان کے متابع ہیں یعنی سعید بن ابی عروبہ و عمر بن عامر ان دونوں نے بھی سلیمان کیطرح قتادہ سے روایت کی کما ہو عند الدارقطنی۔ وکذالک اخرج البیہقی فبطل قول ابی علی ان سلیمان التیمی خالف اصحاب قتادۃ کلہم نیز صحیح ابوعوانہ کی سند میں ہے کہ ابوعبیدہ اس زیادۃ میں سلیمان تیمی کی متابعت کر رہے ہیں پس دعوی تفرد باطل ہے

اسد الاوان الاحناف والاحادیث المرفوعۃ

اور اگر تفرد ہوتا بھی تو اس کا جواب امام مسلم نے دیا کہ ان سلیمان التیمی کامل الحفظ والضبط فلا تضرہ مخالفۃ غیرہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم واعلاء السنن۔ دلیل ششم یہ کہ عن ابی موسیٰ الاشعری قال علمنا النبی علیہ السلام قال اذا قمتم الی الصلوٰۃ، فلیؤمکم احدکم واذا قرء الامام فانصتوا۔ رواہ احمد فی مسندہ وسندہ سند مسلم الا علی بن عبد اللہ وہو ابن المدینی شیخ البخاری ثقۃ مشہور امام الجرح والتعدیل۔ دلیل ہشتم عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرء الامام فانصتوا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔ رواہ ابو عوانہ فی صحیحہ۔ وہذا الحدیث ایضاً صحیح علی قاعدۃ کنز العمال التی ذکرت فی الخطبۃ ان کل ما فی صحیح ابی عوانہ فہو صحیح۔ کما فی اعلاء السنن ص۔ دلیل نہم یہ کہ عن ابی ہریرۃ رض قال قال النبی ع انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا، اللہم ربنا لک الحمد۔ رواہ النسائی۔ وسکت عنہ۔ کما فی اعلاء السنن۔ دلیل دہم روی ابن ماجہ عن ابی بکر بن ابی شیبۃ قال قال النبی صلعم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین واذا رکع فارکعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا اللہم ربنا لک الحمد واذا سجد فاسجدوا الحدیث۔ کما فی فتح الملہم عن فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب للشاہ الانور رح۔ عن ابی ہریرۃ رض قال قال النبی ع انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا۔ اس حدیث کے راوی محمد بن سعد الانصاری کو مخرمی ...ثقہ وامام مسلم صحیح بتاتے تھے کما قال مسلم ہو عندی صحیح وصححہ ابن حزم والامام احمد کما فی الاعلاء ص عن الجوہر النقی۔

علامہ عثمانی رح فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ واذا قرء فانصتوا پر اگرچہ کچھ کلام تھا جس کا کافی وشافی جواب دیا گیا۔ لیکن حدیث کے ابتدائی حصہ یعنی انما جعل الامام لیؤتم بہ کی صحت میں تو کوئی کلام نہیں۔ اب اس سے وجہ استدلال یہ ہے کہ لیؤتم بہ کے معنی یتبع بہ کے ہے کما فی فتح الباری۔ پھر نصوص میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر میں اتباع کی صورت یہ ہے کہ تکبیر کہا جاوے وفی الرکوع ان یرکع وفی السجود ان یسجد کما مر فی الحدیث۔ اب قرآن وحدیث کے نصوص سے دیکھنا یہ ہے کہ قرأۃ قرآن میں اتباع کی صورت کیا وہ ساتھ ساتھ پڑھنا ہے یا خاموشی اختیار کرنا ہے۔ چنانچہ کیفیت تلقی وحی کے متعلق ابن عباس رض سے مروی ہے قال کان النبی ع یعالج من التنزیل شدۃ وکان مما یحرک شفتیہ فانزل اللہ تعالیٰ لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔ الآیۃ۔ قال فاستمع لہ وانصت فکان النبی ع بعد ذالک اذا اتاہ جبریل ع استمع فاذا انطلق جبریل قرأہ النبی ع کما قرأ۔ اخرجہ الشیخان۔ اب حق تعالیٰ نے جو حضور کو تحریک شفتین سے منع کر کے اتباع کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ قرأۃ قرآن کی اتباع ساتھ ساتھ پڑھنا نہیں بلکہ استماع وانصات ہے۔ اب امام جو قرأت کرے گا اس کی اتباع کا جو حکم بقولہ علیہ السلام لیؤتم بہ سے دیا گیا وہاں بھی اتباع بصورت استماع وانصات ہوگا اور اس سے یہ بھی صاف طور پر معلوم ہوا کہ واذا قرء فانصتوا کی زیادتی بلاشبہ صحیح ہے، کما قال الحافظ ابن تیمیہ وہی زیادۃ من الثقۃ لا تخالف المزید بل توافق معناہ فان الانصات الی قرأۃ القاری من تمام الائتمام بہ کما فی فتح الباری ص۔ عن عمران بن حصین ان النبی صلی الظہر فجعل رجل یقرأ خلفہ سبح اسم ربک الاعلیٰ۔ فلما انصرف قال ایکم قرء قال رجل انا فقال قد ظننت ان بعضکم خالجنیہا۔ رواہ مسلم۔ یعنی میں بھی پڑھتا تھا اور مقتدی بھی پڑھتے تھے جس سے مجھے خلجان پیش آیا۔

یہ حدیث بظاہر فاتحہ وغیر فاتحہ وصلوٰۃ جہریہ وسریہ سب کو شامل کرتی ہے۔ بیہقی نے کہا کہ اس حدیث سے قرأۃ خلف الامام بالجہر پر منع کیا گیا اور یہ بھی کہا کہ مخالجت جہر کیساتھ خاص ہے لیکن جواب یہ کہ مخالجت جہر وسر دونوں طریقہ سے ہوتا ہے۔ کما ہو المشاہد لاحتمال ان یکون قریبا منہ النبی ع قرأتہ مع اسرارہ۔ کما فی اعلاء السنن۔

بحث وجوب الاستدلال بما ورد فی الحدیث من النازعۃ والمخالجۃ وغیرہا مع دفع الاشکال علی وجہ التطفیل۔

وقال الفاضل السنبھلی فی حاشیۃ مسند الامام الاعظمؒ ان منشأ المنع والاستکراہ ہو المنازعۃ والمجادلۃ والمخالجۃ وہو یتصور فی السریۃ ایضاً اذا کان المقتدی یقرب الامام فان الصوت السری یسمع عند القرب۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ عوام الناس جب بوقت قرأۃ بالسر حروف کو مخارج سے صحیح کر کے نکالیں تو ایک قسم کی تشویش کن معاملہ پیدا ہوگا۔ خاص کر کے جب امام کی آواز خفی وغیر قاہر الاصواتہم ہو فعند عموم العلۃ یعم الحکم۔ اور کبھی منازعۃ کما ورد فی بعض الحدیث اور مخالجۃ کا یہ معنی بیان کیا جاتا ہے کہ امام کو تنہا پڑھنے کے لئے نہ دے بلکہ خود بھی امام کے ساتھ پڑھے علی ما نقلہ الزرقانی فی شرح الموطا عن ابی الولید الباجی اگر یہ معنی لیا جاوے تو صراحۃً ثابت ہوگا کہ مقتدی قریب ہو امام کے یا بعید۔ بہر حال آہستہ آہستہ بھی نہ پڑھے۔ اب اعلاء السنن و فاضل سنبھلی وغیرہ کی تقریر پر جو بظاہر یہ اشکال ہوتا تھا کہ جب منازعۃ و مخالجۃ بصورت قرب المقتدی للامام متحقق ہوتی ہے لہذا اگر امام سے دور ہو تو منازعۃ نہ ہوگی تو اس صورت میں پڑھنا جائز ہونا چاہیئے والحال ان الحکم عند الاحناف سواء فی القرب والبعد۔ کما فی حاشیۃ مسند الامام الاعظمؒ تو ابو الولید الباجی کا وہ معنی اگر لیا جائے بان معنی المنازعۃ ان لا یفردوہ بالقرأۃ ویقرأ معہ تو وہ اشکال وارد نہ ہوگا۔ اور حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا کہ مختلف احادیث میں جو مختلف الفاظ مذکور ہیں یعنی منازعۃ و التباس والخلط والمخالجۃ یہ تمام الفاظ متقارب المعنی ہیں اور جب سورۂ اعراف جو مکیہ ہے اس کی آیت واذا قرء القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا ایسا ہی حدیث الانصات سے مقتدی کی قرأۃ ممنوع ہوگئی۔ پھر بعض قوم نے جو قرأۃ خلف الامام اختیار کیا اس امر منہی عنہ کے ارتکاب کی وجہ سے منازعۃ و مخالجۃ والتباس ہو رہا ہے دراصل اس میں آواز کی مصادمۃ و ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ ارتکاب معصیت کی بناء پر ایک تاثیر خفی وعلاوۃ معنوی کی وجہ سے وہ منازعۃ درپیش ہے۔ کما فی النسائی انہ علیہ السلام صلی صلوٰۃ الصبح وقرء الروم فالتبس علیہ فلما صلی قال ما بال اقوام یصلون معنا لا یحسنون الطہور فانما یلتبس علینا القرآن اولئک۔ پس جبکہ کامل طہارۃ حاصل نہ کرنے کی وجہ سے التباس ہو سکتا ہے فعدم الانصات والاستماع فی صلوٰۃ اولی واحق بان یکون سببا للتلبیس والتخلیط والمنازعۃ والمخالجۃ۔

اب یہاں منازعۃ و مخالجۃ ارتکاب معصیت کی بناء پر حضورؐ کو انقباض و رکاوٹ پیش آنا ہے۔ مصادمۃ الاصوات کی ضرورت نہیں۔ لہذا قرب و بعد کا سوال ہی نہیں ہے اس سے وجہ استدلال بھی صراحۃً معلوم ہوگیا۔ فتفکر وتشکر۔ کما فی فتح الملہم ص ۲۳ ج ۲۔ عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال کانوا یقرؤون خلف النبیؐ فقال خلطتم علی القرآن یعنی تم نے مجھ پر قرآن کو مخلوط اور گڑبڑ کر دیا۔ رواہ البزار واسنادہ جید کذا فی الجوہر النقی۔ وفی مجمع الزوائد بعد نقل المتن رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ دلالۃ الحدیث علی عدم القرأۃ خلف الامام ظاہرۃ بل قال صاحب فتح الملہم ان ہذہ الالفاظ ابلغ فی النہی عندی من قولہ لا تقرؤا وہذا الحدیث ایضاً بظاہرہ یعم الفاتحۃ والسورۃ جمیعاً والجہریۃ والسریۃ معاً کما مر فی الحدیث السابق مفصلاً ومدللاً۔ کما فی اعلاء السنن واحکام القرآن للجصاص وغیرہ۔ عن ابی ہریرۃؓ قال ان النبیؐ انصرف من صلوٰۃ جہر فیہا بالقرأۃ فقال ہل قرء معی احد منکم آنفا فقال رجل یا نعم یا رسول اللہ قال انی اقول مالی انازع القرآن قال فانتہی الناس عن القرأۃ فیما جہر فیہ النبیؐ۔ رواہ ابو داؤد۔ اس حدیث کے راوی قعنبی و مالک ابن شہاب الزہری یہ سب تو ائمہ ہیں اور ابن اکیمہ کے متعلق بھی ابو حاتم نے کہا کہ صحیح الحدیث و حدیثہ مقبول وہکذا وثقہ ابن حبان فی صحیحہ! ابھی منازعۃ کے متعدد معانی کی نقل کے ماتحت بالتفصیل گزرا ہے کہ منازعۃ جہریہ وسریہ دونوں کے اندر متحقق ہوتی ہے لہذا حضورؐ کے قول مالی انازع القرآن کے ذریعہ مطلق صلوٰۃ جہریہ ہو یا سریہ ہر نماز میں قرأۃ خلف الامام سے منع کیا گیا۔ اس لئے راوی کے قول فیما جہر کسی پر حجت نہ ہوگی۔ کیونکہ

حدیث کے لفظ منازعۃ اس کا منکر ہے کما مر مفصلاً فراجعہ ان شئت۔ اور اگر اس حدیث سے صرف صلوٰۃ جہریہ میں ترک القرأۃ ثابت ہو تب بھی کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ دوسری کثیر احادیث سے مطلق صلوٰۃ میں ترک القرأۃ ثابت ہے۔ کما مر وسیأتی انشاء اللہ تعالیٰ۔

باقی اس حدیث پر مشہور اشکال یہ ہے کہ فانتہی الناس عن القرأۃ یہ زہری کا قول ہے ولیس قول ابی ہریرۃ رض فیکون مرسلاً۔ جواب یہ کہ حق یہ ہے کہ وہ ابو ہریرہ ہی کا قول ہے لیکن شوافع کو وہم ہو گیا کہ وہ زہری کے قول میں سے ہے منشاء وہم یہ ہے کہ زہری اس حدیث کو ابو ہریرہ رض سے روایت کرتے ہوئے جب فانتہی الناس تک پہونچے تو زہری کی یہ آواز بعض تلامذہ نے نہیں سنا۔ تو اس شاگرد نے دوسرے شاگرد سے سوال کیا۔ کما قال الزہری فقال قال الزہری فانتہی الناس عن القرأۃ فزعم بعض المحدثین انہ قول الزہری من جانبہ۔ والدلیل علی ھذا ما فی ابی داؤد قال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزہری قال ابو ہریرۃ رض فانتہی الناس عن القرأۃ۔ وقال عبد اللہ بن محمد الزہری من بینہم قال سفیان وتکلم الزہری بکلمۃ لم اسمعہا فقال معمر انہ قال فانتہی الناس۔ اس دلیل سے صاف معلوم ہوا کہ وہ ابو ہریرہ کا قول ہے اور سفیان کے عدم سماع کی بناء پر جو سوال کیا اس کے جواب سے بعض کو شبہ ہو گیا کہ وہ زہری کا قول ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۲۲ ج۱، نیز جواب یہ کہ اخرجہ مالک فی موطاہ والامام محمد ایضاً عن مالک فی موطاہ والنسائی من طریق قتیبۃ عن مالک ولیس فی ھذہ الروایۃ لفظۃ۔ قال وہذا یدل صراحۃ علی ان قولہ فانتہی الناس من کلام ابی ہریرۃ رض لا من کلام الزہری اور ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی روایت میں لفظ قال ہے۔ وہاں ضمیر کے مرجع زہری و ابو ہریرہ دونوں ہو سکتے ہیں لہذا اس محتمل روایت کو موطا و نسائی کے متیقن روایت پر حمل کرنا چاہئے۔ فان المتیقن قاض علی المحتمل کما فی بذل المجہود ص۵۷ ج۲ مفصلاً۔ عن مالک ابن اسماعیل عن حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی ﷺ قال کل من کان لہ امام فقرأتہ لہ قرأۃ، رواہ ابن ابی شیبہ وھذا سند صحیح کما فی الجوہر النقی ص۱۵۲ ج۱، بیہقی نے اس کو بطریق حسن بن صالح عن جابر الجعفی ولیث بن ابی سلیم عن ابی الزبیر عن جابر روایت کر کے کہا کہ جابر جعفی ولیث لا یحتج بہما۔ جواب یہ کہ ابھی ابن ابی شیبہ کی روایت ان دونوں کے بغیر گذری ہے فلا حرج۔ کما فی اعلاء السنن ص۶۴ ج۴ مفصلاً۔ اخبرنا اسرائیل عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن ابن شداد قال امّ النبی ﷺ فی العصر قال فقرأ رجل خلفہ فغمزہ الذی یلیہ فلما ان ... صلی قال لم غمزتنی قال کان النبی ﷺ قد امّک فکرہت ان تقرأ خلفہ فسمعہ النبی ﷺ فقال من کان لہ امام فان قرأتہ لہ قرأۃ۔ کما فی الموطا للامام محمد ص۹۸ واسرائیل الراوی من رجال الجماعۃ وبقیۃ السند صافیۃ وھذا مرسل لکن الارسال لا یضر عندنا لا سیما وعبد اللہ بن شداد من کبار التابعین وثقاتہم۔ وحبل روایتہ عن الصحابۃ ولد علی عہد النبی ﷺ۔ کذا فی التہذیب ص۲۵۲ ج۵ وقد ورد نحوہ موصولاً بلا ارسال عند البیہقی کما سیجیٔ انشاء اللہ فہو حجۃ عند الکل واخرجہ محمد رح فی الآثار ص۲ عن ابی حنیفہ رح عن موسیٰ بن عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر نحوہ مرفوعاً بدون ذکر العصر وہذا سند صحیح کما فی اعلاء السنن ص۷ اخبرنا اسحٰق الارزق عن سفیان الثوری وشریک عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال النبی ﷺ من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ رواہ احمد بن منیع فی مسندہ کما فی فتح القدیر ص۲۹۵ ج۱۔ یہاں اسحٰق اور سفیان راوی رجال شیخین سے ہیں اور شریک راوی مختلف فیہ ہیں۔ امام مسلم نے متابعات میں ان کی روایات کو اپنے صحیح میں بیان کیا ہے اور یہاں سفیان ثوری ان کی متابعت کر رہے ہیں اور ثوری حافظ و ثقہ و مشہور ہیں۔ اور بقیہ سند بھی رجال جماعت سے ہے اور ابن ہمام نے اس کو شرط مسلم پر صحیح بتایا و تفصیل ذالک فی اعلاء السنن ص۷ ج۴۔ اخبرنا ابو حنیفہ قال حدثنا ابو الحسن موسیٰ بن عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر بن عبد اللہ عن النبی ﷺ انہ قال من صلی خلف الامام فان قرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ رواہ محمد

الجہر فی قول ابی ہریرۃ ہل ہو من کلام الزہری او من کلام ابی ہریرۃ

فی الموطأ ص۹۶ وقال العینی طریق صحیح وقال محمد بن منیع والشیخ ابن الہمام ھذا الاسناد صحیح علی شرط الشیخین و رجالہ رجال الجماعۃ۔ واما منا الاعظم ابو حنیفہؒ ثقہ لایسئل عن مثلہ۔ قال فی الجوہر النقی ج۱ ص۱۷۲ فقد وثقہ کثیرون واخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ واستشہد بہ الحاکم فی المستدرک کما فی اعلاء السنن ج۱۴ ص۶۱۔ باقی دلیل مذکور کے متعلق دار قطنی نے کہا کہ لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفہ والحسن بن عمارہ۔ وہما ضعیفان وقد رواہ الثوری وابو الاحوص وشعبۃ واسرائیل وشریک وسفیان بن عیینہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن النبیؐ مرسلاً وہو الصواب حاصل یہ ہوا کہ مسنداً ومرفوعاً روایت کرنے والے صرف دو آدمی ہیں ابو حنیفہ وحسن بن عمارہ وہ دونوں ضعیف ہیں اور گذشتہ ثقہ راویوں نے مرسلاً روایت کیے ہیں۔

علامہ عینی نے ج۱ ص۶۶ میں اس کا جواب دیا ہے کہ کاش کہ دار قطنی اس قسم کی گستاخی نہ کرتے اور امام اعظمؒ پر اس قسم کے الفاظ کا اطلاق کرنے سے شرماتے تو بہتر ہوتا کیونکہ ابو حنیفہ ایسے عابد وزاہد وجلیل القدر امام ہیں کہ جن کا علم مشرق ومغرب میں چھایا ہوا ہے۔ فقال ابن معین فی حقہ ثقہ مامون ما سمعت احداً ضعفہ وشعبہ بن الحجاج یکتب الیہ ان یحدث اور شعبہ تو شعبہ ہی ہے۔ وقال شعبۃ ابو حنیفہ ثقہ من اہل الدین والصدق ولم یتہم بالکذب وکان مامونا فی دین اللہ تعالیٰ صدوقا فی الحدیث واثنی علیہ جماعۃ من ائمۃ الکبار مثل ابن المبارک حیث قال فی اشعارہ المدحیۃ للامام ؒ امام المسلمین ابو حنیفہ۔ بلکہ ابن المبارک جیسے جلیل القدر امام الحدیث امام اعظم کے شاگردوں میں سے ہیں اور سفیان بن عیینہ وسفیان ثوری وحماد بن زید وعبد الرزاق ووکیع (وکان یفتی بہ) ایسے ہی ائمہ ثلثہ مالکؒ واحمدؒ وشافعیؒ ودوسرے تمام حضرات امام اعظم کی تعریف میں رطب اللسان ہیں خود امام شافعیؒ نے تو یہاں تک فرمایا کہ الناس عیال علی فقہ ابی حنیفہؒ۔ وایضاً قال یحیی بن معین کان ابو حنیفہ ثقہ لایحدث بالحدیث الا بما یحفظہ ولایحدث بما لایحفظہ کما فی التہذیب ج۱۰ ص۴۵۰ اس قسم کے ہزاروں اقوال ہیں کہ جن سے امام اعظمؒ کا ثقہ صدوق وامام ہونا ثابت ہے بلکہ خود حضرات ائمۃ الحدیث امام اعظم کے شاگرد ہیں اگر اس کی تفصیل مطلوب ہو تو مقدمہ فتح الملہم ایسا ہی مقدمہ التعلیق المجد علی الموطا محمدؒ ودیگر مواضع کیطرف مراجعت کرنا چاہیئے اگر اس قسم کے تضعیف سے امام اعظم کی شان میں کچھ نقص پیدا ہو تو ابن ابی ذئب وغیرہ نے تو امام مالک کے بارے میں ایسا ہی یحیی بن معین نے تو شافعی کے متعلق اور نسائی نے احمد بن صالح کیمتعلق کلام کیا ہے۔ کیا وہ سب ائمہ مجروح ہو جاویں گے؟ ہرگز نہیں۔ ھذا کلہ فی العینی ج۱ ص۶۶ وفتح الملہم ج۲ ص۲۴۲ وبذل المجہود ص۵۲ واعلاء السنن ج۱۴ ص۶۱۔ اُمید کہ برائے مہربانی ان ہی صفحات سے تفصیل طلب فرمائیں گے۔

ہمارے شیخ التفسیر صاحب تعلیق التصبیح سے میں نے خود سنا کہ بعض نے دار قطنی کو جواب ترکی بترکی دیتے ہوئے کہا کہ اَلْبَحْرُ لَا یُکَدِّرُہٗ وُقُوْعُ الذُّبَابِ وَلَا یُنَجِّسُہٗ وُلُوْغُ الْکِلَابِ۔ اور دار قطنی نے جو کہا کہ سفیان ثوری وغیرہ نے مرسلاً روایت کی۔ جواب یہ کہ یہ ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ لان الزیادۃ من الثقۃ مقبولۃ ولئن سلمنا فالمرسل عندنا بل عند الجمہور حجۃ کما فی العینی ج۱ ص۶۷ وقال شیخ الاسلام فی الفتح ولو کان ہذا الحدیث مرسلاً عن عبد اللہ بن شداد کما رواہ الاکثرون فہو ایضاً حجۃ فان عبد اللہ بن شداد من صغار الصحابۃ لہ روایۃ ولیس لہ سماع کما فی الفتح وغیرہ قال الحافظ ابن تیمیہ وہذا المرسل قد عضدہ ظاہر القرآن والسنۃ وقال بہ جماہیر اہل العلم من الصحابۃ والتابعین ومرسلہ من اکابر التابعین ومثل ہذا المرسل یحتج بہ باتفاق الائمۃ الاربعۃ وغیرہم۔ وقد صرح الشافعی علی جواز الاحتجاج بمثل ہذا المرسل۔ اور جابر سے یہ روایت مسنداً ہونیکی تائید یہ ہے کہ خود جابرؓ نے اسی حدیث کے مطابق فتویٰ دیا ہے، کما سیجیٔ فی الدلائل بالآثار ان شاء اللہ تعالیٰ۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۲۵ وقد فصل ہذا البحث باحسن تفصیل فی اعلاء السنن ج۱۴ ص۶۸

اخبرنا محمد بن عبد اللہ عن ابی بکر عن حسن بن سفیان عن عتبۃ بن مکرم عن یونس بن بکیر عن ابی حنیفۃ والحسن بن عمارہ عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبید اللہ عن جابر قال صلی النبیؐ باصحابہ الظہر او العصر فلما انصرف قال من قرأ خلفی بسبح اسم ربک فلم یکلم احد۔ فردد ذلک ثلثا فقال رجل انا یا رسول اللہ قال لقد رأیتک تخالجنی او قال تنازعنی القرآن من صلی منکم خلف امام فقرأتہ لہ قرأۃ۔ اخرجہ البیہقی فی کتاب القرأۃ۔ وقال ھکذا رواہ یونس بن بکیر عنہما والحسن بن عمارہ متروک۔ لیکن اس کا جواب یہ کہ جب بیہقی نے باقی راویوں کے متعلق کچھ نہیں کہا معلوم ہوا کہ وہ ان کے نزدیک بھی ثقات ہیں باقی حسن کو جو متروک کہا یہاں حسن تو متفرد نہیں بلکہ امام اعظم رح جیسے جلیل القدر ثقہ کے متابع ہو کر آئی ہے لہٰذا قابل استدلال ہوگا وتفصیل ذالک فی اعلاء السنن صہ ۱۷۱ ج ۴۔ عن ابی الدرداء قال سأل رجل النبیؐ فقال یا رسول اللہ فی کل صلوٰۃ قرأۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب ہذا فقال النبیؐ ما اری الامام اذا قرأ الا کان کافیا۔ رواہ الطبرانی۔ واسنادہ حسن کما فی مجمع الزوائد صہ ۱۸۵ ج ۱۔ واخرجہ النسائی بمعناہ بسند صحیح ورجالہ ثقات وہکذا رواہ الدارقطنی وزید بن جباب۔ لکن ھذہ الروایۃ الثلثۃ موقوفۃ علی ابی الدرداء واخرجہ البیہقی فی سننہ الکبریٰ عن ابی الدرداء مرفوعا کما فی اعلاء السنن صہ ۱۷۲ ج ۴ مفصلا۔ عن ابن عباسؓ عن النبیؐ قال تکفیک قرأۃ الامام خافت او جہر۔ اخرجہ الدارقطنی فی سننہ صہ ۱۳۶ ج ۱ وقال عاصم الراوی فی ہذا الحدیث لیس بالقوی ورفعہ وہم۔ جواب یہ کہ وہ مختلف فیہ راوی ہے چنانچہ علی بن مدینی جیسے امام اور اسحٰق بن موسیٰ وابراہیم بن المنذر وغیرہم نے ان سے روایت کی ہیں اور معین بن عیسےٰ نے ان کو ثقہ بتایا اور ان کی تعریف کی ہے فان لم یکن من رجال الصحیح فہو من رجال الحسن۔ اور ایسے راوی کی روایت کو مرفوع کرنا مقبول ہے کیونکہ یہ زیادۃ اصل حدیث کے منافی نہیں وبقیۃ الرواۃ کلہم ثقات۔ کما فی اعلاء السنن صہ ۸۲ ج ۴ عن الشعبی قال قال النبیؐ لا قرأۃ خلف الامام وھذا مرسل اخرجہ الدارقطنی لکن ارسال الشعبی صحیح کما قال الذہبی فی تذکرۃ صہ ۷۵ ج ۱ قال احمد العجلی مرسل الشعبی صحیح لا یکاد یرسل الا صحیحا۔ کذا فی تہذیب التہذیب صہ ۶۷ ج ۴ ثم ذکر الدارقطنی موصولا عن الشعبی عن الحارث عن علی رضؓ قال قال رجل للنبیؐ اقرأ خلف الامام او انصت قال بل انصت فانہ یکفیک۔ قال الدارقطنی تفرد بہ غسان الراوی وہو ضعیف وقیس ومحمد بن سالم ضعیفان والمرسل الذی قبلہ اصح منہ۔ جواب یہ کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے خاص کر شعبی جیسے جلیل القدر امام کے مرسل اور جب مرسل کی تائید موصول سے ہو جائے گو وہ حدیث موصول ضعیف ہی ہو پھر تو وہ مرسل بالاتفاق حجت ہے اور خود شافعیؒ کبار تابعی کے مرسل کو حجت مانتے ہیں اذا عضد مرسل آخر او اسند من وجہ آخر۔ کما نقلہ البیہقی عن الشافعی وتفصیل ذلک فی اعلاء السنن والتعلیق صہ ۳۶۹ ج ۱ روی الخلال عن النبی علیہ السلام انہ قال یکفیک قرأۃ الامام خافت او جہر کذا فی المغنی ولذا قالت طائفۃ لا یقرأ خلف الامام فی سر ولا جہر۔ کما فی تعلیق الصبیح صہ ۳۶۹ ج ۱ قال صاحب التعلیق من کان لہ ذوق سلیم حس من قولہ علیہ السلام یکفیک الخ رائحۃ من اللوم والعتاب فافہم ذالک۔ کما فی التعلیق صہ ۶۷ ج ۱، اخبرنی موسیٰ بن عقبۃ ان النبیؐ وابا بکر وعمر وعثمان کانوا ینہون عن القرأۃ خلف الامام اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ عمدۃ القاری صہ ۶۵ ج ۵ میں ہے کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور عبد الرزاق کا سماع موسیٰ بن عقبہ سے ممکن ہے۔ وموسیٰ بن عقبہ امام فی المغازی ثقۃ ثبت کثیر الحدیث کذا فی التہذیب عن ابن سعد۔ ھکذا فی اعلاء السنن صہ ۸۴ ج ۴، اخبرنا ابو زکریا عن ابی العباس محمد بن یعقوب عن بحر بن نصر قال قرء علی بن وہب حدثک یحیی بن عبد اللہ وبزید بن عیاض ان النبیؐ قال من کان منکم لہ امام فائتم بہ فلا یقرأن معہ فان قرأتہ لہ قرأۃ۔ ہذا مرسل اخرجہ البیہقی فی کتاب القرأۃ۔ بیہقی نے کہا کہ یحیی بن عبد اللہ میں نظر ہے اور یزید بن عیاض پر جمہور اہل حدیث نے جرح کی ہے جواب یہ کہ یحیی بن عبد اللہ رجال مسلم سے ہیں ان کو امام نسائی اور دارقطنی نے ثقہ کہا۔ پس یحیی کا مرسل تو صحیح ہے اور وہ اس حدیث میں یزید کی

موافقت کر رہے ہیں۔ پس اس مرسل کے لئے یزید کا ضعف کچھ مضر نہیں۔ والمرسل عندنا حجۃ خصوصاً جب کہ اس کے لئے طرق کثیرہ موصولاً و مرسلاً موجود ہوں پھر تو بالاتفاق حجت ہے۔ کما فی اعلاء السنن ج۳ ص۸۶۔ وحدیث مالک عن ابی نعیم انہ سمع جابرا یقول قال رسول اللہ ﷺ من صلی صلوٰۃ لم یقرء فیہا بام القرآن فہی خداج۔ وفی بعض الروایۃ لم یصل الا وراء الامام۔ فاجزان ترک قرءۃ فاتحۃ الکتاب خلف الامام لا یوجب نقصانا فی الصلوٰۃ۔ کما فی احکام القرآن ج۱ ص۵۱ وعن عمران بن حصین ان النبی ﷺ نہی عن القرأۃ خلف الامام۔ رواہ الحجاج بن ارطاۃ عن قتادۃ عن زرارۃ بن ابی اوفی عن عمران بن حصین۔ کما فی احکام القرآن للجصاص فی ص۵۱ ج۱،

اور شیخ الاسلام علامہ عثمانی نے لکھا کہ قد استدل بعض اصحابنا الحنفیۃ علی عدم رکنیۃ الفاتحۃ بحدیث اخرجہ مسلم وابو داؤد وغیرہما من حدیث ابی ہریرۃ رضؓ عن النبی ﷺ انہ قال من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ خداج بمعنی ان ناقص آتا ہے کما یدل علیہ اللغۃ والعرف، بلکہ خود لفظ غیر تمام سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ خداج بمعنی الناقص ہے لا بمعنی الفاسد اور نقصان صفات سے تعلق رکھتا ہے نہ ذات سے اور فساد و بطلان متعلق بالذات ہے اور نقصان فی الصلوٰۃ ترک واجب سے ہوتا ہے نہ ترک فرض سے جبکہ بغیر فاتحہ کے نماز کو خداج بمعنی ناقص کہا گیا تو ناقص تو ترک واجب سے ہوتا ہے معلوم ہوا فاتحہ واجب ہے نہ رکن و نہ فرض۔ واما فہم الراوی کابی ہریرۃ رضؓ فلیس بدلیل ینتہض علینا فان استدلالنا بالحدیث لا بما فہمہ الراوی، کما فی فتح الملہم ص۲۰ ج۲۔ عن انس رضؓ قال صلی النبی ﷺ ثم اقبل بوجہہ فقال اتقرءون والامام یقرأ فسکتوا فسألہم ثلثا فقالوا انا لنفعل قال علیہ السلام فلا تفعلوا۔ رواہ الطحاوی وفی روایۃ ان رجلا قرء خلف النبی ﷺ فی الظہر او العصر واومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال انتہانی ان اقرء خلف النبی ﷺ فتذاکروا ذالک حتی سمع النبی ﷺ فقال من صلی خلف الامام فان قرءۃ الامام لہ قرءۃ واخرج مالک عن ابی ہریرۃ ان النبی ﷺ قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔ وجہ استدلال یہ کہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث مذکور میں اس پر دلیل ہے کہ مقتدی خلف الامام فاتحہ نہ پڑھے نہ سریہ میں اور نہ جہریہ میں کیونکہ اگر مقتدی کے ذمہ بھی قرأۃ ہوتی تو حضورؐ یہ حکم دیتے کہ جب سب لوگ امام ہو یا مقتدی قرأۃ سے فارغ ہو دیں تو بعد از فراغ ہر شخص آمین کہے حدیث میں تو ایسا ہی نہیں کہا گیا بلکہ یہی فرمایا کہ اذا قال الامام الحدیث معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک امام کا حق ہے جب امام اسکو پورا کر دیوے تو مقتدی آمین کہیں۔ فتخصیص المقتدی بالآمین فی قولہ علیہ السلام فقولوا آمین یدل علی ان الماموم لا یقرأ شیئا الا ان ینتظر الامام فاذا فرغ من الفاتحۃ قال آمین کما فی التعلیق ص۳۶۷ ج۱۔ واخرج احمد والنسائی والدارمی باسناد صحیح عن ابی ہریرۃ قال قال النبی ﷺ اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔ فان الملائکۃ تقول آمین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ملائکہ بھی ساکت و صامت رہکر فاتحہ کو سنتے ہیں جب امام قرأۃ فاتحہ سے فارغ ہوتا ہے تو آمین کہتے ہیں۔ فہذا الحدیث صریح بان الامام ہو القاری۔ واما من خلفہ فہم انما یؤمنون لا یقرؤن بل ینصتون ویستمعون۔ کما فی التعلیق ص۳۶۷ ج۱۔ یہاں جو احادیث مرفوعہ لائی گئیں سب متفرق طور پر عینی و فتح الملہم و بذل المجہود و تعلیق الصبیح و اعلاء السنن و طحاوی وغیرہ میں ہیں۔ عن نسیر بن جابر قال صلی ابن مسعود فسمع ناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما آن لکم ان تفقہوا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قرء القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا۔ اخرجہ الطبری ورجالہ ثقات من رجال الجماعۃ۔ کما فصلہ فی اعلاء السنن ج۳ ص۱۰۳۔ عن عطاء بن یسار انہ اخبرہ انہ سأل زید بن ثابت عن القرأۃ مع الامام فقال لا قرأۃ مع الامام فی شیء من الصلوٰۃ رواہ مسلم فی باب سجود التلاوۃ۔ ورواہ الطحاوی بسندہ فی معانی الآثار عن بکیر عن عطاء عن زید بن ثابت سمعہ یقول لا تقرأ خلف الامام فی شیء من الصلوات رجالہ ثقات دلالۃ ہذین الحدیثین علی نفی القرأۃ

بحث استدلال الاحناف علی عدم رکنیۃ الفاتحۃ

خلف الامام عن جمیع الصلوات سریۃً کانت او جہریۃً ظاہرۃ کما فی اعلاء السنن ص۱۰۷ ۔ عن[۳۶] جابر انہ یقول من صلی رکعۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا وراء الامام۔ اخرجہ مالک فی الموطا ص۸۵ واسنادہ صحیح واخرجہ الترمذی ج۱ ص۱۲۹ وقال ھذا حدیث حسن صحیح اخرجہ الطحاوی مرفوعاً بہذا اللفظ واسنادہ حسن۔ و مالک[۳۷] عن نافع ان ابن عمر کان اذا سئل ھل یقرأ احدٌ خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قرأۃ الامام واذا صلی وحدہٗ فلیقرأ وکان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام اخرجہ مالک فی الموطا ص۲۹ وسندہٗ من اصح الاسانید۔ عن[۳۸] ابی وائل قال جاء رجل الی ابن مسعود رضؓ فقال اقرأ خلف الامام قال انصت للقرآن فان فی الصلوٰۃ لشغلاً وسیکفیک ذالک الامام رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجالہ موثقون۔ ورواہ الطحاوی واسنادہٗ صحیح ورواہ محمد فی الموطا ص۹۵ بسند رجالہ رجال الصحیح۔ عن عبید[۳۹] اللہ بن مقسم انہ سأل عبد اللہ بن عمر وزید بن ثابت وجابر۔ فقالوا لا یقرأ خلف الامام فی شئی من الصلوٰت۔ رواہ الطحاوی ص۱۲۹ واسنادہ صحیح۔ وعن[۴۰] علقمہ عن ابن مسعود رضؓ قال لیت الذی یقرأ خلف الامام ملئ فوہ ترابا رواہ الطحاوی ج۱ ص۱۲۹ واسنادہ حسن۔ وعن[۴۱] ابی جمرۃ قال قلت لابن عباس اقرأ والامام بین یدی فقال لا، رواہ الطحاوی ص۱۲۹ واسنادہ حسن عن[۴۲] ہشام بن حسان عن انس بن سیرین قال سألت ابن عمر رضؓ اقرء مع الامام قال انک لضخم البطن یکفیک قرأۃ الامام اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (الجوہر النقی ج۲ ص۱۵۵) وسندہ صحیح رجالہ من رجال الجماعۃ۔

ابن عمر رضؓ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ تو تو بڑے پیٹ کا آدمی یعنی بیوقوف معلوم ہوتا ہے۔ کما فی اعلاء السنن وحاشیتہ وعن[۴۳] زید بن اسلم ان ابن عمر کان ینہی عن القرأۃ خلف الامام اخرجہ عبد الرزاق ایضاً کما فی الجوہر النقی ج۲ ص۱۵۵ وسندہٗ صحیح وداؤد بن قیس الفراء من رجال مسلم ثقۃ۔ حدثنا[۴۴] اسامۃ عن القاسم بن محمد قال کان ابن عمر لا یقرأ خلف الامام جہرا ولم یجہر اخرجہ سفیان الثوری فی جامعہ وسندہ صحیح ورجالہ رجال الجماعۃ۔ عن[۴۵] موسی بن سعد بن زید بن ثابت عن جدہ زید بن ثابت انہ قال من قرأ خلف الامام قرأۃ فلا صلوٰۃ لہ۔ اخرجہ محمد فی الموطا رضنا کما فصلہ فی اعلاء السنن ص۸۸۔ حدثنا[۴۶] الاحمر عن الاعمش عن ابراہیم النخعی قال اول ما احدثوا القرأۃ خلف الامام وکانوا لا یقرؤن اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ کما فی الجوہر النقی ص۱۵۵ والرواۃ کلہم من رجال الجماعۃ۔ مطلب یہ کہ ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ لوگوں نے اول بدعت جو ایجاد کی ہے وہ امام کے پیچھے قرأۃ کرنا ہے اور سلف صالحین قرأۃ نہ کرتے تھے بقول نخعی معلوم ہوا کہ صحابہ کے زمانہ میں قرأۃ خلف الامام کا معاملہ نہ تھا۔ کما فی الاعلاء۔ عن[۴۷] الفضل بن وکین عن زہیر بن معاویہ عن الولید بن قیس قال سوید بن غفلۃ اقرأ خلف الامام فی الظہر والعصر قال لا، اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ واسنادہ صحیح۔ عن[۴۸] ہشیم عن ابی بشر عن سعید بن جبیر قال سألتہ عن القرأۃ خلف الامام قال سعید بن جبیر لیس خلف الامام قرأۃ اخرجہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ رواتہ کلہم ثقات من رجال الصحیحین کما فصلہ فی اعلاء السنن۔ حدثنا[۴۹] الثقفی عن ایوب عن محمد بن سیرین قال لا اعلم القرأۃ خلف الامام من السنۃ اخرجہ ابن ابی شیبہ فی المصنف واسنادہ صحیح وایوب ہو السختیانی۔ کما فی التعلیق الحسن ج۱ ص۹۰ وروی[۵۰] عبد الرحمن بن ابی لیلی عن علی رضؓ قال من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرۃ۔ قال[۵۱] سعد وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ یعنی اس کے منہ میں آگ کے انگارہ ہو وہذین الاثرین فی احکام القرآن للجصاص ج۲ ص۳۰۔ وقال[۵۲] صاحب التمہید ثبت عن علی وسعد وزید بن ثابت انہ لا قرأۃ مع الامام لا فیما اسر ولا فیما جہر۔ کما فی الجوہر النقی ص۱۵۶ و۱۵۷۔ وہکذا روی عبد الرزاق فی مصنفہ عن داؤد بن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علی رضؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ۔ وداؤد الراوی ہہنا ثقۃ ومحمد بن عجلان ایضاً ثقۃ من رجال مسلم۔ والحدیث منقطع فان ابن عجلان لم یسمع من علی رضؓ والانقطاع لا یضرنا اذا کان الراوی ثقۃ۔ کما فی اعلاء السنن وحاشیتہ ج۴ ص۵۲، وذکر الشیخ الامام۔

عبداللہ بن یعقوب فی کتاب کشف الاسرار عن عبداللہ بن زید بن اسلم عن ابیہ قال کان عشرۃ من اصحاب النبی ﷺ یہون عن القراۃ خلف الامام اشدّ النہی ابوبکر الصدیق و عمر الفاروق و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب و عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص و ابن مسعود و زید بن ثابت و ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اخرجہ عبدالرزاق عن داؤد عن موسیٰ عن سعد انہ قال وددت الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر۔ وقال عمر وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر۔ وھذہ الآثار فی العینی ج۲ ص۶۷ و علامہ عینی نے اجمالاً فرمایا ہے کہ روی منع القراۃ خلف الامام عن ثمانین من الصحابۃ الکبار منہم علی المرتضی والعبادلۃ الثلثۃ واساطینہم عند اہل الحدیث فکان اتفاقہم بمنزلۃ الاجماع فمن ھذا الوجہ قال صاحب الہدایۃ من اصحابنا الحنفیۃ وعلی ترک القراۃ خلف الامام اجماع الصحابۃ فسماہ اجماعاً باعتبار اتفاق الاکثر۔ ومثل ہذا یسمی اجماعاً عندنا کما فی العینی ص۱۶۵ اور ابوبکر رازی جصاص نے بھی کہا کہ فمن نہی عن القراۃ خلف الامام علی رضؓ وابن مسعود و سعد و جابر وابن عباس وابوالدرداء وابوسعید وابن عمر وانس وزید بن ثابت وغیرہم۔ کما فی احکام القرآن ج۲ ص۵۲۰، وہکذا قال شیخ التفتیر وقد روی عن جماعۃ من الصحابۃ انہم قالوا لا قراۃ علی من خلف الامام منہم علی رضؓ وابن مسعود رضؓ وجابر رضؓ وابوسعید رضؓ وابن عمر رضؓ وابن عباس رضؓ وزید بن ثابت رضؓ والی ہذا ذہب اصحابنا الحنفیہ۔ وعلی ذالک دل الکتاب والسنۃ واجماع الصحابۃ۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۳۶۵ عن التاویلات الماتریدیۃ۔ وفی بذل المجہود ج۲ ص۵۳ و روی الطحاوی ج۱ ص۱۲۹ ایضاً اقوال الصحابۃ۔ ثم قال بعد ذالک فہؤلاء جماعۃ من الصحابۃ قد اجمعوا علی ترک القراۃ خلف الامام۔ اگر قراۃ خلف الامام کو مشروع ذائع معاملہ ہوتا تو اجلّہ صحابہ پر وہ ہرگز مخفی نہ رہتا حالانکہ قد روی عن اجلّۃ الصحابۃ النہی عن القراۃ خلف الامام واظہار النکیر علی فاعلہ۔ کما فی احکام القرآن ج۲ ص۵۲۰۔ یہ آثار بھی طحاوی و عینی و اعلاء السنن و فتح الملہم و بذل المجہود و احکام القرآن و تعلیق وغیرہ میں متفرق طور پر ہے۔ والغرض یہاں ہوا التنظیم۔

الاستدلال بالعقل:۔ امام ابومنصور ماتریدیؒ نے کہا کہ یہ ایک معقول بات ہے کہ اگر زید مثلاً عمر سے خطاب کرے تو عمر پر لازم ہے کہ الی مایخاطبہ کی طرف استماع کرے۔ اب حق تعالیٰ اگر بندہ سے خطاب کرکے کوئی کلام کرے فادنی ان یستمع لہ۔ اس لئے کہ قرآن میں بہت سی ایسی آیات ہیں کہ جو عقلاً استماع کو واجب کرتی ہیں کقولہ تعالیٰ ھذا بصائر من ربکم وھدی ورحمۃ۔ وقولہ تعالیٰ واتبعوا ما انزل الیکم من ربکم۔ وغیر ذالک من الآیات ولا سبیل الی ان یعرف انہ بصائر وانہ ھدی الا بالاستماع الیہ والتفکر فیہ۔ فدل ان الاستماع لازم فی العقل علی من لہ ادنی عقل۔ نیز امام ابومنصور نے فرمایا کہ کفار تو قرآن کو سننا نہیں چاہتے تھے حیث نقل عنہم وقال الذین کفروا لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ۔ لہذا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ مؤمن کی شان بوقت قراۃ قرآن یہی ہونا چاہیئے کہ ہمہ تن گوش بن کر رہے۔ واحسن قیل

اذا ما بدت لیلی فکلی اعین ۔ وان حدثوا عنہا فکلی مسامع

نیز یہ سخت گنوارپن اور استخفاف ہے کہ انسان اپنے بھائی کیطرف خط لکھے لیکن وہ اس خط کیطرف استماع و توجہ نہ کرے۔ فترک الاستماع الی کتاب اللہ اعظم فی الجفاء والاستخفاف۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۳۶۵ عن التاویلات الماتریدیۃ شیخ اکبر نے فتوحات میں لکھا کہ وعظ و تذکیر اس لئے مشروع ہے کہ تاکہ واعظ و مذکر کے قول کی طرف اصغاء و توجہ کریں وہو الخطیب الداعی الی اللہ تعالیٰ فالخطیب نائب الحق پس گویا کہ حق تعالیٰ ہی بزبان خطیب اپنے بندگان سے کلام کرتا ہے فوجب الاصغاء والانصات۔ کما قال تعالیٰ وخشعت الاصوات للرحمٰن فلا تسمع الا ہمسا۔ نیز شیخ اکبر نے کہا کہ حق تعالیٰ جب جماعت سے ایک کو امام بنا کر منتخب کرلیا لینا جیہ عن الجماعۃ وجعلہ کالترجمان بین اللہ وبین العباد فیجب علی الجماعۃ السکوت والانتظار لما یرد علیہم من سیدہم بوساطۃ ذالک الامام۔ ولہذا ورد جاء فی حدیث جابر ان قراۃ الامام کافیۃ

بحث استدلال الاحناف بالادلۃ العقلیۃ۔

عن الجماعۃ فانہ الذی قدمہ الحق للحاجات۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۳۶۵ ج۱ عن الفتوحات۔ نیز[۶۱] استدلال کیا گیا کہ کوئی آدمی اگر امام کو بحالت رکوع پا کر تکبیر کہتا ہوا نماز میں داخل ہووے تو باوجود اس بات کے کہ اس نے قراۃ قرآن نہیں کیا تاہم بالاجماع اس کی نماز صحیح ہے معلوم ہوا کہ قراۃ مقتدی پر فرض نہیں کما فی التعلیق ص۳۶۵ ج۲ والفتح ص۲۹۰ ج۲۔ حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ اگر قراۃ فی الجہریہ واجب ہو تو دو امر میں سے ایک لازم ہوگا۔ کہ اما ان یقرأ مع الامام وہو خلاف ظاہر القرآن والحدیث۔ واما ان یجب علی الامام ان یسکت لہ حتی یقرأ لکنہ لا یجب علی الامام باجماع العلماء بل لا یستحب لہ السکوت لیقرأ الماموم عند جماہیر العلماء لانہ علیہ السلام لم یکن یسکت لیقرأ الماموم۔ کما فی التعلیق۔ نیز[۶۳] اگر مقتدی خود پڑھنا شروع کرے تو گویا کہ ایسے قوم کے سامنے قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا کہ جو نہیں سنتے ہیں وہو بمنزلۃ من یحدث من لا یستمع لحدیثہ ویخطب من لا یستمع لخطبتہ۔ یہ ایک قسم کی سفاہت وحماقت ہے کہ جس سے شریعت مطہرہ پاک ہے۔ ولہذا روی فی الحدیث[۶۴] مثل الذی یتکلم والامام یخطب کمثل الحمار یحمل اسفارا۔ فہکذا اذا کان یقرأ والامام یقرأ علیہ۔ کما فی التعلیق ص۳۶۵ ج۲۔ اس جماعت کی شان میں تأمل کرنا چاہئے کہ جو کسی بادشاہ کے سامنے وفد بن کر گئی اور جن کا مطلوب وغرض ایک ہی ہو اب جبکہ اس جماعت کا قائد بادشاہ کے ساتھ گفتگو شروع کئے ہو اس طرف جماعت کے ہر ہر فرد بھی اسی ایک ہی وقت میں گفتگو شروع کئے ہوں تو بادشاہ کی جانب سے یہی کہا جاویگا کہ تمہارا قائد تم سب کی جانب سے کافی ہے، وخطاب خطابکم وکلامہ کلامکم۔ تو یہ نہی پوری جماعت کو تکلم سے نہی کرنا ہوگا۔ اور خطاب قائد پر اور اس کے کلام پر اکتفاء کرنے کا حکم ہوگا۔ وہذا امر واضح لا شک فیہ فہکذا قولہ علیہ السلام من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ انما سیق لاکتفاء القوم بقراءۃ الامام فقط اسقاط القراءۃ عن المقتدی۔ اور اس کو فعل وترک میں مختار بنانے کے لئے نہیں۔ واللہ اعلم کما فی فتح الملہم ص۲۴۲ ج۲۔ اسی کے قریب ہے وہ مناظرہ جو امام اعظم کے ساتھ قراۃ خلف الامام کے مجوزین نے کیا ہے تو امام صاحب نے فرمایا کہ تم جو جم غفیر ہو ہر ایک سے بات کرنا تو مشکل ہے تم سب مل کر ایک کو منتخب کر دو جو تم سب کی جانب سے میرے ساتھ گفتگو کرے گا جب انہوں نے ایک کو اپنا امام بنا کر بھیجا تو امام اعظمؒ نے فرمایا کہ مناظرہ تو ختم ہو گیا کیونکہ میں بھی یہی کہتا ہوں کہ سب مقتدی خاموش رہ کر حق گفتگو امام کے سپرد کر دیویں جیسا کہ مقدمہ میں تمام گفت وشنید کا معاملہ وکیل کے سپرد کر دیا جاتا ہے موکل کو درمیان میں بولنے کی اجازت نہیں۔ ہاں آخر میں جا کر دستخط کر کے یہی ظاہر کریگا کہ اس وکیل نے جو کچھ کہا ہے وہ میری طرف سے ہے۔ ایسا ہی امام بھی گویا کہ مقتدی کی جانب سے احکم الحاکمین کے دربار میں وکیل ہے مقتدی کو درمیان میں بولنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اخیر میں جا کر آمین کہتا ہوا تصدیق کرنے کا حق ہوگا۔ ہکذا سمعتہ من افواہ اذناہی ووعاہ قلبی وقرطاسی من تقریر شیخ المعانی والبیان مولنا عبد السمیع قدس سرہ استاذ دار العلوم دیوبند فاخترتہ ان شئت۔

نیز[۶۵] شوافع کے مذہب کیمطابق جماعت میں حقیقی وحدت نہیں ہوتی ہے حالانکہ شریعت نے امام کے سہو سے سب مقتدی پر سہو اور امام کے سجدۂ تلاوت سے سب پر سجدہ لازم کر کے ایسا ہی امام کا سترہ سب کے لئے کافی قرار دیکر حقیقی وحدت ثابت کیا ہے۔ اس لئے اس وحدت حقیقی کے ماتحت امام کی قراۃ بھی دوسرے امور مذکورہ کیطرح مقتدی کے لئے کافی ہوگی کما فی التقریر۔ حضرت شیخ التفسیر نے فرمایا کہ قراۃ خلف الامام عقل ومقتضیات فطرۃ کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ علاوہ محبت کے بھی خلاف ہے عاشق صادق کو کیا مجال ہے کہ محبوب کے کلام کے سامنے خود بھی کچھ کہے ؎

ابیقی وجودی مع وجودک یا روحی ؛ وھل لی کلام ان نطقت لترویحی

؎ عجب ست کہ بوجودت وجود من بماند ٭ تو بگفتن اندر آئی و مرا سخن بماند۔

کمافی فہرست تعلیق الصبیح ج۱ ص۴۲۲۔ اس مسئلہ واختلاف فی الفرضیت والحرمت کی اہمیت کے پیش نظر قرآن و احادیث مرفوعہ وآثار و دلائل عقلیہ کے ماتحت معتبر شروحات سے بہت ہی جانفشانی وعرق ریزی کے بعد بامید دعائے خیران دلائل کو کمال احتیاط کے ساتھ ہر کتاب کے حوالہ دیتے ہوئے جمع کیا گیا۔ امید ہے کہ طویل بحث ملال خاطر کے باعث نہ بنے گی کیونکہ ؎ آب دریا را اگر نتواں کشید ٭ ہم بقدر تشنگی باید چشید۔ لہذا اپنے حوصلہ وہمت کے موافق ضبط کریں۔ باقی دلائل آپکے پاس ذخیرہ رہنے سے آپ کا تو کوئی حرج نہیں۔

امام مالک واحمد نے جو اذا اسررت بقرأتی فاقرأو کی حدیث پیش فرمایا جواب یہ کہ قال الدارقطنی تفرد بہ زکریا وہو منکر الحدیث متروک کمافی ج۱ ص۱۲۶ فلایستقیم الاستدلال بہ علی وجوب القرأۃ فی السریۃ ولا علی جوازہا۔ کمافی حاشیۃ اعلاء السنن ج۴ ص۱۱۳۔ اور شوافع نے جو دلیل اوّل میں صحیحین کی حدیث سے استدلال کیا کہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ اسی حدیث کے ماتحت صاحب التعلیق نے لکھا کہ بان ہذا الحدیث رُوی بوجوہ مختلفۃ۔ ففی روایۃ لاصلوٰۃ الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فمازاد۔ وفی روایۃ فی کل صلوٰۃ قرءۃ ولو بفاتحۃ الکتاب۔ یہ احادیث قرأۃ فاتحہ کی فرضیت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ اکثر احادیث سے فرضیت کی نفی ہوتی ہے۔ اگر دو روایت میں سے ایک عدم جواز الصلوٰۃ بغیر الفاتحہ پر دلالت کر رہی ہو تو دوسری روایت بلا فاتحہ جواز صلوٰۃ پر دال ہے۔ پس ہم دونوں حدیث کے مطابق عمل کریں گے کسی ایک کو مہمل و بے کار نہیں چھوڑیں گے بان نقول بفرضیۃ مطلق القرآن، کما قال اللہ تعالیٰ فاقرأو ما تیسر من القرآن۔ وبوجوب قرأۃ الفاتحۃ ھذا ہو العدل فی باب الاعمال بالاخبار۔ کمافی البذل والعینی ص۶۸ وتعلیق الصبیح ج۱ ص۳۶۲۔

نیز بعض طرق حدیث سے مازاد علی الفاتحۃ کی فرضیت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ مسلم وابوداود ونسائی میں بطریق صحیح فصاعدًا کا لفظ ہے کہ جو ماقبل کے حکم کو مابعد تک کھینچنے کیلئے ہے۔ اگر ماقبل میں وجوب کا حکم ہو تو مابعد میں بھی وہی ہوگا۔ کما حققہ الشیخ الانور فی فصل الخطاب۔ بلکہ اسی فصاعدًا کے مضمون کے الفاظ دوسری روایات میں بھی ہیں کما روی عن ابی سعید قال امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر رواہ ابوداود واحمد وابن حبان اسنادہ صحیح۔ قال ابن سید الناس والحافظ فی التلخیص وہکذا اخرج احمد والبخاری فی جزئہ وابوداود عن ابی ہریرۃ ان النبی ﷺ امرہ ان یخرج فینادی لاصلوٰۃ الا بقرأۃ فاتحۃ الکتاب فمازاد رجالہ ثقات الا جعفر بالجد لاینزل ھذا الحدیث عن درجۃ الحسن وروی الطحاوی والبیہقی فی جزئہ عن جابرؓ قال کنا نتحدث انہ لاصلوٰۃ الا بقرأۃ فاتحۃ الکتاب فما فوق ذالک او فما اکثر من ذالک اس قسم کی تمام صحیح احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ فاتحہ وضم سورہ دونوں ایک درجہ کی چیزیں ہیں۔ اب شوافع وغیرہم پر تعجب ہے کہ کیف یقولون بفرضیۃ فاتحۃ الکتاب بدون ضم السورہ۔ دراصل احناف ہی صاحب العدل ہیں کہ اس قسم کی احادیث کی بنا پر فاتحہ وضم سورہ دونوں کو واجب کہتے ہیں۔ کمافی فتح الملہم ج۲ ص۲۰، و تعلیق الصبیح مفصلا۔ جواب ثانی جو فصاعدًا کی زیادتی پر مبنی ہے اس پر بخاری نے اعتراض کیا کہ فصاعدًا کا لفظ زہری سے صرف معمر نے روایت کیا و دیگر ثقات معمر کی متابعت نہیں کر رہے ہیں۔ جواب یہ کہ معمر اس میں متفرد نہیں بلکہ سفیان بن عیینہ ایسا ہی صالح واوزاعی وعبدالرحمن بن اسحٰق جیسے جلیل القدر ثقات زہری سے اس لفظ فصاعدًا کو روایت کرنے میں معمر کی متابعت کر رہے ہیں۔ کما قالہ العینی۔ لہذا فصاعدًا کی زیادتی صحیح ہونیکے باوجود جو شوافع ضم سورہ کو فرض نہیں کہتے اس کے متعلق شوافع جو جواب دیں گے وہی جواب ہمارا۔ کمافی فتح الملہم ج۲ ص۲۰ والتعلیق ج۱ ص۳۶۲

نیز جواب یہ کہ اس حدیث میں جو بغیر فاتحہ کے جنس صلوٰۃ کی نفی کی گئی۔ سوال یہ ہے کہ صلوٰۃ کس کی ہے امام ومنفرد

بحث الجواب عن حدیث مالک واحمد وعن حدیث عبادۃ۔

کی صلوٰۃ مراد ہے یا مقتدی کی۔ ائمۂ الحدیث کے کلام سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدیث منفرد کی صلوٰۃ کے متعلق ہے نہ مقتدی کی صلوٰۃ کے بارے میں کما صرح بہ احمد عند الترمذی ج۱ ص۵۹ بان حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اذا کان وحدہٗ۔ وھکذا قال سفیان بان ہذا الحدیث لمن یصلی وحدہٗ کما فی ابی داؤد ج۱ ص۱۱۹۔ وکذا قال الاسماعیلی فی روایتہ اذا کان وحدہ فعلی ہذا یکون الحدیث مخصوصاً فی حق المنفرد۔ فلم یبق للشافعیۃ بعد ھذا دعوی العموم۔ کما فی تعلیق الصبیح ج۱ ص۳۶۲ وفیض الباری لشرح البخاری ج۲ ص۲۷۶۔ فراجع الفیض ان شئت التفصیل والتحقیق فی ہذا البحث۔

یا حدیث عبادہ میں جو قرأۃ کا ذکر ہے وہ عام ہے قرأۃ حسی ہو یا نہ ہو تو احناف بھی کہتے ہیں کہ مقتدی کی نماز بھی بغیر قرأۃ کے نہیں ہوتی ہے لیکن مقتدی بھی اپنے امام کی قرأۃ کے ماتحت قاری ہے فلم تکن صلوٰتہ خالیۃ عن القرأۃ الشرعیۃ التی ہی قرأۃ حسیۃ کانت ام لا وان کانت خالیۃ عن القرأۃ الحسیۃ۔ جیسا کہ سترہ کے بارے میں امام کے سترہ ہر مقتدی کے لئے شرعی حیثیت سے سترہ ہوتا ہے اگرچہ حسی سترہ نہ ہو۔ کما فی فتح الملہم وحاشیتہ ج۲ ص۲۶ مفصلاً۔ نیز اس قسم کی عبارت جیسا کہ نفی جواز کے لئے آتی ہے ایسا ہی نفی فضیلت و نفی کمال کے لئے بھی آتی ہے کما فی قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ یہاں بھی کمال صلوٰۃ کی نفی مراد ہے۔ ویؤیدہ روایۃ الاسمعیلی من طریق العباس بن الولید عن سفیان بلفظ لاتجزی صلوٰۃ لایقرأ فیہا بفاتحۃ الکتاب۔ کما فی العینی ج۲ ص۶۵۔ امام فخر الاسلام نے کہا کہ ادلۂ شرعیہ چار قسم کے ہیں قطعی الدلالۃ قطعی الثبوت کہ جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ ظنی الدلالۃ ظنی الثبوت کہ جس سے استحباب وغیرہ ثابت ہوتا ہے اور قطعی الدلالۃ ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ وقطعی الثبوت ان دونوں سے وجوب ثابت ہوتا ہے نہ فرضیت اخبار آحاد بھی ثالث یا رابع کے اقسام میں سے ہیں۔ لہٰذا اخبار آحاد سے وجوب ثابت ہوگا۔ حدیث عبادہ بھی خبر واحد ہے لہٰذا اس سے وجوب فاتحہ ثابت ہوگا کما قالت بہ الحنفیۃ۔ نہ فرضیت فاتحہ۔ لان ثبوت الحکم یکون بقدر دلیلہ کما قالہ فخر الاسلام۔ کما مر فی کتاب الطہارۃ عن العرف۔ قال الشیخ الشعرانی الشافعی فرحم اللہ الامام ابا حنیفۃ حیث غایر بین لفظ الفرض والواجب وبین معناہما فجعل ما فرضہ اللہ تعالیٰ اعلیٰ مما فرضہ رسول اللہ دائما مع اللہ ومع الرسول۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۹ مفصلاً۔ نیز حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں کہا کہ فعل جب متعدی بنفسہ ہو نحو قرأت سورۃ کذا۔ صرف وہی سورہ پڑھنا مراد ہوگا۔ اور اگر متعدی بحرف الباء ہو تو صرف اسی سورہ کو پڑھنا مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ساتھ شئ آخر کو ملانا ثابت ہوتا ہے۔ اب لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب میں بھی قرأۃ متعدی بالباء ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوا کہ فاتحہ مع شئ آخر ای ضم سورہ کے بغیر نماز نہیں۔ حالانکہ ضم سورہ مقتدی کے لئے کسی کے نزدیک فرض نہیں۔ ایسا ہی فاتحہ بھی فرض نہ ہوگا۔ کما فی فیض الباری ج۲ ص۲۷۹۔ بعض اساتذہ سے معلوم ہوا کہ حدیث عبادہ میں لا کا نافیہ صلوٰۃ پر داخل کیا گیا ہے نہ مصلی پر معلوم ہوا کہ فاتحہ کو صلوٰۃ سے خصوصی تعلق ہے اور جب حرف لا کو مصلی پر داخل نہیں کیا۔ لہٰذا فاتحہ کو ہر مصلی کے ساتھ خصوصی تعلق ہونا ثابت نہ ہوا۔ اب فاتحہ صلوٰۃ میں لازم ہونے سے ہر مصلی پر لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے مثلاً حج و زکوٰۃ اسلام میں فرض ہونے سے ہر مسلمان پر فرض ہونا ثابت نہ ہوگا۔ فافہم کما فی تقریر الاساتذہ فاحترہ ان شئت۔ یہی حدیث ان کی اصلی دلیل ہے جس کے آٹھ جواب دیئے گئے۔

اور شوافع نے جو دلیل ثانی میں ترمذی واصحاب السنن کی روایت عن عبادہ پیش کی۔ جواب یہ کہ حافظ ابن تیمیہ نے کہا کہ یہ حدیث ائمہ اہل حدیث کے نزدیک معلل ہے کا حمدؒ وغیرہ من الائمۃ وقد بسط الکلام علی ضعفہ فی غیر ہذا الموضع دراصل حدیث صحیح حضورؐ کے یہ قول ہے کہ لاصلوٰۃ الا بام القرآن۔ فہذا ہو الذی اخرجاہ فی الصحیح۔ لیکن سنن کی یہ حدیث اس میں بعض سامعین نے غلطی کی ہے چنانچہ واقعہ یہ ہے کہ عبادہؓ ایک دن بیت المقدس میں یہ حدیث بیان کیا فاشتبہ

بحث الجہر عن حدیث الترمذی واصحاب السنن الذی ہو اصح الاسانید واجل واشہر ہا

علیہم المرفوع بالموقوف۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۲۶۔ اور ابن الترکمانی نے کہا کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ فقد رواہ مکحول مرۃ عن عبادہ ابن الصامت مرسلاً۔ وروی مکحول مرۃ اخری عن نافع بن محمود عن عبادۃ۔ وروی تارۃً عن محمود عن عبادۃ۔ ثم روی مکحول مرۃً اخری عن محمود عن ابی نعیم انہ سمع عبادۃ۔ نیز مکحول کے طریق میں محمود بن الربیع عن عبادہ کو ذکر کرنے میں محمد بن اسحٰق متفرد ہے، کما فی فتح الملہم ص۲۶ واحکام القرآن ص۵۲۔ وقال الذہبی فی المیزان ج۴ ص۲۴ فی ترجمۃ محمد بن اسحٰق وما انفرد بہ ابن اسحٰق فلیہ نکارۃ فان فی حفظہ شیئاً وقال الحافظ فی الدرایہ فی کتاب الحج وابن اسحٰق لایحتج بما انفرد بہ من الاحکام۔ کذا فی التعلیق الحسن ج۱ ص۷۲۔ ولعمری لو کان مثل ہذا الاختلاف والاضطراب والضعف فی حدیث احتج بہ الحنفیہ لصاح البیہقی والمحدثون باسرہم وسلخوا جلود المستدلین۔ ولطعنوہم بقلۃ المعرفۃ بحال الاسانید والاحتجاج بالمضطرب الضعیف۔ کما فی اعلاء السنن ج۴ ص۱۰۲۔ اور ابو داؤد والنسائی نے جو بطریق نافع بن محمود روایت کی کہ جس میں عبادہ کا قصہ موقوفاً مع حدیثہٖ مرفوعاً ہے کہ جو حدیث بذل المجہود ص۵۱ میں ہے اس کا جواب یہ کہ نافع بن محمود مستور الحال ہے کما ذکرہ الحافظ فی التقریب۔ وقال ابن عبد البر نافع مجہول وحدیثہٖ معلل۔ کما فی المیزان، اور یہی حدیث کہ جس میں التباس القراۃ کا ذکر ہے قد روی بوجوہ ضعفہا النیموی۔ اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کیا جاوے تو وہ حدیث بحالت جہر فی الصلوٰۃ بھی قراۃ فاتحہ کو مقتدی پر واجب کرتی ہے لان الواقعۃ واقعۃ الصبح لہٰذا یہ حدیث قولہ تعالےٰ واذا قرئ القرآن اور حدیث مسلم واذا قرأ فانصتوا اور حدیث ابی ہریرہ جس میں منازعہ کا ذکر ہے ان نصوص سے وہ حدیث معارض ہوتی ہے۔ فعند التعارض یرجح النفی وما ہو اصح فی الباب مع کونہ مذہب عامۃ الصحابۃ وجمہور اہل العلم من عدم ایجاب القراۃ خلف الامام فی الجہریۃ۔ کما نقل عن الامام احمد فالکل لاجماع۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ج۲ ص۲۶ والبذل ج۱ ص۵۱، اور سنن کی حدیث میں جو ہے کہ لاتفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب یہاں استثناء من الخطاب ای من النہی ہے کہ جو مفید اباحۃ ہوتا ہے اس سے وجوب فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ کما فی قولہ تعالےٰ لاتواعدوہن سرا الا ان تقولوا قولاً معروفاً یہاں قول معروف مع المرأۃ کو ہرگز واجب کرنا نہیں۔ وقولہ تعالےٰ لاتتخذ الکافرین اولیاء من دون المومنین الا ان تتقوا منہم یہاں بھی بوقت خوف اظہار دوستی کو واجب کرنا نہیں ایسے ہی فاتحہ کو بھی واجب کرنا نہیں ہے کما یدل علیہ صراحۃً ما روی فی مجمع الزوائد عن عبادۃ انہ علیہ السلام قال من قرأ خلف الامام فلیقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ وہذا یدل علی الاباحۃ صراحۃً۔ کما فصلہ بدلائل وشواہد فی اعلاء السنن ج۴ ص۱۰۲ فلیکم بمراجعتہ وہکذا فی تعلیق الصبیح ج۱ ص۳۸۱۔ کسی نے اعتراض کیا کہ قولہ علیہ السلام فانہ لاصلوٰۃ الا بہا سے معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ واجب ہے نہ صرف مباح۔ اب اباحۃ پر کیسے حمل کیا جائے گا۔ جواب یہ کہ قولہ فانہ لاصلوٰۃ سے وجوب بیان کرنا نہیں ہے بلکہ فاتحہ کو جو حکم اباحۃ کیساتھ خاص کیا گیا نہ دوسرے سور کو اس کی وجہ بیان کی گئی ہے بان الفاتحۃ لہا شرف ومزیۃ لیس لغیرہا لکون قرأتہا متعینۃ للوجوب فی الصلوٰۃ حقیقۃ او حکماً وما دون الفاتحۃ لاتجب قرأتہ فی الصلوٰۃ علی التعیین۔ فلہٰذا ابیحت قراۃ الفاتحۃ کما فی اعلاء السنن۔ نیز اس حدیث میں محمد بن اسحٰق راوی ہے کما فی روایۃ ابی داؤد جو مختلف فیہ ہے بلکہ بعض نے ان کو دجال وکذاب بھی کہا وقال جریر بن عبد الحمید ما ظننت ان اعیش الی زمان یحدث فیہ عن محمد بن اسحٰق۔ کما فی اعلاء السنن ج۴ ص۷۲۔

اور شوافع نے جو دلیل ثالث میں ابو ہریرہؓ کی حدیث پیش کی کہ من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج۔ الحدیث اس کے متعلق احناف کی دلیل ص۲۰ میں فتح الملہم سے نقل کیا گیا کہ خداج یعنی الناقص ہے اور نقصان متعلق بالصفات ہوتا ہے نہ متعلق بالذات معلوم ہوا کہ بغیر فاتحہ کے نماز کی ذات تو متحقق ہوگی اگرچہ صفت میں کمی ہو،

بحث الجواب من حدیث ابی ہریرۃ فی ہذا الباب عند الشارح۔

ولہٰذا قلنا بوجوب الفاتحۃ۔ تو اس حدیث سے فاتحہ کی رکنیت ثابت نہ ہوئی۔ کما فی العینی ص۲۱۰ ج۲ وفتح الملہم ص۲۰۲ ج۲ واحکام القرآن ص۵۲ ج۲ یا یہ جواب دیا جاوے کہ حدیث ابی ہریرہؓ منفرد کے بارے میں ہے جیسا کہ حدیث عبادہ کو احمد و سفیان نے منفرد کے بارے میں کہا ہے۔ یہ بھی بحق منفرد ہے للتطبیق بینہ وبین الآیات والاخبار الواردہ فی منع القراۃ خلف الامام کما فی احکام القرآن ص۵۲ ج۲

اور حضرت ابوہریرہؓ نے جو کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک تو اس کا جواب میں یہ کہا جاوے کہ انما فہم الراوی کما بی ہریرہ فلیس بدلیل ینتہض علینا فان احتجاجنا بالحدیث لا بما فہمہ الراوی۔ کما فی فتح الملہم ص۲۰۱ ج۲ چنانچہ اس قول کو حضورؐ کی طرف منسوب نہیں کیا گیا۔ و قولہ لا تثبت بہ حجۃ کما فی احکام القرآن ص۵۳ ج۲۔ ثانیاً یہ کہ ابوہریرہؓ کے اس قول سے وجوب قراۃ فاتحہ علی المقتدی ثابت نہیں ہوتا ہے کما قال النووی و معناہ اقرأ الفاتحۃ سرًا بحیث تسمع نفسک۔ چنانچہ اس کا جواب یہ ہے کہ مقتدی پر انصات کا حکم ہے لقولہ تعم والفتوا۔ اگر قراۃ سرًا بحیث تسمع نفسک ہو تو انصات نہیں ہوگا۔ لہٰذا اقرأ بہا فی نفسک سے تدبر و تفکر کرنا مراد ہے۔ کما فی قولہ تعم واسر یا یوسف فی نفسہ فقال انتم شر مکانا۔ یعنی یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائیوں کے شر مکانا ہونے کا خیال و تفکر کیا۔ کما قیل۔ ہکذا فی العینی ص۶۹ ج۲ والبذل ص۵ ج۱ اور ثالثاً یہ کہ اس قول کے معنی یہ ہے کہ اقرأ بہا فی نفسک ای حال کونک فی نفسک یعنی حال کونک وحدک لا فی جماعۃ۔ اب منفرد کا حکم ہوا وہو کما قال ابن عمرؓ اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قراۃ الامام واذا صلی وحدہ فلیقرأ رواہ مالک فی الموطا۔ اور فی نفسک کے معنی جو بحالت انفراد بتایا گیا ہے یہ وہ ہے کہ جس کو علامہ آلوسی نے روح المعانی میں ایسا ہی دیگر کتب تفاسیر میں تحت قولہ تعالیٰ وقل لہم فی انفسہم قولا بلیغا، ذکر کئے ہیں ای قل لہم خالیا لیس معہم احد ایسا ہی بخاری کی حدیث میں حضورؐ نے ذکر فی نفسہ کو ذکر فی الملأ ای فی الجماعۃ کے مقابل قرار دیا کما فی قولہ علیہ السلام من ذکر فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکر فی ملأ ذکرتہ فی ملأ خیر من ملأہ جب فی نفسہ کو ملأ بمعنی الجماعۃ کے مقابلہ میں لائے معلوم ہوا کہ فی نفسہ بمعنی الانفراد ہوگا۔ اب ابوہریرہؓ کے قول سے بھی یہی ثابت ہوا کہ قراۃ فاتحہ بحالت انفراد ہوگی نہ بحالت اقتداء کما فصلہ وحققہ فی فتح الملہم ص۲۰۱ ج۲۔

اور انہوں نے جو دلیل رابع میں حدیث ابو قلابہ عن انس پیش کی، جواب یہ کہ اس حدیث کو بیہقی نے معلول قرار دیتے ہوئے کہا کہ ان ہذا الطریق غیر محفوظ۔ نیز اس کی سند میں اضطراب ہے فان کثیرًا من الثقات رووہ عن ایوب السختیانی عن ابی قلابہ عن النبیؐ مرسلا ومنہم من رواہ عن ابی قلابہ عن انس عن النبی صلعم۔ اور دارقطنی نے کتاب العلل میں طریق ابو قلابہ عن انس کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ و خالفہم ابن علیۃ۔ فرواہ عن ایوب عن ابی قلابہ مرسلا۔ ورواہ خالد الحذاء عن ابی قلابہ عن محمد بن ابی عائشہ عن رجل من اصحاب النبیؐ کذا فی التعلیق الحسن ص۸۱ ج۱ پھر اضطراب فی المتن بھی ہے کما فصلہ فی اعلاء السنن ص۱۰۴ ج۴۔ اور اس حدیث میں جو ولیقرأ بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ ہے۔ فی نفسہ کے معنی تفکر و تدبر کرنا ہے یا بحالت انفراد فاتحہ پڑھنا مراد ہے۔ کما مر بحثہ الآن مدللاً ومفصلاً عن العینی والفتح والبذل۔ اور انہوں نے جو دلیل خامس میں ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا کہ امرنا النبیؐ ان ننادی۔ الحدیث۔ جواب یہ کہ وہ حدیث مختلف وجوہ سے روایت کی گئی فرواہ البزار ولفظہ امرنا ان ننادی۔ وفی کتاب الصلوٰۃ لابی الحسین لا صلوٰۃ الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فما زاد۔ وللفریابی انادی فی المدینۃ ان لا صلوٰۃ الا بقراۃ او بفاتحۃ الکتاب فما زاد۔ وفی لفظ فنادیت ان لا صلوٰۃ الا بقراۃ فاتحۃ الکتاب۔ وعند البیہقی الا بقراۃ فاتحۃ الکتاب فما زاد۔ وہذہ الاحادیث کلہا لا تدل علی فرضیۃ قراۃ الفاتحۃ بل اکثرہا ینفی الفرضیۃ۔ فان دلت احدی الروایتین علی عدم جواز الصلوٰۃ الا بالفاتحۃ دلت الاخری علی جواز الصلوٰۃ بلا فاتحۃ فنعمل بالحدیثین ولا نہمل احدہما بان نقول بفرضیۃ مطلق القرآن وبوجوب قراۃ الفاتحۃ وہذا ہو العدل فی باب اعمال الاخبار۔ نیز حدیث ابی ہریرہؓ میں جعفر بن میمون راوی میں کلام ہے حتی صرح النسائی انہ لیس بثقۃ۔

بحث الجواب عن حدیث ابی قلابہ عن انس

البحث فی توجیہ قول ابی ہریرۃ اقرأ بہا فی نفسک

نیز اس حدیث سے جب شوافع فرضیت فاتحہ ثابت کرتے ہیں تو اس میں ما زاد علی الفاتحہ کا ذکر بھی ہے تو ضم سورہ کی فرضیت بھی اس سے ثابت ہوگی ولیس ذالک مذہب الشافعی۔ ہذا کلہٗ فی العینی ص۶۹ ج۲ والبذل ص۴۹ ج۲؛ اور انہوں نے جو دلیل ششم میں حدیث پیش کی جواب یہ کہ اس میں مثنی بن الصباح راوی ہے وہ ضعیف اختلط بآخر عمرہ کذا فی التقریب ص۲۰۱ اور عبدالرزاق نے جو مثنی بن الصباح سے سنا ہے وہ بھی مثنی کے آخیر عمر میں ہے کما یظہر من التہذیب ص۳۶ ج۱۰ کما قال عبدالرزاق ادرکتہ شیخا کبیرا بین اثنین یطوف باللیل۔ نیز بیہقی نے بھی اقرار کیا بضعف الحدیث مرفوعا واثبتہ موقوفا ولاحجۃ فیہ۔ کیونکہ دوسرے صحابہ کے اقوال اس سے متعارض ہیں۔ کما فی اعلاء السنن ص۹۵ ج۴ اور انہوں نے جو دلیل سابع میں ابن عمر کی حدیث پیش کی جواب یہ کہ اس میں بھی وہی مثنی بن الصباح راوی ہے کہ جس کے متعلق ابھی گزر چکا ہے۔ کما فی کتاب القراۃ للبیہقی وصحۃ موقوفا علیہ کما فی اعلاء السنن ص۹۵ ج۴ اور اس میں جو بحالت سکتہ قراۃ کا حکم ہے اس کے متعلق بحث اس بحث کے آگے گذرے گی اور انھوں نے جو دلیل ثامن میں ابوہریرہ کی حدیث پیش کی جواب یہ کہ اس میں محمد بن عبداللہ بن عبید بن عمیر اللیثی ضعیف متروک ہے وکذبہ بعضہم کما یظہر من اللسان ص۲۱۶ ج۵ وایضا قد اختلف علیہ فی اسنادہ فرواہ بعضہم عن محمد بن عبداللہ بن عبید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعا کما یظہر من جزء القراۃ للبیہقی۔ ثم قال البیہقی ومحمد بن عبداللہ بن عبید وان کان غیر محتج بہ اور دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحابہ کے فعل وابوہریرہ وغیرہ کا فتوی ہے مرفوع نہیں وبصورت وقف امر اس میں محمول علی الندب والجواز ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ والقراۃ خلف الامام فی السکتات یعارض اقوال الصحابۃ المانعین عن القراۃ للماموم کما مرت فی الدلائل فلاحجۃ اذن فی الموقوف کما فی اعلاء السنن ص۹۵ ج۴۔ اور انھوں نے جو دلیل تاسع میں بیہقی کی روایت سے استدلال کیا جواب یہ کہ لادلالۃ فیہ علی الوجوب قطعا۔ واما قولہ علیہ السلام کل صلوٰۃ لایقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج فہذا القول محمول علی الامام والمنفرد کما مر فی قول احمد عند الترمذی وقول سفیان عند ابی داؤد۔ او یقال بالعموم فالمقتدی ایضا قارئ حکما لان قراۃ الامام لہ قراۃ ونظیر ہذا التاویل لرفع التعارض ما اخرجہ النسائی حیث قال عبداللہ بن سلام لابی ہریرہ من صلی وجلس ینتظر الصلوٰۃ فہو فی الصلوٰۃ جیسا کہ ابن سلام نے دفع تعارض کے لئے نماز کو حقیقی وحکمی قرار دیا ایسا ہی رفع تعارض کے لئے بھی کہا جاوے کہ قراۃ بھی دو قسم پر ہے حقیقی وحکمی او انہ کان فی بدء عہد النبی ﷺ ثم ترک فلا یصح بہ الاحتجاج علینا۔ نیز حداج بمعنی الناقص سے معلوم ہوا کہ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔ کما مر مرارا۔ کما فی اعلاء السنن ص۹۶ ج۴۔

اور ان ... کی جو دلیل عاشر میں بیہقی کی روایت عن عبادہ ہے جس میں ہے کہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب امام او غیر امام جواب یہ کہ اس میں جو امام او غیر امام کی زیادتی ہے وہ صحیح نہیں وانما المعروف والمشہور عن عبادۃ قولہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فقط۔ نیز اس کی سند میں جو احمد بن عمیر الدمشقی ہے اگرچہ بعض نے ان کو ثقہ بتایا لیکن وہ عجیب وغریب حدیث بیان کرتا ہے جو خلاف مشہور ہوتی ہے وقال الدارقطنی لم یکن بالقوی وقال الحاکم عن الزبیر بن عبدالواحد ما رأیت علی زلۃ قط الا روایتہ عن ابن وہب واحمد بن عمیر الدمشقی۔ نیز اس میں جو محمد بن ابی السری راوی ہے وہ کثیر الغلط ہے، ولہ مناکیر۔ لہٰذا امام وغیر امام کی زیادۃ یا ابن ابی السری کے مناکیر میں سے ہے یا احمد بن عمیر کے غرائب میں سے فلا یحتج بہ۔ کما فی اعلاء السنن ص۹۷ ج۴۔

اور بیہقی کی روایت میں بطریق عبادہ ہے کہ قال النبی ﷺ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب خلف الامام قال ابو الطیب قلت لمحمد بن سلیمان خلف الامام قال خلف الامام۔ یعنی ابو الطیب اپنے شیخ محمد بن سلیمان سے سوال کیا کہ خلف الامام کی زیادتی ہے؟ کہا کہ ہاں وہ زیادتی ہے۔ وہذا اسناد صحیح۔ جواب یہ کہ اس حدیث کو بخاری بطریق

ف۱ الجحث فی الجواب عن زیادۃ خلف الامام فی حدیث عبادۃ

سفیان بن عیینہ عن الزہری بہذا السند، لائے وکذا مسلم واخرجہ مسلم ایضاً بطریق ابن وہب عن یونس عن الزہری، بہذا السند ولیس فیہ زیادۃ خلف الامام۔ ورواہ عن الزہری صالح ومعمر عند مسلم بغیر ہذہ الزیادۃ۔ واخرجہ البیہقی فی جزئہ بطریق مالک وقرہ ابن عبد الرحمن وعقیل وعبد الرحمن بن اسحٰق والاوزاعی وشعیب بن ابی حمزۃ کلہم عن الزہری بہذا الاسناد ولم یأت احد بہذہ الزیادۃ۔ واخرجہ ایضاً بطریق الحسن بن مکرم بدون ہذہ الزیادۃ۔ لہذا یہ زیادۃ شاذ ہے کہ جس کے کوئی متابع نہیں۔ شاید کہ بعض راوی نے اس کو حدیث میں درج کر دیا ہو۔ کما یدل علیہ انکار ابی الطیب محمد بن احمد۔ ویدل علیہ ایضاً قول سفیان بن عیینہ عند ابی داؤد ص۱۲۶ ج۱۔ بعد روایۃ ہذا الحدیث عن الزہری بسندہ بدون ہذہ الزیادۃ حیث قال سفیان ہذا لمن یصلی وحدہ فلو کانت زیادۃ خلف الامام صحیحۃ فی الحدیث لم یصح حملہ علی المنفرد بلکہ سفیان کے لئے کیا مجال تھی کہ صریح حدیث کا مقابلہ کر کے منفرد پر حمل کرے۔ نیز ترمذی میں جو احمد کا قول نقل کیا کہ حدیث عبادہ ان ہذا اذا کان وحدہ اس سے معلوم ہوا کہ خلف الامام کی زیادتی احمد کے نزدیک بھی ثابت نہیں۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وہ زیادۃ اگرچہ شاذ ہو لیکن ثقہ راوی کی زیادۃ ہے فتقبل۔ جواب یہ کہ ثقہ کی زیادۃ اس وقت مقبول ہے اگر وہ جماعت کی روایات کے خلاف نہ ہو اور اس زیادۃ کو قبول کرنے سے جماعت کی روایات مردود ہونا لازم نہ ہو، ہذا کلہ فی اعلاء السنن ص۹۵ ج۴ فراجعہ ان شئت التفصیل۔ لایسعہ ہذا المقام۔

شوافع کا جو متعدد آثار لائے کہ جن میں سے اوّل حضرت عمر کا قول ہے جواب یہ کہ انہ مجہول السند لاتثبت بمثلہ حجۃ۔ اور انہوں نے جو علی کا قول ذکر کیا۔ جواب یہ کہ یہ روایت حکم وحماد سے مروی ہے اور ہمارے مخالف اس جیسے اقوال کو بوجہ مرسل ہونے کے قبول نہیں کرتا ہے۔ اور انہوں نے جو ابن عباس کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ رواہ لیث بن ابی سلیم ہو ضعیف۔ نیز حضرت عمر وعلی وابن عباس سے تو نہی بھی ثابت ہے کما مر فی الدلائل فاذا تعارضا تساقطا۔ لہذا بقیہ دلائل کی بنا پر حرمت ثابت ہوگی۔ کما فی احکام القرآن للجصاص ص۵۴۳۔

الجواب الاجمالی: شاید آپ نے خیال کیا ہوگا کہ شوافع وغیرہم نے جو دلائل ہیں ان میں سے جو صحیح ہے وہ ان کے مدعی پر صریح نہیں بلکہ خلاف مدعی کے محتمل ہے۔ کما مر۔ اور جو دلیل ان کے مدعی میں صریح ہے وہ صحیح نہیں۔ کما مر ایضاً اس لئے ابن الہمام نے کہا کہ عند التعارض ان احادیث کو جن میں منع عن القراۃ خلف الامام ہے احادیث مثبتہ پر ترجیح دی جائے گی۔ لتقدم المنع علی الاطلاق عند التعارض ولقوۃ السند فان حدیث المنع مثلا من کان لہ امام وغیرہ اصح کما فی اعلاء السنن۔ حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا کہ نماز میں دو باب ہیں ایک تو نفس صلوٰۃ کے متعلق۔ دوسرا امامت کے متعلق۔ اب شوافع کی تمام حدیث کہ جس میں لاصلوٰۃ کی طرح مضمون ہے اس میں حرف نفی کو نفس صلوٰۃ پر لایا گیا کہ جس سے معلوم ہوا کہ کسی قسم کی نماز فرض ہو یا واجب یا نفل بدون فاتحہ کے نہ ہوگی۔ یہ مطلب نہیں کہ کوئی مصلی بغیر فاتحہ کے مصلی نہیں ہو سکتا حتی کہ مقتدی بھی۔ کما فہمہ الشوافع۔ اور قولہ تعالیٰ واذا قرئ القرآن وقولہ علیہ السلام من کان لہ امام الخ اس قسم کی آیات واحادیث امامت کے متعلق ہے کہ امام کیا کرے اور مقتدی کیا کرے۔ بہرحال جماعت میں امام ومقتدی کا فعل بتانا مراد ہے۔ اب شوافع نے غلط کر کے کہدیا کہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بھی باب الامامۃ والجماعۃ کے متعلق ہے حالانکہ لاصلوٰۃ کی طرح وہ تمام حدیث جو شوافع کے مؤید ہیں اس میں مقتدی کے فعل کا ذکر بھی نہیں اور نہ اس کے درپے ہیں۔ بلکہ نفس صلوٰۃ کے متعلق وارد ہیں۔ کما یفہم من عرف الشذی للتقریر الترمذی۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے اپنے رسالہ سبیل الرشاد میں کہا کہ قراۃ المأموم خلف الامام ابتداء اسلام میں تھے کما یدل علیہ قول ابن مسعودؓ حین سمع ناسا یقرأون خلفہ حیث قال اما آن لکم ان تعقلوا واذا قرئ القرآن

فاستمعوا له وانصتوا۔ کما اخرجه البیہقی وابن ابی حاتم وغیرہما۔ وہکذا اخرج البیہقی عن محمد بن کعب قال کانوا یتلقون من النبیؐ اذا قرأ شیئا قرأ معہ حتی نزل واذا قرأ القرآن الخ۔ ان دلائل سے صراحۃً معلوم ہوا کہ قرأۃ خلف الامام ابتداءً تھا پھر آیت واذا قرء القرآن کی ذریعہ منسوخ ہوگیا کما یدل علیہ صراحۃً ما اخرجہ البیہقی فی جزئہ عن ابی العالیہ قال کان النبیؐ اذا صلی قرء نفر اصحابہ۔ فنزلت فاستمعوا له وانصتوا فسکت القوم وقرء النبی علیہ السلام معلوم ہوا کہ وہ تمام احادیث کہ جو قرأۃ خلف الامام کے لئے مثبت ہے وہ سب اس آیت سے منسوخ ہوگیا کما فی اعلاء السنن مفصلاً فراجعہ ان شئت البسط حضرت مولانا گنگوہیؒ کے کلام مبارک پر اس بحث کو اس لئے ختم کیا گیا کہ حضرت موصوف کی کلام کی برکت سے تمام مباحث فاض کرکے یہ اہم بحث مفید ومقبول ہو۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم واعف عنا واغفرلنا وارحمنا بجرمۃ ۹ رمضان المبارک ۱۳۷۳ھ

وفی حدیث ام الفضل انہ علیہ السلام یقرأ فی المغرب "بالمرسلات عرفا" واضح ہو کہ بقول راجح کما ذکرہ النووی سورۂ حجرات سے سورۂ بروج تک طوال مفصل ہے اور بروج سے سورۂ لم یکن تک اوساط مفصل اور لم یکن سے آخر تک قصار مفصل۔ کما فی فتح الملہم عن فتح القدیر۔ امام اعظم مالک وشافعی واحمد وصاحبین وثوری ونخعی وابن المبارک واسحٰق وغیرہم کے نزدیک تنگی وقت کی وجہ سے مغرب میں قصار مفصل سنت ہے۔ بدلیل ماروی ابن ماجہ من حدیث ابن عمر کان النبیؐ یقرأ فی المغرب قل یا ایہا الکافرون وقل ہو اللہ احد۔ وعن جابر بن سمرہ قال کان النبیؐ یقرأ فی صلوٰۃ المغرب لیلۃ الجمعۃ قل یا ایہا الکافرون وقل ہو اللہ احد۔ وروی الطحاوی عن زرارہ بن ابی اوفی قال اقرأنی ابوموسیٰ فی کتاب عمر الیہ اقرأ فی المغرب آخر المفصل۔ کما فی التعلیق عن العینی۔ وعن سلیمان بن یسار عن ابی ہریرۃؓ انہ قال ما رأیت احدا اشبہ صلوٰۃ برسول اللہؐ من فلان قال سلیمان کان یقرأ فی الصبح بطوال المفصل وفی المغرب بقصار المفصل اخرجہ النسائی وصححہ ابن خزیمہ وغیرہ۔ وہذا یشعر بالمواظبۃ علی قرأۃ قصار المفصل فی المغرب واخرج البخاری فی المواقیت من حدیث رافع بن خدیج یقول کنا نصلی المغرب مع النبیؐ فینصرف احدنا وانہ لیبصر مواقع نبلہ۔ فہذا الحدیث ایضا یدل علی تخفیف القرأۃ فی المغرب۔ وقال الطحاوی وقد اخر النبیؐ علی معاذؓ حین صلی العشاء بالبقرہ مع سعۃ وقتہا فالمغرب ولی بذالک فینبغی علی ہذا ان یقرأ فی المغرب بقصار المفصل۔ وہو قول اصحابنا ومالک والشافعی وجمہور العلماء، کما فی فتح الملہم۔ اب بعض حدیث سے جو قرأۃ الطوال فی المغرب ثابت ہے۔ جواب یہ کہ حضورؐ گاہ بگاہ بیان جواز کے لئے ایسا ہی کرتے تھے۔ ورنہ دائمی عمل یہی قرأۃ القصار فی المغرب ہے۔ کما مر الآن فی حدیث سلیمان بن یسار تحت الدلیل الرابع۔ یا جواب یہ کہ حضورؐ ان سورتوں سے کچھ حصہ پڑھتے تھے وذالک جائز فی اللغۃ کما یقال فلان یقرأ القرآن اذا کان یقرأ شیئا منہ، وقد اخر النبیؐ علی معاذ لتطویلہ القرأۃ بل قد اوجب علی الائمۃ التخفیف حیث قال النبیؐ اذا صلی احدکم للناس فلیخفف۔ لہذا حضورؐ بھی بعض حصہ پڑھتے ہونگے۔ حافظ ابن حجر نے کہا کہ وطریق الجمع بین ہذہ الاحادیث ان علیہ السلام کان احیانا یطیل القرأۃ فی المغرب، اما لبیان الجواز او لعلمہ بعدم المشقۃ علی المقتدی۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود وفتح الملہم وتعلیق الصبیح والطحاوی مفصلاً۔

وفی حدیث جابرؓ کان معاذؓ الخ۔ بذل المجہود ج ۲ ص ۲۳۳ وفتح الملہم ص ۸۲ ج ۲ میں ہے کہ علامہ عینی نے کہا کہ امام شافعی وابن المنذر وعطاء وطاؤس وسلیمان بن حرب وداؤد کے نزدیک وامام احمد کے ایک قول کیمطابق صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل جائز ہے۔ بدلیل حدیث جابرؓ کان معاذ یصلی مع النبیؐ ثم یأتی قومہ، الحدیث متفق علیہ۔ کہ معاذ اولاً حضورؐ کے ساتھ فرض کی نیت کرتے تھے پھر یہ نیت نفل اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے لیکن امام اعظمؒ وزہری وحسن بصری وسعید بن المسیب وابراہیم نخعی وابوقلابہ ویحیٰی بن سعید الانصاری کے نزدیک واحمد بن حنبل ومالک کی ایک

روایت کیمطابق صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل جائز نہیں۔ قال ابن قدامہ واختارہ اکثر اصحابنا لہذہ الروایۃ۔ وقال الطحاوی وبہ قال مجاہد وطاؤس بدلیل ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ عن ابی ہریرہ انہ علیہ السلام قال انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ نفس صلوٰۃ واس کے اوصاف وافعال ونیات کے اعتبار سے امام کی اتباع کرنا واجب ہے کما قال مالک وابو حنیفہ وآخرون معنی الحدیث لیؤتم بہ فی الافعال والنیات۔ اگر امام کی نماز میں صفت فرضیت موجود نہ ہو تو امام ومقتدی کی نماز میں اختلاف ہو جائیگا جو حدیث لاتختلفوا علیہ کے خلاف ہے۔ واخرج احمد بسند صحیح عن النبی انہ علیہ السلام قال الامام ضامن۔ شیخ اکمل الدین نے عنایہ میں کہا کہ یہاں یقیناً ضمان سے ضمان فی الذمہ مراد نہیں کیونکہ صلوٰۃ المقتدی امام کے ذمہ میں نہیں ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ الامام صلوٰۃ المقتدی کو ضمن میں لینے والا ہے ای صلوٰۃ الامام تتضمن صلوٰۃ المقتدی اور شی اپنے مافوق جو اقوی ہے اس کو ضمن میں نہیں لے سکتی۔ لہذا متنفل امام کی نماز بھی مفترض کی نماز کو ضمن میں نہیں لے سکے گی۔ لان المفترض اقوی حالا من المتنفل۔ شرح نقایہ میں ہے کہ روی انہ علیہ السلام صلی بالناس صلوٰۃ الخوف فجعل الناس طائفتین۔ وصلی بکل طائفۃ شطر الصلوٰۃ اگر صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو ایک طائفہ کیساتھ نماز کو پوری کر کے پھر بنیت نفل دوسرے طائفہ کو نماز پڑھاتے اور اتنے افعال وحرکات کثیرہ جو منافی صلوٰۃ ہیں نماز میں جائز نہ رکھتے۔ امام طحاوی بطریق نظر فرمایا کہ مقتدی کی نماز صحت وفساد کے اعتبار سے امام کی نماز کے تابع ہے چنانچہ مقتدی کے سہو سے امام پر سہو لازم نہیں لیکن امام کے سہو سے مقتدی پر بھی سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔ لہذا مقتدی کی نماز بضمن صلوٰۃ الامام ہو کر اس کے تابع ہے اس لئے اس کے مخالف نہیں ہو سکتا فلا تجوز صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل۔ وتفصیل ذالک فی الطحاوی ج ۱ ص ۳۳ وفتح الملہم والبذل والتعلیق۔

نیز زیادہ جو اوصاف صلوٰۃ میں سے نہیں بلکہ صرف مقتضائے صلوٰۃ میں سے ہے اس میں بھی تو امام کی مخالفت جائز نہیں فلا یرکع قبلہ ولا یرفع قبلہ والنیۃ التی ہی رکن العبادۃ ونفسہا اولی ان لا یختلف فیہا والمخالفۃ فی النیۃ نظیر مخالفۃ فی الفعل الذی ہو رکن والثانی لا یجوز۔ کذا الاول۔ کما فی اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۲۔

الجواب: انھوں نے جو حدیث معاذ رض پیش فرمایا اس کا جواب یہ ہے کہ امام طحاوی نے فرمایا کہ یہ اس زمانہ کا حکم ہے کہ جب ایک نماز فرض کو دو مرتبہ پڑھا جاتا تھا پھر حضور ﷺ نے اس سے منع فرما دیا۔ کما فی حدیث ابن عمر رض نہی النبی صلعم ان تصلی فریضۃ فی یوم مرتین۔ اور نہی اباحت کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث معاذ کا معاملہ اولاً تھا اب منسوخ ہو گیا۔ کما فی التعلیق۔ نیز حدیث معاذ میں یہ احتمال بھی ہے کہ چونکہ معاذ حضور ﷺ کے خادموں میں سے تھے اس لئے دن کی نماز حضور کیساتھ پڑھتے تھے اور رات کی نماز اپنے جائے قیام میں جا کر پڑھتے تھے۔ اب راوی نے دو وقت اور دو نماز کے متعلق مغاخبر دیا یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی نماز حضور ﷺ کے ساتھ پڑھ کر پھر وہی نماز امام بن کر پڑھاتے تھے اور بعض روایت میں جو ہے یصلی بہم تلک الصلوٰۃ مراد یہ کہ مثل تلک الصلوٰۃ فی اداء الارکان وغیرہا۔ نیز معاذ کی وہ حدیث جو محتمل للتاویل ہے وہ صحیح مسلم کی حدیث انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ کے معارض ہے فلا یستدل بہ۔ کما فی اوجز المسالک الی موطا امام مالک ج ۲ ص ۲۲ والعینی شرح البخاری ج ۲ ص ۷۷۳۔ نیز طحاوی نے کہا کہ معاذ جو وہاں جا کر پھر امام بنا ہے وہ حضور ﷺ کے امر وتقریر سے نہیں تھا فلا حجۃ لکم فی حدیث معاذ رض اور جو صحابہ مقتدی تھے چونکہ ان کا گمان یہ تھا کہ معاذ رض حضور ﷺ کے حکم سے یہ معاملہ کر رہے ہیں اس لئے انہوں نے سکوت اختیار کیا۔ لہذا ان کا سکوت جواز کی دلیل نہیں کما قیل۔ کما فی العینی۔ ابن الملک نے کہا کہ نیت ایسا امر ہے کہ جس پر نیت کرنیوالا کی اطلاع کے بغیر مطلع نہیں ہو سکتا۔ اب ممکن ہے کہ معاذ طریق صلوٰۃ کی تعلیم کے لئے حضور کیساتھ بہ نیت نفل نماز پڑھ کر پھر بہ نیت

فرض امام بنتا ہو تاکہ دونوں فضیلت ان کو مل جاوے والحمل علیٰ ہٰذا اولیٰ لانہ المتفق علیٰ جوازہ ویؤید ذالک قول النبیؐ اما ان تصلی معی وانا ان تخفف علی قومک۔ اب یہاں دو امر میں سے معاذ کے لئے ایک کو مشروع رکھا۔ الصلوٰۃ مع النبیؐ اخف ولا یصلی بقومہ او الصلوٰۃ بقومہ علی وجہ التخفیف ولا یصلی مع النبیؐ۔ تو مطلقاً امامت سے منع کرنا نہیں بلکہ اگر حضورؐ کے ساتھ پڑھے تو امامت سے روکنا ہے اس سے ثابت ہوا کہ حضور کیساتھ بہ نیت فرض ادائگی سے روکا گیا۔ لہٰذا حضورؐ کیساتھ بہ نیت نفل پڑھتے ہونگے کما فی البذل والتعلیق والفتح۔ اب جواب خامس میں جو بتایا گیا کہ بہ نیت فرض امام بنتے تھے، اس پر اشکال یہ کہ عبدالرزاق شافعی وطحاوی ودارقطنی وبیہقی نے اس حدیث معاذ میں یہ زیادتی لائے ہیں کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ۔ اس سے تو صاف معلوم ہوا کہ معاذ جو امام بن کر نماز پڑھاتے تھے وہ ان کے لئے نفل تھی نہ کہ فرض۔

اس زیادتی کا جواب یہ ہے کہ علامہ عینی نے کہا کہ اس زیادتی کے متعلق کلام کیا گیا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے کہا کہ ان الامام احمد ضعف ھذہ الزیادۃ۔ وقال اخشی ان لاتکون محفوظۃ۔ وقال ابن الجوزی ھذہ الزیادۃ لاتصح ولو صحت لکان ظنا من جابر۔ وھکذا ذکرہ ابن العربی فی العارضۃ۔ اور شیخ تیمی نے کہا کہ ابن جریج اس زیادۃ کو عمرو بن دینار سے روایت کرنے میں متفرد ہے۔ چنانچہ عمرو بن دینار کے شاگردوں میں سے بہت سے حفاظ حدیث نے حدیث معاذ کو اس زیادتی کے بغیر روایت کیا۔ کشعبۃ عند البخاری فی صحیحہ وسلیمان بن حیان فی الادب وسفیان بن عیینہ ومنصور وایوب عند مسلم وکذالک اصحاب جابر من الثقات الاثبات کلہم لم یذکروا ھذہ الزیادۃ مع توفر دواعیہم علی الاخذ۔ حاصل کلام یہ کہ صرف ابن جریج ... اس زیادۃ کو لائے ان کے لئے کوئی متابع صحیح نہیں ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۳۳۸ والبذل۔

اور امام طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو عمرو بن دینار سے جیسا کہ ابن جریج نے روایت کیا ایسا ہی ابن عیینہ نے بھی روایت کیا ہے۔ وجاء ابن عیینہ بہذا الحدیث تاما وسیاقہ احسن من سیاق ابن جریج لکن ابن عیینہ لم یقل فیہ ہذہ الزیادۃ فیجوز ان یکون ذالک من قول ابن جریج۔ او من قول عمرو بن دینار او من قول جابر۔ فمن ای ہؤلاء الثلثۃ لیس فیہ دلیل علی حقیقۃ فعل معاذ لانہم لم یحکوا ذالک عن معاذ ولو ثبت ذالک ایضا عن معاذ لم یکن فی ذالک دلیل انہ کان بامر النبیؐ ولا انہ علیہ السلام لو اخبرہ بہ لاقرہ علیہ او غیرہ۔ کما فی الطحاوی ص۱۷۰ ج۱ وقد لخصنا ہذا البحث بل جمیع المباحث من العینی وفتح الملہم والبذل والتعلیق واوجز المسالک وغیرہا۔

بحث الجواب عن زیادۃ ھی لہ تطوع ولہم فریضۃ۔

الفصل الثانی

بحث الاختلاف فی التامین۔

عن وائل بن حجر فقال آمین مد بہا صوتہ یعنی ج۱ ص۱۱۱ میں ہے کہ فرقۂ امامیہ وبعض مبتدعہ کے نزدیک آمین کہنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ لفظ آمین نہ قرآن ہے اور نہ کوئی خاص ذکر۔ اور ابن حزم کے نزدیک مقتدی پر اور اہل ظاہر کے نزدیک ہر مصلی پر آمین کہنا واجب عملاً بظاہر الامر فی قولہ علیہ السلام فَاَمِّنُوْا رواہ مسلم وغیرہ۔ لیکن جمہور ائمہ جو استحباب تامین کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ مالکؒ امام اعظم کے ایک قول کے مطابق مقتدی صرف آمین کہے نہ کہ امام۔

بدلیل حدیث ابی ہریرۃؓ انہ علیہ السلام قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔ کما فی ابی داؤد وغیرہ۔ اس سے تقسیم معلوم ہوتی ہے کہ امام ولا الضالین تک کہے اور مقتدی آمین۔ لہٰذا آمین کہنے میں دونوں شریک ہونگے لیکن امام اعظمؒ سے ظاہر روایت میں ہے ایسا ہی شافعی واحمد کے نزدیک بھی ہے کہ امام ومقتدی دونوں آمین کہے۔ کذا ہو عند الضالین بدلیل حدیث ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال اِذَا اَمَّنَ الامام فَاَمِّنُوْا متفق علیہ۔ وفی روایۃ۔ اذا امن القاری فَاَمِّنُوْا۔ **الجواب:**۔ ان کی دلیل اوّل میں، جو حدیث لائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے شرکت کا

انکار نہیں بلکہ غرض اس کے بیان و تعیین موضع تأمین ہے کہ جب امام ولا الضالین تک کہے تو تم آمین کہو۔ باقی آمین کہنا دونوں پر ہے کما فی روایۃ اذا امّن الامام فامّنوا۔ اب دونوں حدیث میں تعارض نہ رہا کیونکہ اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم الخ میں موضع تأمین کا بیان ہے اور اِذَا اَمَّنَ الامام فَاَمِّنُوا میں فضیلت تأمین کا بیان ہے۔ کما قال الشیخ فی معالم السنن ایسا ہی بحث میں الجواب سے احادیث متعارضہ میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ پھر حدیث اذا امّن الامام فامّنوا پر اعتراض کیا گیا کہ اس سے شرکت ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا امام آمین نہ کہے گا اور چونکہ وہ آمین کہنے کا سبب ہے اس لئے تأمین کی نسبت ان کی طرف کی گئی۔ کما یقال بَنَی الأمیر المدینۃ۔ اس کا جواب یہ کہ معنی حقیقی پر جب حمل کیا جا سکے اس کے باوجود عدول کرنا خلاف اصل ہے۔ ومن ہذا الوجہ استبعد ابوبکر بن العربی تاویلہم لغۃ وشرعاً۔ کما فی العینی وفتح الملہم وبذل المجہود۔ اور فرقۂ امامیہ وغیرہ نے جو قیاس کیا وہ صریح وصحیح نصوص کے مقابلہ میں قابل قبول نہیں۔ اور ابن حزم واہل ظاہر نے جو ظاہر امر سے وجوب ثابت کیا جواب یہ کہ جمہور اس امر کو استحباب پر حمل کرتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ فَاصْطَادُوا۔ کما فی العینی والبذل۔

پھر اس میں مشہور اختلاف یہ ہے کہ شافعی واحمد واسحٰق وداؤد ظاہری کے نزدیک جہراً تأمین مختار ہے۔ کما فی تعلیق الصبیح ۱/۳۷۶ عن فتح الباری والعینی۔ بدلیل حدیث وائل بن حجر انہ علیہ السلام قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ فقال آمین۔ یَمُدُّ بہا صوتہ۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔ وروی ابوداؤد وابن ماجہ عن بشر بن رافع عن عبداللہ بن عم ابی ہریرۃ قال کان النبی ﷺ اذا تلا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یسمع من الصف الاول وزاد ابن ماجہ فیرتج بہا المسجد۔ واخرج الطبرانی والبیہقی عن وائل بن حجر انہ سمع النبی ﷺ قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال رب اغفر لی آمین معلوم ہوا کہ جہر کرتے تھے ورنہ صحابہ کو معلوم کیسے ہوا۔ وروی ابوداؤد والترمذی عن سفیان عن سلمۃ عن حجر بن العنبس عن وائل بن حجر کان النبی ﷺ اذا قرء غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین ورفع بہا صوتہ۔ وفی طریق آخر فجہر بآمین وسلم عن یمینہ وشمالہ رواہ ابوداؤد، والترمذی۔ اور امام اعظم وکوفیین وثوری وصاحبین کے نزدیک جو مالک وشافعی کے ایک قول ہے کہ آمین سراً کہنا افضل ہے ولم اجد تصریح الجہر عن الموالک بل صرح فی المدونۃ بالاخفاء واکثر السلف الصالحین مائل الی الاخفاء۔ کما ذکر فی الجوہر النقی عن ابن جریر الطبری وکان ہو السنۃ۔ ہکذا فی فتح الملہم ۲/۴۹ لقولہ تعالیٰ قد اجیبت دعوتکما۔ یہاں موسیٰ علیہ السلام جو دعا کرتے تھے وہارون علیہ السلام جو آمین کہتے تھے دونوں کو داعی قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آمین دعا ہے اور دعاؤں میں اخفا ہی افضل ہوتا ہے لقولہ تعالیٰ اُدْعُوا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْیَۃً۔ وفی ہذہ الآیۃ الامر بالاخفاء بالدعاء۔ اور زکریا علیہ السلام کی دعا میں بھی اخفاء تھا۔ کما فی قولہ تعالیٰ اِذْ نَادٰی رَبَّہٗ نِدَآءً خَفِیًّا۔ وہکذا کان الانبیاء یدعون ربہم ویسمع لہم صوت۔ کما اخبرنا اللہ انہم کانوا یدعوننا رغباً ورہباً وکانوا لنا خاشعین ای اصواتہم فی الدعاء۔ والمراد ہو الاخفاء کما فی قولہ تعالیٰ وخشعت الاصوات للرحمٰن فلا تسمع الا ہمساً۔ والہمس الصوت الخفی۔ کما قال الامام الراغب واخرج سفیان بن عیینہ وابن احمد عن ابی رضہ قال قال المسلمون یا رسول اللہ اقریب ربنا فنناجیہ ام بعید فنناديہ فانزل اللہ تعالیٰ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب معلوم ہوا کہ دعا میں جہر کی ضرورۃ نہیں واخرج مسلم عن ابی ہریرہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام جہراً آمین نہیں کہے گا کیونکہ اگر امام کے لئے آمین بالجہر مشروع ہوتا تو مقتدی کی تأمین کو امام کے ولا الضالین کہنے پر معلق نہ کرتے بلکہ اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ اذا قال آمین فقولوا آمین۔ وفی حدیث سمرہ بن جندب وعمران بن حصین انہما تذاکرا فحدث سمرہ عن النبی صلعم سکتتین سکتۃ اذا کبر وسکتۃ اذا فرغ من قرأۃ ولا الضالین فانکر علیہ عمران بن حصین فکتبا فی ذالک

بحث الخلاف فی الجہر بالتأمین واخفائہ

الی اُبی بن کعب فکان فی کتابہ الیہا ان سمرۃ قد حفظ۔ رواہ ابو داؤد واسنادہ صالح۔ قال الشیخ النیموی والاظہر ان السکتۃ الاولی کانت لقراۃ الثناء والسکتۃ الثانیۃ للتامین سرًا۔ قال ابن الہمام وروی احمد وابو یعلی والطبرانی والدارقطنی و الحاکم فی المستدرک من حدیث شعبۃ عن علقمۃ بن وائل عن ابیہ انہ صلی مع النبیؐ فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ۔ وروی احمد وابو داؤد والطیالسی وابو یعلی والطبرانی والدارقطنی من حدیث شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر بن العنبس عن علقمۃ بن وائل عن ابیہ انہ صلی مع النبیؐ فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ ولفظ الحاکم فی کتاب القراۃ وخفض بہا صوتہ وقال حدیث صحیح الاسناد۔ قال العینی روی الطبرانی فی تہذیب الآثار عن ابی وائل قال لم یکن عمر وعلی یجہران ببسم اللہ ولا بآمین۔ وہکذا اخرجہ الطحاوی ایضا۔ وقال الطبری وروی ذالک عن ابن مسعودؓ وروی محمد بن الحسن قال حدثنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی قال اربع یخفین الامام التعوذ وبسم اللہ وسبحانک اللہم وآمین۔ وروی عن الشعبی وابراہیم التیمی والنخعی انہم کانوا یخفون بآمین۔ وقد ثبت عن الخلفاء الاربعۃ باسناد صحیح انہم کانوا لا یجہرون بہا۔ وکذا صح عن النبیؐ ولم یصح فی الجہر شیٔ اقرہ الدارقطنی۔ کما فی التعلیق نیز آمین بالاتفاق قرآن میں سے نہیں۔ فلا ینبغی ان یجہر بہا لئلا تتوہم کونہا من القرآن۔ بلکہ بسم اللہ قرآن میں سے ہونے میں اختلاف ہونیکے باوجود اس کو جہر نہیں کرتے ہیں۔ لہذا آمین جو بالاتفاق قرآن میں سے نہیں احری واجدر ان لا یجہر بہا۔ الجواب۔ انہوں کی حدیث اوّل میں جو مدّ بہا صوتہ ہے جواب یہ کہ مدّ الصوت سے مذ الالف مراد ہے رفع الصوت مراد نہیں۔ اور انہوں کی دلیل ثانی میں جو حدیث لائی گئی اس کی اسناد ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کی اسناد میں بشر بن رافع راوی ہے۔ اس کے متعلق بخاری نے کہا کہ لا یتابع فی حدیثہ وقال احمد ضعیف وقال ابن معین حدیث بمناکیر وقال النسائی لیس بالقوی۔ وقال ابن حبان یروی اشیاء موضوعۃ ہکذا فی المیزان ثم نقل ضعفہ عن تہذیب التہذیب والتقریب للحافظ ثم قال وہذا الحدیث اخرجہ ابو داؤد من طریق بشر بن رافع بدون قولہ فیرتج بہا المسجد واخرجہ ابو یعلی فی مسندہ کذالک لیس فیہ فیرتج بہا المسجد، اس سے صاف ظاہر ہوا کہ ابن ماجہ کی روایت میں جو فیرتج بہا المسجد ہے اسکا کوئی متابع نہیں۔ نیز خود اسی حدیث میں تعارض ہے کیونکہ فیرتج بہا المسجد سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صفوف میں آمین کی آواز پہنچ چکی ہے حالانکہ خود اسی حدیث میں ہے کہ حتی یسمع من یلیہ من الصف الاوّل۔ کما فی بذل المجہود ص۱۲۲ ج۱ اور انہوں نے جو آخر میں تین احادیث رفع الصوت بالآمین کے متعلق پیش کئے ہیں جواب یہ ہے کہ انہ محمول علی التعلیم وہو کما ذکر صاحب الہدایہ فی الجہر بالبسملۃ۔ فاذا جہر بہ الامام احیانا لیعلم الماموم فلا بأس بذالک فقد جہر عمرؓ بالافتتاح لیعلم الماموم۔ کما فی فتح الملہم ص۲۰۵ ج۲ والعینی ص۱۱۳ ج۲ کما ثبت الجہر بالدعاء للتعلیم ویدل علیہ ما فی المعجم الطبرانی انہ امن ثلث مرات وقد صرح وائل بن حجر بنفسہ ما اراہ الا لیعلمنا۔ کما فی فتح الملہم ص۱۲۲ ج۲ نیز دراصل بات یہ ہے کہ جہر واخفاء کے متعلقہ دونوں قسم کی احادیث صحیح ہیں لیکن چونکہ اکثر سلف اخفاء کی طرف مائل ہیں اس لئے وہی افضل ہے۔ کما قال ابن جریر الطبری۔ ہکذا فی الفتح عن العرف الشذی بل فی کلام الترمذی اشارۃ الی قلۃ القائلین بالجہر کما فی الفتح۔ اور دارقطنیؒ تو خود اقرار کرتے ہیں کہ لم یصح فی الجہر شیٔ۔ اب تو اخفاء ہی ثابت ہوگا۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح وفتح الملہم والبذل والعینی متفرقا۔

یہاں مشہور بحث یہ ہے کہ سفیان اور شعبہ دونوں کی روایت متعارض ہیں کما فی الترمذی وغیرہ۔ حدثنا بندار عن یحیی بن سعید وعبد الرحمن بن مہدی قالا حدثنا سفیان عن سلمۃ بن کہیل عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر قال سمعت النبیؐ قرء ولا الضالین وقال آمین ومد بہا صوتہ۔ وفی روایۃ ابی داؤد ورفع بہا صوتہ۔

علم الحدیث الشہود فی الاختلاف بین حدیث سفیان وشعبۃ

اور شعبہ کی حدیث یہ ہے کما فی الترمذی وروی شعبہ ہذا الحدیث عن سلمہ بن کہیل عن حجر ابو العنبس عن علقمہ بن وائل عن وائل بن حجر انہ علیہ السلام قرأ ولا الضالین فقال آمین وخفض بہا صوتہ۔ امام ترمذی بخاری سے نقل کیا کہ سفیان کی حدیث کہ جس میں رفع صوت کا ذکر ہے وہ شعبہ کی حدیث سے اصح ہے کیونکہ شعبہ نے حدیث میں تین خطا کئے ہیں۔ اوّل یہ کہ شعبہ نے حجر ابو العنبس کہا حالانکہ وہ حجر بن العنبس ہے جس کی کنیت ابو السکن ہے۔ دوم یہ کہ شعبہ نے وائل اور حجر کے درمیان علقمہ کا واسطہ کو لائے حالانکہ علقمہ نہیں۔ سوم یہ کہ شعبہ نے خفض بہا صوتہ کہا حالانکہ اصلی لفظ مدّ بہا صوتہ ہے۔ نیز ترمذی ابو زرعہ سے نقل کیا کہ انہ قال وحدیث سفیان فی ہذا اصح۔ قال روی العلاء بن صالح عن سلمہ مثل روایۃ سفیان۔ نیز محدثین سفیان کی حدیث کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان سفیان الثوری احفظ من شعبہ۔ وقال یحیی بن سعید القطان لیس احد احب الی من شعبہ واذا خالفہ سفیان اخذت بقول سفیان۔ وقال ابن معین لیس احد یخالف سفیان الا کان القول قول سفیان۔ وقال العجلی فی شعبہ کان یخطئ فی اسماء الرجال قلیلا۔ وقال الدارقطنی کان شعبہ یخطئ فی اسماء الرجال کثیرا لتشاغلہ بحفظ المتون۔ بلکہ خود شعبہ نے کہا کہ ان سفیان احفظ منی نیز سفیان کی حدیث اس لئے بھی راجح ہے کہ اس میں جو رفع صوت کا ذکر ہے وہ ایک زیادۃ کو متضمن ہوا فکانت اولی بالقبول۔ نیز سفیان کی حدیث کو ابو ہریرہ کی اس حدیث سے تائید ملتی ہے جس کو حاکم نے ابو ہریرہ سے روایت کیا۔ وفیہ کان اذا قرأ ولا الضالین رفع صوتہ بآمین لیکن احناف سابقہ قرآن وحدیث وآثار صحابہ وتابعین وقیاس کی بناء پر دس دلائل سے شعبہ کی حدیث کو راجح قرار دیتے ہوئے ان ... کی وجوہ ترجیح کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ بخاری نے جو اوّل خطا میں کہا کہ شعبہ نے حجر ابو العنبس کہا حالانکہ حجر بن العنبس ہے جواب یہ کہ سفیان نے بھی تو حجر ابو العنبس کہا ہے کما فی ابی داؤد فی باب التأمین وراء الامام۔ وہکذا اخرج الدارقطنی من طریق وکیع والمحاربی عن سفیان فقالا فیہ حجر ابی العنبس اب ابی العنبس کہنے میں صرف شعبہ کی خطا کیوں ہوگا سفیان کی روایت میں بھی تو یہی ہے۔ نیز شاید کہ عنبس حجر کے دادا و پوتا دونوں کے نام ہو کسی نے ابو العنبس کہا ہو اور کسی نے ابن العنبس دونوں صحیح ہے۔ اور ان کی کنیت جو ابو السکن ذکر کیا جواب یہ کہ شاید ابو السکن وابو العنبس دونوں ایک آدمی کی کنیت ہو کما جزم بہ ابن حبان فی الثقات حیث قال حجر بن العنبس ابو السکن الکوفی وہو الذی یقال لہ حجر ابو العنبس۔ اور خطاء ثانی میں جو علقمہ کے واسطہ لانے کا ذکر کیا جواب یہ کہ مسند ابو داؤد الطیالسی میں ہے کہ شعبہ نے کہا کہ سمعت الحدیث من علقمہ من وائل بن حجر ثم سمعتہ من وائل بلا واسطۃ علقمہ۔ حافظ ابن حجر نے تلخیص میں کہا کہ اس سے وجوہ اضطراب دور ہو جاتی ہیں کیونکہ بواسطہ علقمہ وبلا واسطہ دونوں صحیح ہے۔ اور خطأ ثالث میں جو کہا کہ شعبہ نے خفض بہا صوتہ کی روایت کی حالانکہ مدّ بہا صوتہ ہے جواب یہ کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مدّ بہا سے مدّ الالف مراد ہے نہ رفع الصوت کما مرّ۔ اور وجہ ترجیح ثانی میں جو ابو زرعہ کا قول ذکر کیا کہ انہوں نے علاء بن صالح کی روایت سے سفیان کی حدیث کی متابعت لا کر اس کو راجح قرار دیا۔ جواب یہ کہ عرف الشذی میں ہے کہ العلاء بن صالح ہذا ضعیف وذکر البعض علی بن صالح وہو ثقۃ لکن الصحیح علاء بن صالح الذی ہو ضعیف۔ اور وجہ ترجیح ثالث میں جو سفیان کی حدیث کو ترجیح دینے کے لئے ان ... کے اقوال لائے جواب یہ کہ جیسا کہ سفیان کی تائید میں اقوال ہیں ایسا ہی شعبہ کی تائید میں بھی ہیں چنانچہ سفیان کی حدیث کو ابن القطان المغربی نے معلول قرار دیا کما ذکرہ الزیلعی فی التخریج والشوکانی فی النیل، اور یہ جو کہا کہ سفیان احفظ من شعبہ یہ مجمع علیہ قول نہیں ہے بل فی ترجیح احدہما علی الآخر اقوال فکان شعبہ یقول سفیان الثوری احفظ منی وکان سفیان یقول شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث۔ وقال الترمذی فی العلل قال علی قلت لیحیی ایہما کان

احفظ لاحادیث الطوال قال کان شعبۃ اعلم بہا وقال یحیٰی بن سعید کان شعبۃ اعلم بالرجال وکان سفیان صاحب الابواب ای الاستنباط۔ وقال حماد بن زید ما ابالی من خالفنی اذا وافقنی شعبۃ۔ وقال ابوداؤد لما مات شعبۃ مات الحدیث۔ وقال ابوداؤد لیس احد احسن حدیثا من شعبۃ۔ وقال الحاکم شعبۃ امام الائمۃ فی معرفۃ الحدیث بالبصرۃ۔ وقال النسائی سألت احمد بن حنبل من اثبت شعبۃ وسفیان فقال احمد کان سفیان رجلا حافظا ورجلا صالحا وکان شعبۃ اثبت منہ۔ واتقی رجلا۔ وقال ابو طالب عن احمد ان شعبۃ احسن حدیثا من الثوری ولم یکن فی زمن شعبۃ مثلہ فی الحدیث۔ وقال احمد کان شعبۃ امۃ واحدۃ فی ہذا الشان ای فی الرجال۔ وقال شعبۃ ما رائیت عن رجل حدیثا الا اتیتہ اکثر من مرۃ۔ اس قسم کے بہت سے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ حضرت سفیان ثوری علم استنباط فقہیات واستجماع موارد الاجتہاد وحفظ اسماء الرواۃ وغیرہ میں اعلیٰ وافضل ہیں لیکن کثیر التشاغل بحفظ المتون وشدید الاہتمام بعلم الرجال والاتقان فی الاسانید ایسا ہی حفظ احادیث الطوال وعظیم الاضباط فی الروایات وغیرہ کے اعتبار سے شعبہ ارجح ہیں۔ حتی ان کثیرا من الائمۃ رجحوا علی سفیان من ہذہ الجہۃ۔ اور یہاں اختلاف بھی حدیث کی سند ومتن میں ہے کہ سلمہ عن علقمہ ہے یا عن وائل ہے۔ پھر خفض کا لفظ ہے یا مدّ و رفع کے تو جس سند ومتن میں اختلاف ہے اس کے اعتبار سے شعبہ کا احفظ واتقن ہونا ثابت ہوا لہٰذا شعبہ کی حدیث ہی راجح ہوگی۔ شیخ نیموی نے کہا کہ چونکہ شعبہ ضعیف وثقہ کسی سے تدلیس نہیں کرتا ہے اس لئے ان کی روایت راجح ہے کما فی الفتح۔ اور وجہ رابع میں جو زیادۃ کا ذکر کیا۔ جواب یہ کہ ان الرفع والخفض صفتان متقابلتان للصوت فلا زیادۃ فی الروایۃ التی فیہا الرفع۔ اور وجہ خامس میں جو کہا کہ حدیث ابوہریرہ رضہ سے حدیث سفیان کے لئے تائید ملتی ہے جواب یہ کہ انا لانسلم انہ علیہ السلام رفع بہا صوتہ بل نقول انہ علیہ السلام رفع بہا صوتہ ولم یثبت انہ علیہ السلام داوم علیہ او جہر بہا مین فی آخر عمرہ۔ فبہذا علمنا انہ جہر بہا احیانا تعلیما للائمۃ ثم اخفی بہا۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود وفتح الملہم وعرف الشذی والعینی وغیرہا مفصلا۔ اور جن ملائکہ کی تامین کیساتھ موافقت کرنے سے غفرلہ ما تقدم من ذنبہ کا وعدہ ہے۔ الظاہر ان المراد بہم من یشہد تلک الصلوٰۃ من الملائکۃ ممن فی الارض او فی السماء۔ وقیل جمیع الملائکۃ وقیل الحفظۃ منہم وقیل الذین یتعاقبون منہم اذا قلنا انہم غیر الحفظۃ۔ وروی عبد الرزاق عن عکرمہ قال صفوف اہل الارض علی صفوف اہل السماء فاذا وافق آمین فی الارض آمین فی السماء غفر للعبد۔ کما فی فتح الملہم ص۵۲ وغیرہ عن فتح الباری۔

بَابُ الرُّکُوع

سجدہ کو مکرر کرنے میں نہ رکوع کی حکمت یہ ہے کہ سجدہ جو خضوع اعظم ہے اور اقربیۃ عبد الرب جو کہ مقصود ہے سجدہ چونکہ اس کے لئے متکفل ہے حیث ورد اقرب ما یکون العبد لربہ وہو ساجد ان وجوہ کی بناء پر سجدہ میں تکرار ہے نہ رکوع میں۔ کیونکہ رکوع تو صرف سجدہ کے لئے وسیلہ ہے اصلی چیز نہیں۔ وقیل انما کرر اشارۃ الی ان الانسان خلق من الارض والیہا یعود ومنہا یخرج فکانہ یقول فی السجدۃ الاولی منہا خلقتنی وفی السجدۃ الثانیۃ وفیہا تعیدنی وفی الرفع الثانی ومنہا تخرجنی تارۃ اخری۔ وقیل ان الملائکۃ لما امروا بالسجود وسجدوا ورأوا بعد السجود ان الشیطان لم یسجد فسجدوا سجدۃ ثانیۃ شکرا للہ تعالیٰ علی توفیق سجدتہم۔ ومن ہہنا مشروعیۃ السجدتین۔ کما فی التعلیق عن المرقاۃ۔ وقد مر بحث انی لاراکم من بعدی الصواب انہ محمول علی ظاہرہ وان ہذا الابصار ادراک حقیقی بحاسۃ العین خاص بہ علیہ السلام علی طریق خرق العادۃ۔ کما فی التعلیق وغیرہ۔

تحت فی حکمۃ تکرار السجود دون الرکوع

وفی حدیث ابی ھریرہ رض اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ۔ الحدیث بذل المجہود ص۲۶ میں ہے کہ شافعی وعطاء وابو بردہ ومحمد بن سیرین واسحٰق وداؤد کے نزدیک ومالک کے ایک قول کے مطابق ہر مصلی امام ہو یا مقتدی یا منفرد تسمیع اور تحمید کو جمع کرے گا اور صاحبین کے نزدیک امام اور منفرد ان دونوں کو جمع کریگا۔ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام کان یقول سمع اللہ لمن حمدہ حین یرفع صلبہ من الرکوع ثم یقول وہو قائم ربنا لک الحمد کما فی البخاری وغیرہ۔ وعن عبد اللہ بن ابی اوفی کان النبی ﷺ اذا رفع رأسہ من الرکوع یقول سمع اللہ لمن حمدہ اللھم ربنا لک الحمد۔ ان دونوں حدیث سے دونوں کو جمع کرنا ثابت ہوا۔ امام طحاوی۔۔۔ بھی صاحبین کے مذہب کو اختیار کئے ہیں۔ اور امام اعظم ومالک وشعبی واحمد وابن مسعود و ابو ہریرہ کے نزدیک کما حکاہ ابن المنذر کہ امام صرف سمع اللہ لمن حمدہ کہے اور مقتدی صرف ربنا لک الحمد کہے۔ واحتجوا بما رواہ البخاری ومسلم من حدیث انس وابی ہریرہ انہ علیہ السلام قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ ہذہ قسمۃ تنافی الشرکۃ وفی الجمع بین الذکرین من احد الجانبین ابطال ہذہ القسمۃ۔ وھذا لا یجوز۔ الجواب، شوافع وغیرہ نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ بحالت انفراد جب حضور ﷺ نافلہ نماز پڑھتے تھے اس پر محمول ہے۔ تطبیقاً بین الحدیثین والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح۔ شوافع وغیرہم نے اعتراض کیا کہ تأمین کیمتعلق بھی تو بظاہر تقسیم ہے حیث ورد اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔ حالانکہ امام بھی آمین کو جمع کرتے ہیں ایسا ہی یہاں بھی جمع کرنا چاہئے۔ جواب یہ کہ صراحۃ بعض روایات میں ہے کہ امام آمین کہے حیث ورد اذا امّن الامام۔ اس لئے تأمین امام کے لئے جائز ہے۔ یہاں امام کی تحمید کہنے کیتعلق کسی حدیث میں نہیں۔ لہذا دونوں میں فرق ہوگیا۔ کما فی العینی وبذل المجہود۔

بَابُ السُّجُود وفَضْلِہ

فی حدیث ابن عباس رض اُمِرْتُ اَنْ اَسْجُدَ، الحدیث، عینی ج۲ ص۱۵۴ میں ہے کہ امام احمد واسحٰق کے نزدیک جو شافعی کا بھی اصح قول ہے فیما رجحہ المتأخرون کہ جو شخص اعضاء سبعہ میں سے کسی ایک پر بھی سجدہ کو ترک کیا تو اس کا سجدہ ادا نہ ہوگا تو گویا کہ تمام اعضاء سبعہ پر سجدہ کرنا فرض ہے۔ لحدیث ابن عباس اُمِرْتُ ان اسجد علی سبعۃ اعظم الجبہۃ والیدین والرکبتین واطراف القدمین متفق علیہ۔ اور تعلیق الصبیح ج۲ ص۳۹۱ میں شافعی کے دوسرا قول یہ نقل کیا کہ ان الواجب وضع الجبہۃ وحدہ لانہ علیہ السلام اقتصر علیہ فی قصۃ رفاعہ حیث قال فلیکن جبہتہ من الارض ووضع الاعظم الستۃ الباقیۃ سنۃ۔ والامر الوارد فی حدیث ابن عباس محمول علی الامر المشترک بین الواجب والندب۔ اور عینی میں شرح ہدایہ سے نقل کیا کہ جبہہ کے علاوہ بقیہ اعضائے ستہ ای الیدین والرکبتین والقدمین پر سجدہ کرنا واجب نہیں کیونکہ قرآن میں جو سجدہ کا امر ہے وہ مطلق ہے من غیر تعیین عضو ثم انعقد الاجماع علی تعیین بعض الوجہ فلا یجوز تعیین غیرہ ولا یجوز تقیید مطلق الکتاب بخبر الواحد فنحمل علی بیان السنۃ عملاً بالدلیلین۔ کما فی البذل والعینی والفتح۔

پھر سجدہ علی الجبہۃ والانف کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ مالک اوزاعی وثوری کے نزدیک جبہہ وانف دونوں کو رکھنا واجب ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رأی رجلاً مایصیب انفہ شیئ من الارض فقال لا صلوٰۃ لمن لا یصیب انفہ من الارض مایصیب الجبین۔ اور اگر صرف جبہہ پر سجدہ کیا ہو بغیر انف۔ کے تو یہ بالاجماع کافی ہوگا کما روی ذالک عن ابن عمر وعطاء وطاؤس والحسن وابن سیرین والقاسم وسالم والشعبی والزہری والشافعی فی اظہر قولیہ۔ ومالک وابی یوسف وابی ثور لکن المستحب ان یسجد علی انفہ والجبہۃ۔ باقی اگر صرف انف پر سجدہ کیا ہو بدون جبہہ کے تو اس میں اختلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک اگر جبہہ پر کوئی عذر نہ ہو تو انف پر اکتفاء کرنا جائز نہیں۔ کما فی حدیث ابی سعید

الخدری انہ رؤی وعلی جبہتہ وعلی انفہ اثر طین من صلوٰۃ صلاہا بالناس۔ رواہ ابوداؤد معلوم ہوا کہ حضور نے جبہہ و انف دونوں کو لگا کر سجدہ کئے ہیں لیکن امام اعظم کے نزدیک اگر بغیر عذر کے صرف انف پر سجدہ کیا ہو تو مع الکراہۃ جائز ہوگا اور اگر عذر ہو تو بلا کراہۃ جائز ہوگا تو گویا کہ جبہہ و انف دونوں سے کسی ایک پر سجدہ واجب ہے۔ نہ ہر دونوں پر لوقوع اسم السجود علی احدہما ولان عظم الانف متصل بعظم الجبہۃ متحد بہ فوضع الانف کوضع جزء من الجبہۃ۔ کما فی التعلیق۔ وفی العینی ص۱۵۲ ج۲ قال الاکثرون بل ظاہر الحدیث انہما فی حکم عضو واحد لانہ قال فی الحدیث سبعۃ فان جعلا عضوین صارت ثمانیۃ۔ وذکر اصحاب التشریح ان الانف والجبہۃ التی ہی علی الخد شیٔ واحد۔ الجواب: احمد واسحٰق نے جو امرت ان اسجد کی حدیث پیش کی چونکہ وہ خبر واحد ہو کر ظنی الثبوت ہے اس لئے اس سے فرضیت ثابت نہوگی۔ نیز وہ ظنی الدلالۃ بھی ہے کیونکہ لفظ امرت وجوب و ندب دونوں کے لئے مستعمل ہے اور مالک، اوزاعی و ثوری نے جو لا صلوٰۃ کی حدیث سے استدلال کیا اس میں نفی کمال مراد ہے کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد اور صاحبین۔ جو ابوسعید خدری کی حدیث لائے جواب یہ کہ صرف ناک پر اثر طین دیکھنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ استحباب کا حکم تو اتفاقی ہے۔ کما فی العینی والبذل والفتح والتعلیق متفرقاً۔

الفصل الثانی

فی حدیث وائل بن حجر رض ووضع رکبتیہ قبل یدیہ۔ عینی ص۱۴۱ ج۲ ایسا ہی بذل ص۶۴ وغیرہ میں ہے کہ امام حازمی نے کہا کہ اہل علم اس باب میں بھی اختلاف کرتے ہیں چنانچہ مالک و اوزاعی و حسن کے نزدیک وضع الیدین قبل الرکبتین مستحب ہے وبہ قال ابن حزم وہی روایۃ عن احمد کما فی المغنی۔ بدلیل حدیث ابی ہریرہ انہ علیہ السلام قال اذا سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ وعن ابن عمر انہ علیہ السلام کان اذا سجد یضع یدیہ قبل رکبتیہ اخرجہ ابن خزیمۃ وصححہ واخرجہ الدارقطنی والحاکم مرفوعاً لیکن امام اعظم ابوحنیفہ واصحابہ و شافعی واحمد و اسحٰق و مسلم بن یسار و سفیان بن سعید و نخعی و اہل کوفہ و عمر بلکہ جمہور فقہاء کے نزدیک سجدہ میں جاتے وقت وضع الرکبتین قبل الیدین و وضع الیدین قبل الجبہۃ و وضع الجبہۃ قبل الانف مستحب ہے۔ ففی الوضع یقدم الاقرب الی الارض وفی الرفع یقدم الاقرب الی السماء کما فی الاسبیجابی عن ابی حنیفہ۔ بدلیل حدیث وائل بن حجر قال رأیت النبی ﷺ اذا سجد وضع رکبتیہ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ وعن ابی ہریرہ انہ علیہ السلام قال اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتیہ قبل یدیہ کما رواہ ابوبکر بن شیبہ والاثرم فی سننہ۔ وعن ابی ہریرہ رض انہ علیہ السلام کان اذا سجد بدأ برکبتیہ قبل یدیہ۔ رواہ الطحاوی۔ وعن علقمہ والاسود انہما قالا حفظنا عن عمر فی صلوٰتہ انہ خر بعد رکوعہ علی رکبتیہ کما یخر البعیر ووضع رکبتیہ قبل یدیہ۔ وعن ابراہیم النخعی انہ حفظ عن ابن مسعود رض ان رکبتیہ کانتا تقعان الی الارض قبل یدیہ۔ عن مغیرہ قال سألت ابراہیم عن الرجل یبدأ بیدیہ قبل رکبتیہ اذا سجد فقال اویضع ذالک الا احمق او مجنون روی ہذہ الآثار الثلثۃ الطحاوی فی معانی الآثار۔ الجواب: مالک و احمد نے جو ابوہریرہ و ابن عمر کی حدیث سے استدلال کیا جواب یہ کہ وہ دونوں حدیثیں مصعب بن سعد کی حدیث سے منسوخ ہیں کما روی عن مصعب بن سعد عن ابیہ قال کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین، رواہ ابن خزیمہ۔ نیز جواب یہ کہ ابن القیم نے کہا کہ دراصل ابوہریرہ کی حدیث میں بعض رواۃ سے قلب ہوگیا ہے اصلی عبارت یہ ہے کہ ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ وقد روی کذالک عن ابی ہریرہ انہ قال اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتیہ قبل یدیہ ولا یبرک کبروک الفحل۔ رواہ الاثرم فی سننہ۔ نیز ابوہریرہ کی حدیث میں اضطراب بھی ہے فان منہم من یقول

عرف الاختلاف فی السجود علی الجبہۃ والانف

عرف الاختلاف فی وضع الرکبتین

ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ ومنہم من یقول بالعکس۔ کما تقدم ومنہم من یقول ولیضع یدیہ علی رکبتیہ، کما رواہ البیہقی۔ ومنہم من یحذف ہٰذہ الجملۃ رأسًا۔ نیز وائل بن حجر کی حدیث صحابہ کے عمل کے موافق ہے کما نقل عن عمر وابن عمر وابن مسعود وغیرہم۔ لہٰذا جب احادیث مرفوعہ میں اختلاف ہوا تو عمل صحابہ دیکھ کر وائل کی حدیث کو ترجیح دیجائیگی۔ نیز وائل بن حجر کی حدیث کے لئے انس وابن عمر کی حدیث شواہد بھی ہیں اور حدیث وائل کے مطابق جمہور فقہاء کا عمل بھی ہے اس لئے بھی وہ راجح ہے۔ کما قالہ الخطابی۔ ہٰذا کلہ فی البذل ص۱۶۱ ج۱۔ نیز امام طحاوی نے کہا کہ وائل سے جو وضع الرکبتین قبل الیدین مروی ہے اس کے خلاف خود وائل سے ثابت نہیں بخلاف اس کے کہ ابو ہریرہ سے جو وضع الیدین قبل الرکبتین بروایت اعرج ثابت ہے خود اس کے خلاف ابو ہریرہ سے بروایت ابن الفضیل عن عبداللہ بن سعید عن جدہ ثابت ہے کما رواہ الطحاوی عن ابن الفضیل عن عبداللہ بن سعید عن جدہ عن ابی ہریرۃؓ انہ علیہ السلام قال اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتیہ قبل یدیہ۔ لہٰذا جب ابو ہریرہ کی احادیث میں تعارض ہے تو وہ ساقط ہوکر وائل بن حجر کی حدیث ثابت رہے گی کما فی الطحاوی ص۱۵۱ ج۱۔ نیز ابن القیم نے کہا کہ ابو ہریرہ کی حدیث کا اوّل حصہ آخر حصہ کے مخالف ہے فلا یستدل بہ۔ چنانچہ اس میں جو ہے کہ ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ۔ اگر ایسا ہی وضع الیدین قبل الرکبتین کیا جاوے تو یہ بعینہ بروک الابل کیطرح ہوا۔ فان البعیر انما یضع یدیہ اوّلًا۔ حالانکہ حدیث کے ابتداء میں کہا گیا کہ لا یبرک کما یبرک البعیر۔ کما فی البذل ص۱۶۱ ج۱۔ اور ابن عمر کی حدیث کا جواب بھی ہوگیا کہ وہ بھی مصعب بن سعد کی حدیث سے منسوخ ہے۔ کما مر عن البذل۔

باقی یہ بحث کہ ابو ہریرہ کی حدیث کے ابتداء وانتہا میں جو تعارض ہے اس کے دفعیہ کے لئے کیا جواب ہوگا چنانچہ یہ کہا جاوے گا کہ ابن القیم نے جو کہا کہ عبارت میں قلب ہوگیا ہے اصلی عبارت یہ ہے کہ ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ اب تعارض نہ ہوگا کیونکہ اونٹ جو آگے ہاتھ لگا کر بیٹھتا ہے اس سے منع کرکے آگے زانو لگا کر بیٹھنے کا حکم دیا گیا ہے، یا یہ بھی احتمال ہے کہ ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ کے مراد یہ ہو کہ ولیضع یدیہ علی رکبتیہ قبل ان یضع رکبتیہ علی الارض۔ اب بھی تعارض نہ ہوگا۔ کما فی عرف الشذی۔ نیز تطبیق کے لئے یہ بھی کہا گیا کہ اونٹ ایسا ہی دیگر حیوانات کے زانو ہاتھ میں یعنی اگلے دونوں پیر میں ہوتا ہے اب اونٹ جو آگے ہاتھ کو رکھتا ہے تو زانو کو آگے رکھنا ہوا اسی طرح کہ ہاتھ کے ساتھ زانو کو آگے رکھا جاوے بیٹھنے سے منع کرکے حکم دیا کہ ہاتھ کو زانو کے آگے رکھو حیث قال ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ، کما فی البذل والعرف۔ نیز تطبیق یہ ہے کما قالہ الشاہ انورؒ کہ اول جملہ ای لا یبرک کما یبرک الابل میں حالت قیام سے سجدہ میں جانے کے متعلق کہا گیا کہ اونٹ کیطرح اگلے حصہ کو پست کرکے موخر حصہ کو بلند کرکے مت جاؤ اور ثانی جملہ ای ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ میں حالت سجدہ کا بیان ہے کہ سجدہ کی حالت میں ہاتھ کو زانوں کے آگے رکھنا چاہئے۔ اب بھی کوئی تعارض نہیں۔ ہٰکذا سمعتہ من تقریر الاساتذۃ الکرام فاختزہ ان شئت وقد مر بحث الاقعاء۔

بَابُ التَّشَهُّد

فی حدیث ابن مسعودؓ فلیقل التحیات للہ۔ الحدیث۔ عینی ص۱۷۱ ج۴ میں ہے کہ مالک شافعی وثوری واسحٰق و لیث وابو ثور کے نزدیک جو امام اعظم کا بھی ایک قول ہے کہ تشہد اوّل واجب نہیں۔ کذا قالہ البخاری لان النبی علیہ السلام قام من الرکعتین یعنی قام الی الثالثۃ وترک التشہد ولم یرجع الی التشہد ولو کان واجبًا لوجب علیہ التدارک۔ چنانچہ عینی ص۱۷۳ ج۴ میں بھی ہے کہ ان التشہد الاول لیس بواجب لقولہ لم یجلس۔ کما فی حدیث البخاری انہ علیہ السلام لما لم یتم صلبہ نہض فقام من الرکعتین الاولیین لم یجلس۔ الحدیث۔ لیکن عینی میں شرح ہدایہ سے منقول ہے ایسا ہی حاشیہ نسائی ص۱۳۰ ج۱ میں ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک

ظاہر روایت کے مطابق تشہد دونوں قعدہ میں واجب ہے کما قال الحلبی فی شرح المنیۃ ومنہا قرأۃ التشہد فانہا واجبۃ فی القعدتین الاولی والاخیرہ۔ والی ہذا مال صاحب الہدایہ فی باب صفۃ الصلوٰۃ بظاہر الروایۃ عن الامام۔ ایسا ہی احمد کے نزدیک بھی کما نقلہ ابن القصار کہ تشہد اول واجب ہے بدلیل انہ علیہ السلام فعلہ وداوم علیہ۔ وامر بہ فی حدیث ابن عباس رضؓ بقولہ قولوا التحیات للہ۔ وجبرہ بالسجود حین نسیہ یہ بھی وجوب کی علامت ہے اور یہ حکم امت پر بھی ہوگا لقولہ علیہ السلام صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ وللنسائی من حدیث ابن مسعود مرفوعًا اذا قعدتم فی کل رکعتین فقولوا التحیات للہ الحدیث۔ کذا فی حدیث المسیئ فی الصلوٰۃ۔ وفی حدیث رفاعہ وروی عن عمر رضؓ انہ کان یقول من لم یتشہد فلا صلوٰۃ لہ۔ واحتج الطبری لوجوب التشہد بان الصلوٰۃ فرضت اولًا رکعتین وکان التشہد فیہا واجبًا فلما زیدت لم تکن الزیادۃ مزیلۃ لذالک الوجوب۔ الجواب: اگرچہ حضور رکعۃ ثالثہ کے لئے کھڑے ہوگئے لیکن حدیث بخاری میں یہ بھی تو ہے کہ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وہو جالس فسجد سجدتین قبل ان یسلم ثم سلم اس سے صاف معلوم ہوا کہ حضورؐ جو سہوًا تشہد کو ترک کیا اس کے جبر نقصان کے لئے سجدۂ سہو دیئے ہیں کہ جو خود وجوب کی علامت ہے۔ کما فی العینی وحاشیۃ النسائی۔

پھر تشہد کے الفاظ جو مختلف صحابہ سے منقول ہیں کما فی العینی ج۲ ص۱۷۸ روی فی ہذا الباب عن ابن مسعودؓ وابن عباس وعمرؓ وابن عمرؓ وعائشہ رضؓ وابن الزبیرؓ وجابر وابی سعید الخدری وابی موسیٰ ومعاویہ وسلمان وسمرہ وابی حمید وغیر ذالک من الصحابۃ، انہیں سے کونسے تشہد کو علی التعیین پڑھا جاوے اس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۸۱ میں ہے کہ امام مالک نے حضرت عمرؓ سے جو تشہد مروی ہے اس کو اختیار کیا کما فی الطحاوی عن عبد الرحمن انہ سمع عمرؓ یعلم الناس التشہد علی المنبر وہو یقول قولوا التحیات للہ والزاکیات للہ والصلوات للہ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ الخ مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یہی تشہد افضل ہے لان عمرؓ علم الناس علی المنبر ولم ینازعہ احد فدل علی تفضیلہ۔

اور امام شافعی نے کہا کہ ابن عباس کی روایت کردہ تشہد افضل ہے۔ کیونکہ اس میں ایک کلمہ زائد ہے یعنی المبارکات کما روی عن ابن عباس قال کان النبیؐ یعلمنا التشہد کما یعلمنا القرآن وکان یقول التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلامٌ علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین الخ۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ نیز وہ قرآن کے موافق ہے حیث قال تعالیٰ تحیۃ من عند اللہ مبارکۃ طیبۃ۔ نیز اس میں سلام الف لام کے بغیر مذکور ہے واکثر تسلیمات القرآن مذکور بغیر الالف واللام۔ کما قال تعالیٰ سلامٌ علیکم طبتم۔ قالوا سلاما قال سلامٌ وسلامٌ علیہ یوم ولد وافضل الکلام ما یوافق القرآن۔ نیز تشہد ابن عباس رضؓ حضرت ابن مسعود رضؓ کے تشہد سے متاخر ہے کیونکہ ابن عباس رضؓ صغیر السن تھے اسلئے ان امور کو روایت کرتے ہیں کہ جو متاخر ہے۔ کما فی العینی وشرح العنایہ علی الہدایہ بحاشیۃ فتح القدیر ج۲ ص۲۲ شرح موطا لعلی القاری سے حاشیۂ ترمذی میں منقول ہے کہ شافعی کیطرح احمد بھی تشہد ابن عباس کو افضل کہتے ہیں لیکن امام اعظمؒ اور بقول امام ترمذی اکثر اہل علم کے نزدیک ابن مسعودؓ کا تشہد افضل ہے۔ کما فی الترمذی ج۱ ص۳۸ تشہد ابن مسعودؓ اصح حدیث عنہ علیہ السلام فی التشہد والعمل علیہ عند اکثر اہل العلم من اصحاب النبیؐ والتابعین وہو قول سفیان الثوری وابن المبارک واحمد واسحٰق۔ اور وہ تشہد یہ ہے کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک الخ اور تشہد ابن مسعود کی افضلیت کے لئے متعدد متعدد وجوہ بیان کی گئیں چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اس تشہد کیمتعلق جو صیغۂ امر ہے کما فی روایۃ انہ قال اخذ النبیؐ بیدی وعلمنی۔ کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن وقال قل التحیات الخ وفی روایۃ مسلم اذا قعد احدکم فی الصلوٰۃ فلیقل التحیات للہ الخ اس امر سے کم از کم استحباب ثابت ہوگا۔ نیز اسمیں الف لام بھی ہے کہ جو مفید استغراق ہے یہ دوسرے تشہد میں نہیں۔ نیز اس میں حرف واو کی زیادتی ہے کہ جو

بحث الاختلاف فی تعیین التشہد

تجدید کلام کے لئے اگر ہر کلمہ میں شان استقلال پیدا کر دیتا ہے۔ کما فی النصیح فنفی واللہ الرحمن الرحیم یمین واحدۃ و فی واللہ والرحمن والرحیم ایمان ثلاث۔ نیز اسی تشہد کی تعلیم و تعلم میں زیادتی تاکید پائی گئی کما نقل ابن الہمام والعینی ان ابا حنیفۃ قال اخذ حماد بیدی فقال حماد اخذ ابراہیم النخعی بیدی قال ابراہیم اخذ علقمۃ بیدی وقال علقمۃ اخذ ابن مسعود بیدی وقال ابن مسعود اخذ النبی ﷺ بیدی وعلمنی التشہد کما یعلمنی السورۃ من القرآن الخ کما ذکرہ محمد فی الموطا۔ وروی الطحاوی من طریق الاسود بن یزید عنہ قال اخذت التشہد من فی رسول اللہ صلعم ولقنیہ کلمۃ کلمۃ۔ وفی بعض الروایات علمنی التشہد وکفی بین کفیہ ان روایات سے تاکید و تعلیم ثابت ہوئی۔ وفی روایۃ احمد من حدیث عبیدہ عن ابن مسعود رض قال علمنا النبی ﷺ التشہد وامرہ ان یعلم الناس التحیات للہ الخ جب لوگوں کو بھی وہی تشہد تعلیم دینے کا حکم دیا لہذا وہ راجح ہوگا۔ نیز ابن مسعود رض کا تشہد روایت کے اعتبار سے بھی افضل ہے کما قالہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی۔ وجاء فی التشہد صیغ اصحہا تشہد ابن مسعود رض ثم تشہد ابن عباس رض وعمر رض الخ وقال الترمذی اصح حدیث روی فی التشہد۔ وقال البزار اصح حدیث فی التشہد حدیث ابن مسعود رض وروی عنہ من نیف وعشرین طریقا ثم سردا کثرہا قال ولا اعلم فی التشہد اثبت منہ ولا اصح اسنادا ولا اشہر رجالا ولا اشد تظافرا بکثرۃ الاسانید۔ امام مسلم نے کہا کہ اصحاب ابن مسعود ان کے تشہد کو روایت کرنے میں بعض بعض کی مخالفت نہیں کئے ہیں بخلاف اصحاب غیر کے فانہم قد اختلفوا۔ اس لئے بھی تشہد ابن مسعود افضل ہے۔ ولان الائمۃ الستۃ قد اتفقوا علی اخراج تشہد ابن مسعود رض فتشہد ابن مسعود احسنہا اسنادا ہکذا قالہ ائمۃ الحدیث۔ واخرج الترمذی باسنادہ عن خصیف انہ قال رأیت النبی ﷺ فی المنام فقلت لہ یا رسول اللہ ان الناس فقد اختلفوا فی التشہد..... فقال علیہ السلام علیک بتشہد ابن مسعود۔ کما فی الفتح ص۔

نیز اکثر صحابہ ابن مسعود کے تشہد کو اختیار کئے ہیں فانہ روی ان ابا بکر علم الناس علی منبر النبی ﷺ التشہد مثل ما قالہ ابن مسعود ہکذا روی سلمان وابن جابر ومعاویہ وغیرہم۔ ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم والغنایہ۔ الجواب: مالک نے جو حضرت عمر کے تشہد کو افضل فرمایا جواب یہ کہ وہ عمر رض پر موقوف ہے۔ لہذا اس تشہد کے مقابلہ میں راجح نہوگا کہ جو مرفوعا ثابت ہوا کما فی العینی ج۔ اور شافعی نے جو ابن عباس کا تشہد لاکر کہا کہ اس میں مبارکات کا کلمہ زائد ہے لہذا راجح ہے جواب یہ کہ اگر زیادتی کلمہ علت مرجحہ ہوتی تو جابر رض کا تشہد اولی وافضل ہوتا۔ لان فیہ زیادۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ وفی خبرنا زیادۃ الواو والالف وقولہ عبدہ لہذا ہمارا تشہد راجح ہے اور شافعی نے جو کہا کہ تشہد ابن عباس یوافق القرآن جواب یہ کہ انہ لیس بمرجح لان قراۃ القرآن فی الصلوۃ مکروہۃ فکیف یستحب ما یوافقہ۔ اور شافعی نے جو کہا کہ تشہد ابن عباس رض میں سلام کا ذکر الف لام کے بغیر اکر قرآن کے موافق ہوا۔ جواب یہ کہ وقد قلنا انفا انہا یکروہۃ علی ان السلام فی القرآن جاء بالالف واللام ایضا کما قال تعالی والسلام علی یوم ولدت۔ والسلام علی من اتبع الہدی۔ اور شافعی نے جو کہا کہ خبر ابن عباس متاخر ہے جواب یہ کہ انہ لیس کذلک کما روی الکرخی فی حدیث ابن مسعود قال کنا نقول فی اول الاسلام التحیات الطاہرات المبارکات الزاکیات۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن مسعود رض کی روایت بعد میں ہے وقول الشافعی ان ابن عباس یروی آخر السنن وجوابہ ان ہذا القول لیس بشیء لان احدا لم یرجح روایۃ اصاغر الصحابہ علی اکابرہم رض ولان ابن مسعود رض وان تقدمت ہجرتہ فقد دامت صحبتہ الی ان قبض النبی ﷺ۔ لہذا تشہد ابن مسعود رض کے مقدم ہونیکی کوئی خاص دلیل نہیں۔ ہذا کلہ فی العینی والعنایہ وغیرہما۔

التحیات جمع تحیۃ کے معنی سلام او البقاء او العظمۃ او السلامۃ من الآفات والنقص ابن قتیبہ نے کہا کہ بادشاہوں کے لئے خاص خاص تحیہ ہے اس لئے یہاں جمع لایا گیا۔ فکان المعنی التحیات التی یسلمون بہا علی الملوک کلہا مستحقۃ للہ تعالی۔

وقال الخطابی ثم المبنوی التحیات ای انواع التعظیم لہ والصلوات صلوات خمسہ مراد ہے او ما ہو اعم من ذالک من الفرائض والنوافل فی کل شریعۃ او العبادات کلہا او الدعوات او المراد الرحمۃ۔ قیل التحیات العبادۃ القولیۃ والصلوات العبادات الفعلیۃ والطیبات الصدقات المالیۃ۔ والطیبات وہ کلام جس سے حق تعالےٰ کی تعریف کی جائے۔ وقیل الاقوال الصالحۃ کالدعاء والثناء وقیل الاعمال الصالحۃ ولعل تفسیرہا بما ہو اعم اولیٰ فتشتمل الافعال والاقوال والاوصاف وطیبہا کونہا کاملۃ خالصۃ عن الشوائب۔ والسلام علیک ایہا النبی۔ یہاں الف لام عہد ذہنی کا ہے یعنی وہ سلام کہ جو دوسرے انبیاء ورسل کے طرف متوجہ کیا گیا ای نبی اکرم آپ پر ہو اور جو سلام دوسرے امتوں پر دیا گیا وہ ہم پر ہو۔ یا الف لام جنسی ہو ای حقیقۃ السلام الذی یعرفہ کل احد ینزل علیک وعلینا۔ ویجوز ان یکون للعہد الخارجی اشارۃ الی قولہ تعالےٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ۔ اور شیخ حافظ الدین نسفی نے کہا کہ وہ سلام مراد ہے کہ جس کو حضورؐ پر شب معراج میں منجانب اللہ دیا گیا۔ ہذا کلہ فی البذل والتعلیق وفتح الملہم۔

اشکال یہ کہ یہاں سیاق کلام لفظ غیبت کو تقاضا کرتا ہے اس کے باوجود خطاب کیطرف عدول کیوں کیا۔ نیز حضورؐ تو سامنے موجود نہیں خطاب کیسے کیا گیا۔ جواب یہ کہ کما قال الطیبی کہ ہم اس لفظ کی اتباع کریں گے کہ جس لفظ کو حضورؐ اپنے صحابہ کو تعلیم دیئے تھے۔ چنانچہ حضورؐ کی تعلیم تشہد میں یہی لفظ خطاب وارد ہوا۔ کذا اورد القسطلانی فی شرح البخاری۔ اب دونوں سوال مرتفع ہو گئے نیز جواب یہ کہ کما ہو علی مذاق اہل العرفان کہ مصلی جب تحیات کیلئے باب ملکوت کو کھول کر حضرت حی لایموت کے بارگاہ میں حاضر ہوا اور مناجات کیساتھ مصلی کا قلب مسرور ہو گیا تو اس کو تنبیہ کی گئی کہ یہ سب کچھ نبی رحمۃ کے واسطہ اور ان کے اتباع کی برکت سے ہے اب مصلی جب التفات وتوجہ کیا تو دیکھتا ہے کہ حضور اکرم حق تعالےٰ جل شانہ کے بارگاہ میں حاضر ہیں۔ اب مصلی حضور اکرمؐ کیطرف متوجہ ہو کر کہا کہ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ کذا فی فتح الباری۔ اور احیاء العلوم اور اس کی شرح میں ہے کہ تم نبی کریم صلعم کو تمہارے قلب میں حاضر کر کے کہو السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ ساتھ ساتھ اس کی بھی تصدیق کرو کہ ملائکہ کرام یہ سلام حضورؐ کو پہنچاتے ہیں کما ورد ذالک فی الاخبار الصحیحۃ! اس کی مثال یہ ہے کہ جیسا کہ ہم خطوط میں ان لوگوں کے لئے جو ہم سے بعید ہیں خطاب کے صیغہ استعمال کرتے ہیں اس لئے کہ ہم بوقت کتابۃ وہاں تک وصول خط کے یقین رکھتے ہوئے اس بعید وغائب شخص کے حضور وموجودگی کے خیال کرتا ہوا خطاب کے صیغہ استعمال کرتے ہیں مع انہ لیس بحاضر فی الحال۔ کذا ہہنا

چونکہ صیغہ خطاب پر اشکال ہے اس لئے بعض نے کہا کہ قال الحافظ وقد ورد فی بعض طرق حدیث ابن مسعود ما یقتضی المغایرۃ بین زمانہ علیہ السلام فیقال حینئذ بلفظ الخطاب۔ واما بعد النبیؐ فیقال بلفظ الغیبۃ کما اخرج ابوعوانہ فی صحیحہ بلفظ فلما قبض قلنا السلام علی النبی ولہ متابع قوی۔ قال عبد الرزاق اخبرنا ابن جریج اخبرنی عطاء ان الصحابۃ کانوا یقولون والنبی علیہ السلام حی السلام علیک ایہا النبی۔ فلما مات قالوا السلام علی النبیؐ۔ وہذا اسناد صحیح۔

لیکن اس توجیہ کیتعلق حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ یہ تفریق صحابہ میں مطرد وبکثرت نہ تھی کیونکہ حضورؐ کی وفات کے بعد ابن مسعود نے جو تشہد کی تعلیم فرمائی اس میں بھی صیغہ خطاب تھا۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ جو بعد وفات النبیؐ تشہد کی تعلیم حضورؐ کے منبر پر بیٹھکر صحابہ کی موجودگی میں دیئے تھے اس میں بھی صیغہ خطاب ہے والتوارث فی امثال ہذہ الامور حجۃ قویۃ۔ نیز جو صحابہ حضورؐ کے زمانہ میں حبشہ وغیرہ ہجرت کر کے گئے ہیں ایسا ہی جو اپنی کسی کام کی بناء پر یا غزوہ وغیرہ کے لئے حضور سے غائب ہو کر کسی مقام میں گئے تھے وہ وہاں رہ کر بھی صیغہ خطاب استعمال کرتے تھے ایسا ہی حضورؐ کی وفات کے بعد وہی صیغہ خطاب استعمال کرنا چاہیئے۔ اب جو بعض صحابہؓ سے حضور کی وفات کے بعد السلام علی النبی کا استعمال

البحث فی التوجیہات للخطاب فی قولہ السلام علیک۔

بحث ما ورد فی صیغۃ الغائب بعد وفاۃ النبیؐ

منقول ہے یہ حجت نہ ہوگی۔ فانہم ما قالوا ذالک الا برأیہم فما علمہم النبی من الالفاظ اولی بالاخذ مما قالوہ باجتہادہم ورأیہم۔
نیز حضورؐ اپنی قبر شریف میں زندہ ہیں کما ان الانبیاء احیاء فی قبورہم ولا فرق بین ان یکون فوق الارض او تحت حجابہا کما لا فرق فی حضورہ وغیبتہ فی حیاۃ النبی علیہ السلام۔ ولہذا العلۃ لم یذہب الیہا احدٌ من الائمۃ اب یہ اشکال کہ بعض صحابہ سے السلام علی النبی کیسے منقول ہوا جواب یہ کہ بعض صحابہ کا صیغۂ غائب استعمال کرنا محض حسن تعبیر کے لئے ہے اور چونکہ کوئی یہ وہم کر سکتا ہے کہ حضور خود بنفس نفیس اپنی وفات کے بعد سلام بھیجنے والے کے پاس تشریف لاکر اس کا سلام سنتے ہیں جیسا کہ یہ ہمارے زمانہ کے اکثر مبتدعین کا خیال ہے اس وہم کے دفعیہ کیلئے بعض صحابہ نے صیغۂ غائب استعمال کرکے السلام علی النبی کہا ہو۔ باقی واللہ اعلم۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۴۲ ج۲ بذل المجہود ص۱۱۷ ج۲ وتعلیق الصبیح والعینی۔ تکمیل فوائد کیلئے یہ مباحث لائے جاتے ہیں۔ امید یہ ہے کہ ملال خاطر کا سبب نہ بنے گا۔

باب الصلوٰۃ علی النبیؐ

حلیمی نے کہا کہ صلوٰۃ علی النبیؐ سے غرض حق تعالیٰ کے جو امر ہے یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما اس امر کے امتثال کرکے اور حضورؐ کے جو احسان ہم پر ہے اس کے حق ادا کرکے تقرب خداوندی حاصل کرنا ہے۔ وہکذا قال ابن عبد السلام انہ لیست صلوتنا علی النبیؐ شفاعۃ لہ فان مثلنا لا یشفع لمثلہ ولکن اللہ امرنا بمکافاۃ من احسن الینا فان عجزنا عنہا کافاہ بالدعاء۔ وقال ابن العربی فائدۃ الصلوٰۃ علیہ ترجع الی الذی یصلی علیہ الخ کما فی فتح الباری۔
علامہ ابن علان نے کہا کہ لفظ صلوٰۃ معصوم کے لئے خاص ہے نبی ہو یا فرشتہ تعظیماً لہم وتمییزاً لمراتبہم عن غیرہم۔ لہذا غیر نبی کیلئے اس کا استعمال مکروہ ہے۔ الا تبعاً للانبیاء لانہ فی العرف صار شعاراً لذکر الرسول ولذا کرہ ان یقال محمد عزوجل وان کان عزیزاً جلیلاً۔ اور اگرچہ بعض نے کہا کہ صلوٰۃ ہمارے خاتم النبیین کے لئے خاص ہے فلا یصلی علی سائر الانبیاء لیکن حق اور صحیح قول یہی ہے کہ صلوٰۃ ہمارے نبی کریمؐ کیطرح دوسرے تمام انبیاء پر بھی بھیجی جاوے گی کما اخرج البیہقی فی الشعب عن ابی ہریرۃؓ والخطیب عن انسؓ مرفوعاً صلوا علی انبیاء اللہ ورسلہ فان اللہ بعثہم کما بعثنی۔ واخرج الشاشی وابن عساکر عن وائل بن حجر مرفوعاً صلوا علی انبیاء اللہ اذا ذکرتمونی فانہم قد بعثوا کما بعثت۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۴۱ عن دلیل الفالحین۔
پھر اس میں اختلاف ہے کہ قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما میں صیغۂ امر وجوب کے لئے ہے۔ یا ندب کے لئے۔ چنانچہ فتح الملہم ص۴۲ ج۲ میں ہے کہ ابن جریر طبری نے کہا کہ وہ امر استحباب کے لئے ہے اور قاضی عیاض نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا۔ لیکن ابن عابدینؒ نے کہا کہ عمر بھر میں حضورؐ پر ایک مرتبہ درود بھیجنا فرض ہے قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ پر عمل کرنے کے لئے فرض ہے کما قال المحقق ابن الہمامؒ فی زاد الفقیر ان مقتضی الدلیل افتراض الصلوٰۃ فی العمر مرۃ لقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ الآیۃ۔ الجواب: قاضی عیاض وغیرہ نے جو امر للندب ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا وہ باطل ہے۔ کما ذکرہ الفارسی فی شرح دلائل الخیرات۔ پھر اختلاف ہے کہ جب بھی حضورؐ کا ذکر ہو ہر دفعہ درود کا تکرار کیا جائے گا یا نہیں۔ چنانچہ امام کرخیؒ نے کہا کہ ہر عاقل بالغ پر عمر میں ایک دفعہ واجب ہے جب بھی حضورؐ کے نام کا تکرار کیا جائے تکرار درود واجب نہیں۔ لان الامر المطلق فی قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما، ان ہذا الامر المطلق لا یقتضی التکرار فاذا امتثل مرۃ فی الصلوٰۃ او فی غیرہا سقط الفرض عنہ کما یسقط فرض الحج بادائہ الحج مرۃ واحدۃ۔ نیز صحابہ وتابعین میں کسی سے یہ قول بالتکرار منقول نہیں لہذا یہ مخترع قول ہے۔ اگر ایسا ہی تکرار واجب ہوتا تو مؤذن

وسامع وقاری قرآن وغیرہ کے لئے لازم ہوتا کہ جبکہ حضورؐ کا نام آوے تو اذان کے درمیان وتلاوت کے درمیان درود پڑھے حالانکہ اس میں مشقت وحرج ہے کہ جو شریعت سمحہ کے خلاف ہے وقد اطلق القدوری وغیرہ من الحنفیۃ ان القول بوجوب الصلوٰۃ علیہ کلما ذکر مخالف للاجماع لانہ لایحفظ عن احد من الصحابۃ انہ خاطب النبیؐ فقال یا رسول اللہ صلی اللہ علیک ورنہ وہ تو دوسرے کاموں کے لئے فارغ نہیں ہوسکے گا لیکن امام طحاویؒ نے کہا کہ جب کبھی حضورؐ کا نام ذکر کرے یا نام سُنے تو درود بھیجنا واجب ہوتا ہے کیونکہ وجوب صلوٰۃ کے سبب وہ ذکر نبیؐ ہے یا سماع اسم النبیؐ۔ والحکم یتکرر بتکرار السبب کما یتکرر وجوب الصلوٰۃ والصوم بتکرار اسبابہا۔ نیز طحاوی کی حجت وہ احادیث بھی ہیں کہ جن میں اس شخص کیلئے کہ جو بوقت ذکر النبی صلوٰۃ کو ترک کرے ولفظ رغم وابعاد وشقاء وبخل وغیرہ کے ذریعہ بددعا دی گئی ہے۔ فانہ وعید والوعید علی الترک من علامات الوجوب۔ یہی ابن الہمام کی رائے بھی ہے کہ ان الصلوٰۃ تجب کلما ذکر النبی الا ان یتحد المجلس فیستحب التکرار بتکرار الذکر ورجحہ غیر واحد من الحنفیہ۔ کما فی فتح الملہم والبذل والتعلیق۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ علی النبی بعد التشہد واجب ہے یا نہ باقی تشہد اول کے بعد صلوٰۃ علی النبی مشروع نہ ہونا تو حدیث ابن مسعود سے ثابت ہے کما رواہ احمد مرفوعا۔ وفیہ بعد ذکر التشہد ثم ان کان فی وسط الصلوٰۃ نہض حین فرغ من التشہد وان کان فی آخرہا دعا بما شاء اللہ ان یدعو ثم یسلم۔ کما فی فتح الملہم ص۱۵ ج۲ عن الزیلعی۔ اب تشہد آخیر میں جو صلوٰۃ علی النبیؐ ہے اس کے متعلق شافعیؒ نے کہا کہ وہ درود فرض ہے لایجوز الصلوٰۃ بدونہا۔ کما فی البذل ص۱۲۳ ج۲ واستدل الشافعی بقولہ تعالیٰ یاایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اور مطلق الامر فرضیت کیلئے آتا ہے۔ نیز قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لمن لم یصل علیّ فی صلوٰتہ۔ نیز مسلم کی روایت میں ہے کہ جب بشیر بن سعد نے حضورؐ سے صلوٰۃ علی النبیؐ کی کیفیت دریافت کی تو حضورؐ نے فرمایا کہ قولوا اللہم صل الخ۔ شوکانی نے کہا کہ اس صیغۂ امر سے شافعیؒ نے بعد التشہد فرضیت درود پر استدلال کیا۔ وعن علیؓ انہ قال البخیل من ذکرت عندہ فلم یصل علیّ۔ اور حضورؐ کا ذکر تو تشہد میں ہوا ہے لہٰذا اس کے بعد درود واجب ہوگا۔ رواہ الترمذی وقال حدیث صحیح حسن۔ لیکن جمہور ائمہ منہم ابوحنیفہ ومالکؒ انہوں کے نزدیک بعد التشہد درود سنت ہے۔ بدلیل حدیث ابن مسعود وعبداللہ عمرو بن العاص ان النبیؐ علّم تمام الصلوٰۃ عند القعود بقدر التشہد من غیر شرط الصلوٰۃ علی النبیؐ وروی عن عمرو ابن مسعود رضہ انہما قالا الصلوٰۃ علی النبی ع سنۃ فی الصلوٰۃ۔ نیز مسیئ فی الصلوٰۃ کی تعلیم میں جو حضورؐ نے درود کا ذکر نہیں کیا یہ بھی عدم فرضیت پر صراحۃً دلالت کرتا ہے۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود وفتح الملہم مفصلاً۔ الجواب: شافعیؒ نے جو صلوا علیہ کی آیت سے استدلال فرمایا جواب یہ کہ وہ ندب پر محمول ہے بدلیل ما رویناہ فی دلائل الجمہور آنفا۔ نیز اس میں مطلقاً درود بھیجنے کا حکم ہے جو وجوب فی الجملہ کو تقاضا کرتا ہے فیحصل الامتثال بایقاع فرد من منہا خارج الصلوٰۃ اور دلیل ثانی میں جس حدیث کو لائے وہ نفی کمال پر محمول ہے کقولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد اور دلیل ثالث میں جو مسلم کی حدیث کو لائے اس میں بھی وہی دونوں جواب جاری ہونگے جو دلیل اوّل کے لئے ابھی دیئے گئے نیز اس حدیث میں جب کیفیت درود کا سوال تھا تو قولوا کر کے تعلیم کیفیت مراد ہے واجب بتانا مراد نہیں۔ کما فی الفتح مفصلاً۔ اور دلیل رابع میں جو کہا گیا کہ بعد ذکر النبیؐ جو درود نہ پڑھے وہ بخیل ہے جواب یہ کہ اس سے تو وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اطلاق البخل ترک واجب کیساتھ خاص نہیں بلکہ مالیس بواجب کے ترک پر بھی بخیل کا اطلاق ہوتا ہے۔ وقد طال الشوکانی فی ردّ ادلۃ الموجبین الی ان قال والحاصل انہ لم یثبت عندی من الادلۃ ما یدل علی مطلوب القائلین بالوجوب وعلی تقدیر ثبوتہ فترک تعلیم المسیئ فی الصلوٰۃ لاسیما مع قولہ علیہ السلام فاذا فعلت ذالک فقد تمت صلوتک قرینۃ صالحۃ لحمل علی الندب۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۵ ج۲ والبذل وغیرہما۔

بحث الاختلافی فی الصلوٰۃ علی النبی بعد التشہد

درود میں جو تشبیہ ہے اس میں مشہور اشکال یہ ہے کہ عربی قاعدہ کے موافق مشبہ بہ اقوی و افضل ہوتا ہے اور مشبہ دون المشبہ بہ ہوتا ہے حالانکہ یہاں معاملہ عکس ہے کہ حضور اکرم ﷺ جو افضل ہیں ان کو مشبہ بنایا گیا۔ جواب یہ کہ یہ تشبیہ حضور کو اپنی افضلیت کے علم ہونیکے قبل دی گئی ہے۔ یا جواب یہ کہ اس تشبیہ میں جو حضور نے اپنے آپ کو مشبہ بنایا یہ تواضعاً ہے۔ یا جواب یہ کہ یہاں تشبیہ اصل صلوٰۃ کے اعتبار سے ہے نہ قدر صلوٰۃ کے اعتبار سے یعنی نفس صلوٰۃ اور اصل صلوٰۃ کو اصل صلوٰۃ کیساتھ تشبیہ دینا ہے۔ قدر صلوٰۃ کو قدر صلوٰۃ کے ساتھ تشبیہ دینا نہیں۔ یعنی جسقدر صلوٰۃ ابراہیم علیہ السلام پر ہے اسی قدر صلوٰۃ محمد صلعم پر بھی ہو یہ مراد نہیں ہے کما فی قولہ تعالےٰ انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح الآیہ۔ و قولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم و قولہ تعالےٰ احسن کما احسن اللہ الیک، جس قدر احسان اللہ کا ہے اسی قدر احسان کرنے کا حکم نہیں وہ تو طاقت سے باہر ہے بلکہ نفس احسان میں تشبیہ ہے۔ کذا ہہنا۔ اس جواب کو قرطبی نے راجح قرار دیا۔ کما فی المفہم۔ یا جواب یہ کہ یہاں کاف تشبیہ کیلئے نہیں بلکہ تعلیل کیلئے ہے کما فی قولہ تعالےٰ اذکروہ کما ھداکم ای لاجل ھدایتکم۔ یہاں بھی مراد یہ ہے کہ چونکہ ابراہیم علیہ السلام پر صلوٰۃ بھیجی گئی تو ہم سوال کرتے ہیں کہ محمد ﷺ پر بھی صلوٰۃ بھیجئے کیونکہ جو چیز فاضل کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ افضل کیلئے بطریق اولیٰ ثابت ہوگی تو تشبیہ میں باب الحاق الکامل بالاکمل نہیں بلکہ من باب التہییج ونحوہ ہے۔ یا جواب یہ کہ یہ تشبیہ و علی آل محمد کے اعتبار سے ہے یعنی صلوٰۃ علی آل محمد کو صلوٰۃ علی ابراہیم و علی آل ابراہیم کیساتھ تشبیہ دی گئی تو آل محمد مشبہ و ابراہیم و آل ابراہیم مشبہ بہ ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔ یا جواب یہ کہ ان التشبیہ وقع للمجموع بالمجموع۔ کیونکہ آل ابراہیم کے مجموع آل محمد کے مجموع سے افضل ہے۔ کیونکہ آل ابراہیم میں انبیاء بنی اسرائیل ہیں آل محمد میں نبی نہیں تو الحاق الناقص بالکامل ٹھیک رہا۔ کذا فی فتح الباری وبسط فی قرۃ العینین لشاہ ولی اللہ رح۔ یا جواب یہ کہ کما قالہ الطیبی کہ تشبیہ میں ہمیشہ الحاق الناقص بالکامل نہیں ہوتا بلکہ کبھی الحاق غیر المشہور بالمشہور ہوتا ہے چونکہ صلوٰۃ علی ابراہیم پہلے ہی سے مشہور تھی اس لئے اس شہرۃ کے اعتبار سے صلوٰۃ علی محمد ﷺ کو تشبیہ دی گئی۔ یا جواب یہ کہ وہ مقدمہ کہ تشبیہ میں مشبہ دون المشبہ بہ ہو کر الحاق الناقص بالکامل ہوتا ہے اس مقدمہ کے انکار کیا جاوے کہ یہ قاعدہ مطرداً جاری نہیں بلکہ تشبیہ کبھی شئی کے برابر اور شئی سے کم درجہ کی چیز کی ساتھ دیجاتی ہے کما فی قولہ تعالےٰ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح۔ اور کہاں ہے نور مشکوٰۃ کے مرتبہ نور خداوندی کے مرتبہ کے سامنے، اب ابراہیم ؑ کو اگرچہ مشبہ بہ بنایا گیا مگر اس سے ان کی افضلیت علی محمد ﷺ ثابت نہ ہوئی۔

نیز فتح الملہم میں ہے کہ ایک چیز کے متعدد انواع و اصناف ہوا کرتے ہیں اور ایک حقیر و قصیر نمونہ دکھلا کر ان انواع میں کسی ایک کی تعیین کیجاتی ہے جیسا کہ کپڑا خریدنے کے وقت ایک خرقۂ قصیرہ لے کر کہا جاتا ہے کہ اس کپڑے کیطرح کپڑا دیدو یہاں پورے کپڑے کو اس خرقۂ قصیرہ کے ساتھ قدر و قیمت کے اعتبار سے تشبیہ دینا نہیں بلکہ اخصر و اوضح طریق کیساتھ انواع ثیاب میں سے کسی ایک خاص نوع کو معین کرنا ہے ایسا ہی صلوٰۃ بھی متعدد انواع ثناء و رحمۃ و اقسام شفقت و برکت کو شامل کرنے والی ہے اب اس درود میں صلوٰۃ ابراہیمی کو بطور نمونہ پیش کر کے یہی کہنا ہے کہ حضور ﷺ پر بھی اس قسم کے صلوٰۃ نازل فرمائے کہ جس سے تعیین نوع من انواع الصلوٰۃ مراد ہے۔ وہذا لا یدل علی افضلیت المشبہ بہ فافہم والکیف من المشبہ وہذا الجواب من فیوضات قاسم العلوم والخیرات بانی دار العلوم الدیوبند۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم و بذل المجہود و تعلیق الصبیح وغیرہا فالک من الشروح المعتبرۃ۔ فعلیک بالمراجعۃ ان شئت التفصیل الزائد۔

باب الدعاء فی التشہد

فی حدیث عامر بن سعد یُسلِّمُ عَنْ یمینہ وعن یسارہ۔ بذل المجہود ج۱ ص۱۳۲ میں ہے کہ بحر الرائق میں بعض سے نقل کیا کہ مسجد صغیر میں ایک سلام اور مسجد کبیر میں دو سلام مشروع ہے۔ کما فی النیل۔ اور عبداللہ بن موسیٰ بن جعفر کے نزدیک یمیناً وشمالاً وتلقاء وجہہ تین سلام واجب ہے کیونکہ عامر بن سعد کی روایت میں تو دو سلام کا ذکر ہے حیث قال وسلم عن یمینہ وعن یسارہ۔ اور عائشہ رضؓ کی روایت جو فصل ثالث کے آخیر میں ہے اس میں تلقاء وجہہ ای سامنے کیطرف ہو کر ایک سلام کا ذکر ہے حیث قالت انہ علیہ السلام یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ تلقاء وجہہ۔ رواہ الترمذی اب یہ تینوں الگ الگ سلام ہوئے لہٰذا تین سلام ہی واجب ہوگا۔ کما فی البذل وغیرہ۔ اور امام مالکؒ اوزاعی کے نزدیک تلقاء وجہہ ایک ہی سلام مشروع ہے ہکذا قال ابن عمر وانس وسلمۃ بن الاکوع وعائشہ وحسن بصری وابن سیرین وعمر بن عبدالعزیز بدلیل حدیث عائشہ رضؓ قالت کان النبیؐ یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ تلقاء وجہہ۔ رواہ الترمذی۔ عن سعد انہ علیہ السلام فی الصلوٰۃ تسلیمۃ واحدۃ رواہ الطحاوی لیکن جمہور ائمہ کہ جن میں امام اعظم وشافعی واحمد واسحٰق وثوری وابن المبارک وغیرہم بھی ہیں ان کے نزدیک دو سلام مسنون ہے وقد حکاہ ابن المنذر عن ابی بکر الصدیق رضؓ وعلی رضؓ وابن مسعود رضؓ وعمار ونافع وعطاء وعلقمہ وشعبی وغیرہم بدلیل حدیث عامر بن سعد رضؓ عن ابیہ قال کنتُ اریٰ النبیؐ یسلم عن یمینہ وعن یسارہ حتی اری بیاض خدہ۔ رواہ مسلم۔ وعن ابن مسعود انہ علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ عن علقمہ بن وائل عن ابیہ قال صلیتُ مع النبیؐ فکان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ، وعن شمالہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ رواہ ابوداؤد۔ وعن جابر بن سمرہ انہ علیہ السلام قال اما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من عن یمینہ ومن عن شمالہ۔ رواہ ابوداؤد۔ بلکہ علامہ عینی نے شرح بخاری ج۲ ص۱۹۱ میں بیس صحابی سے دو سلام کی حدیث نقل کئے ہیں۔ فراجعہ ان شئت التفصیل وترکتہ مخافۃ التطویل۔ الجواب: بعض نے جو کہا کہ مسجد صغیر میں ایک سلام ومسجد کبیر میں دو سلام ہوگا اس کے متعلق بذل میں ہے کہ یہ بالکل فاسد مذہب ہے لانہ خلاف العقل والنقل۔ اور عبداللہ بن موسیٰ نے جو کہا کہ ایک سلام کی حدیث اور دو سلام کی حدیث الگ الگ ہے سب کو جمع کر کے تین سلام دیا جاویگا۔ اس کے متعلق بذل المجہود میں ہے کہ یہ گمان بھی فاسد ہے کہ ایک سلام اور دو سلام کو مغائر سمجھ کر پھر جمع کر کے تین بنا دینا بھی ثابت نہیں اس لئے فاسد کہا گیا۔ اور مالک واوزاعی نے جو دلیل اوّل میں عائشہ رضؓ کی حدیث کو لائے جواب یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ انہ کان یجہر تسلیمۃ واحدۃ۔ تو ایک سلام دینے سے مراد ایک سلام کو جہر کر کے کہنا ہے کما قالہ احمد۔ کیونکہ اطلاع جو مقصود ہے وہ ایک ہی سلام کے جہر سے ہو جاتا ہے۔ کما قال ابن قدامہ۔ یا حدیث عائشہ رضؓ میں جو یسلم تسلیمۃ تلقاء وجہہ ہے مراد یہ کہ حضور قبلہ کیطرف منہ رکھنے کی حالت میں سلام کے الفاظ شروع کرتے تھے پھر یمیناً و یساراً التفات کرتے یا التفات درمیان سلام میں ہوتا۔ اب قبلہ رُخ ہو کر صرف ایک سلام دینا مراد نہیں بلکہ قبلہ رُخ ہو کر سلام شروع کرنا مراد ہے۔ کما فی حاشیۃ الترمذی۔ اور مالک نے جو دلیل ثانی میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں وہم ہو گیا ہے دراصل حدیث وہ ہے جس کو ابن المبارک نے بسندہ روایت کیا کہ انہ علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ۔ ایسا ہی طحاوی نے بھی کہا کہ تسلیمۃ واحدۃ کی روایت یہ دراوردی کی روایت ہے اور ابن المبارک وغیرہ نے اس کے خلاف روایت کی حیث رووا عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یسلم تسلیمتین کما فی العینی ج۲ ص۱۹۱ نیز تسلیمۂ واحدہ کے متعلق جتنی روایات ہیں ان تمام کے لئے بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ سب معلول ہیں کما ذکر العقیلی وابن عبدالبر ان حدیث التسلیمۃ الواحدۃ معلول۔ یا جواب یہ کہ کما قالہ النوویؒ کہ جمہور کا مذہب ہی حق ہے کیونکہ تسلیمتین کی حدیث کثیر ہونیکے ساتھ ساتھ بعض اُن میں سے صحیح وبعض حسن ہے اور وہ احادیث زیادۃ پر

مشتمل ہے اور مثبت بھی ہے بخلاف الاحادیث الواردۃ بتسلیمۃ واحدۃ فانہا مع قلتہا ضعیفۃ لاتصلح للاحتجاج۔ قال الشیخ الاکبر ان المصلی یسلم تسلیمتین لانتقالہ من حال الی حال فیسلم بالاولی علی من انتقل عنہ وبالثانیۃ علی من قدم علیہ کذا فی الکبریت الاحمر ہذا کلہ فی العینی والفتح والبذل والتعلیق مفصلاً ومتفرقاً والغرض ہہنا ہو التنظیم والترتیب۔

بابُ الذکر بعد الصلوٰۃ

فی حدیث ابن عباس کنت اعرف انقضاء صلوٰۃ النبی بالتکبیر، بذل المجہود ج ۱ ص ۱۳۳ ایضاً تعلیق الصبیح ج ۲ ص میں ہے کہ نووی نے کہا اور شیخ بدر الدین عینی نے شرح بخاری عینی ج ۱ ص ۱۹۴ میں کہا کہ بعض سلف کے نزدیک فرض نماز کے بعد رفع الصوت بالتکبیر والذکر مستحب ہے اور متاخرین میں سے ابن حزم نے بھی مستحب کہا بدلیل حدیث ابن عباس قال کنت اعرف انقضاء صلوٰۃ النبی بالتکبیر متفق علیہ اور علامہ ابن بطال نے کہا کہ ائمہ اربعہ و مذاہب متبوعہ کے اصحاب وغیرہم رفع الصوت بالتکبیر والذکر کے عدم استحباب پر متفق ہیں کیونکہ ابن بطال نے کہا کہ بخاری میں جو ابن عباس کا یہ قول ہے کہ ان رفع الصوت بالذکر حین ینصرف الناس من المکتوبۃ کان علی عہد النبی اس قول سے مفہوم ہوتا ہے کہ جس وقت ابن عباس حدیث بیان کر رہے تھے اس وقت یہ رفع الصوت بالذکر نہ تھا ورنہ ابن عباس کے قول کان علی عہد النبی کے کوئی معنی ہی نہیں بنیں گے اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد تکبیر پر حضورؐ نے تمام عمر مداومت نہیں فرمایا۔ اس سے صحابہ کرام نے سمجھا کہ یہ لازم نہیں ہے۔ فترکوہ خشیۃ ان یظن انہ مما لاتتم الصلوٰۃ الا بہ فلذالک کرہہ من کرہہ من الفقہاء۔ کما فی العینی۔

الجواب ابن عباس کی حدیث میں جو رفع الصوت بالذکر کے متعلق ہے۔ جواب یہ کہ صفت ذکر کی تعلیم کے لئے کبھی جہر کیا ہو وہ دائمی عمل نہ تھا کما اجاب بہ الشافعی۔ یا جواب یہ کہ رفع الصوت بالذکر سے منیٰ وغیرہ میں ایام تشریق کی تکبیر مراد ہے۔ کما فی العینی والفتح والبذل۔

وفی حدیث ابی ہریرہ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء، عینی ج ۲ ص میں ہے کہ قرطبی نے کہا کہ غنی شاکر و فقیر صابر کی تفضیل کے بارے میں پانچ اقوال ہیں بعض نے اس میں توقف کو اختیار کیا ہے کیونکہ یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں غور و فکر کی ضرورت ہے اور اس میں احادیث متعارض ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ اس تفضیل کے مسئلہ احوال الناس کے اعتبار سے ہوگا۔ اور بعض تفضیل الکفاف کے قائل ہیں۔ اور ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ مہلب نے کہا غنی شاکر فقیر صابر سے افضل ہے کیونکہ حدیث ابی ہریرہ جو بخاری و مسلم کی روایت ہے اس میں ہے کہ فقراء مہاجرین نے حضورؐ کے پاس آکر شکایت کی کہ اہل دثور ای مال کثیر والے اور ہم اگرچہ عبادات بدنیہ میں مساوی ہیں لیکن وہ حضرات جو صدقہ کرتے ہیں ہم اس سے عاجز ہیں حضورؐ نے فرمایا کہ ہر نماز کے بعد تسبیح فاطمی پڑھنے سے کوئی تم سے افضل نہ ہوگا۔ الا من صنع مثل ما صنعتم پھر فقراء مہاجرین آکر شکایت کی کہ اہل اموال ہم جیسے کام کرنے لگے۔ فقال النبی ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ اب مہلب نے کہا کہ اس حدیث میں غنی شاکر کے افضل ہونے کا ذکر صراحۃً ہے صرف تاویلاً نہیں بشرطیکہ غنی و فقیر واجبی امور میں برابر ہوں اس وقت غنی کے لئے صدقہ وغیرہ کا ثواب و فضل الگ ملے گا۔ کذا فی فتح الباری والعینی۔ لیکن جمہور صوفیہ کے نزدیک فقیر صابر غنی شاکر سے افضل ہے کیونکہ قرطبی نے کہا کہ دراصل افضل وہی ہوگا جس کو حق تعالیٰ نے حضرت خاتم النبیین و صحابہ کرام بلکہ اکثر انبیاء و اولیاء و اصفیاء کے لئے اختیار کیا ہے۔ اور وہ چیز فقر ہے اور حق تعالیٰ نے غنی اپنے اکثر اعداء و قلیل من الاحباء کے لئے اختیار کیا۔ اب تم بھی اس فقر کو اختیار کرو جو اکثر حضرات انبیاء و اولیاء کا شعار ہے۔ نیز مدار طریق تہذیب نفس و ریاضت نفس پر ہے و ذالک مع الفقر اکثر منہ مع الغنی لان الصبر الیسیر لطہر القلب و یزکیہ

مالا یظہرہ التصدق الکبیر والانفاق الکثیر وکان الفقر افضل یعنی اشرف۔ عینی میں ہے کہ یہاں دلیل کے لئے ابن ماجہ کی یہ روایت جو ابو ذر سے ہے وہ کافی ہے حیث قال النبیؐ ان فقراء المسلمین یدخلون الجنۃ قبل اغنیائہم بخمسمائۃ عام واصحاب الاموال محبوسون علی قنطرۃ بین الجنۃ والنار یسألون عن فضول اموالہم۔ نیز ثواب صدقات وثواب الصبر علی المصیبات میں بہت زیادہ فرق ہے فان ثواب الصدقات محدود وثواب الصبر غیر محدود کما قال تعالیٰ انما یوفی الصابرون اجرہم بغیر حساب۔ نیز صحیح حدیث میں صدقہ کو برہان اور صبر کو ضیاء کہا گیا تو گویا کہ صدقہ متصدق کا صدق ایمان پر آیت واضحہ ہو کر بمنزلہ آیت اللیل کے ہے اور صبر آیت مبصرہ ہو کر بمنزلہ آیت النہار کے ہے اب جس نے غنی شاکر کو فقیر صابر پر فضیلت دی گویا کہ اس نے آیت ممحوہ کو آیت مبصرہ پر فضیلت دیدی۔ عن ابن عمرؓ قال لان ادمع دمعۃ من خشیۃ اللہ احب الی من ان اتصدق الف دینار۔ ہذا کلہ فی العینی وتعلیق الصبیح ص۴۲ ج۲ واور دہنا علی وجہ الترتیب والتنظیم الجواب، ابن المنیر نے کہا کہ اس حدیث میں جس فضیلت کا ذکر ہے وہ محل الخلاف سے خارج ہے کیونکہ اس میں اختلاف نہیں کہ فقیر کو صدقہ کی فضیلت حاصل نہیں ہوتی ہے اور کیونکر حاصل ہو وہ تو صدقہ نہیں کرتا ہے اب خلاف ونزاع اس میں ہے کہ فقیر کا صبر علی المصائب ورضا علی البلایا پر جو ثواب ہے اور غنی کے صدقات کا جو ثواب ہے ان دونوں ثواب کے اعتبار سے فقیر وغنی کے فضیلت میں مقابلہ کر کے دیکھا جائے تو کس کا ثواب اکثر وزائد ہوگا اسی میں نزاع ہے۔ کذا فی ارشاد الساری۔ اور ابن دقیق العید نے کہا کہ ان فسر الفضل بزیادۃ الثواب فالقیاس یقتضی ان المصالح المتعدیۃ افضل من القاصرۃ فیترجح الغنی وان فسر الفضل بالاشراف بالنسبۃ الی صفات النفس فالذی یحصل لہا من التطہیر بسبب الفقر ہو اشرف فیترجح الفقر۔ ومن ثم ذہب جمہور الصوفیۃ الی ترجیح الفقیر الصابر۔ اب اس سے تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ ہذا کلہ بعینہ فی العینی ج۲ ص۲۰ وتعلیق الصبیح ص۴۲ وفتح الملہم،

باب ما لا یجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما یباح منہ

فی حدیث معاویۃؓ ان ہذہ الصلوٰۃ لا یصلح فیہا شیئ من کلام الناس: ایک طائفہ کہ جن میں اوزاعیؒ بھی ہیں، ان کے نزدیک مصلحت صلوٰۃ کے لئے کلام جائز ہے اگرچہ عمداً ہو بدلیل حدیث ذی الیدین کہ حضورؐ جو ظہر یا عصر میں کسی ایک وقت کی نماز میں دو رکعت کے بعد سلام دے دیئے تھے اس وقت ذوالیدین نے کہا کہ یا رسول اللہ أنسیت أم قصرت الصلوٰۃ۔ فقال علیہ السلام لم أنس ولم تقصر۔ فقال علیہ السلام اکما یقول ذوالیدین فقالوا نعم۔ وفی روایۃ للبخاری ومسلم کل ذالک لم یکن فقال قد کان بعض ذالک یا رسول اللہ۔ یہاں حضورؐ و ذوالیدین نے عمداً کلام کیا لیکن حضورؐ نے پھر اس پر بنا کر کے دو رکعت پڑھادی معلوم ہوا کہ کلام عمداً لاصلاح الصلوٰۃ مفسد صلوٰۃ نہیں ورنہ بنا کیسے کیا گیا۔ لیکن نوویؒ نے کہا کہ کلام کسی حاجت کی بنا پر ہو یا نہ ہو اور مصلحت صلوٰۃ کیلئے ہو یا نہ ہو بہرحال اگر کلام عمداً ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے یہی امام اعظمؒ ومالکؒ وشافعی واحمد بلکہ جمہور سلف وخلف کا مذہب ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۱۲۳ ج۲ وتعلیق الصبیح ص۲۰ ج۲ پھر جمہور کے درمیان اختلاف ہے کما فی البذل ص۹۵ ج۲ کہ ابن المنذر نے نقل کیا کہ مالکؒ وشافعی واحمد وابو ثور وابن المنذر وحسن بصری وعطاء بن ابی رباح وعروہ بن الزبیر وابن عباس وابن الزبیر وغیرہم کے نزدیک کلام ناسی والجاہل کے درمیان اور کلام عامد کے درمیان فرق ہے کہ کلام الناسی والجاہل مفسد صلوٰۃ نہیں اگر قلیل ہو۔ کما فی فتح الملہم ص۱۲۳ ج۲ بدلیل حدیث ذی الیدین کہ ذی الیدین اس زعم سے کہ شاید نماز میں قصر ہو گیا ہے نسیاناً کلام کیا حضورؐ نے ان کو اور ابو بکرؓ وعمرؓ کو از سر نو اعادہ صلوٰۃ کا حکم نہیں فرمایا بلکہ بنا کیا ہے معلوم ہوا کہ کلام نسیاناً مفسد صلوٰۃ نہیں! اس حدیث سے شافعیؒ نے کہا کہ کلام نسیاناً واقع ہونے کی وجہ سے مفسد صلوٰۃ نہ ہوا۔ وقال اصحاب مالکؒ انما لم تفسد الصلوٰۃ لانہ کان لاصلاح الصلوٰۃ۔ کما فی التعلیق ص۲۱ ج۲

نحن نختلف فی الکلام فی الصلوٰۃ

وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ اخرجہ ابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی وغیرہم۔ نیز کلام ناسی بمنزلہ سلام ناسی کے ہے اور سلام ناسی مفسد صلوٰۃ نہیں کذالک کلام الناسی لایوجب فساد الصلوٰۃ۔ اور امام اعظم وصاحبین و ثوری وابن المبارک وابراہیم نخعی وحماد بن ابی سلیمان کے نزدیک کلام فی الصلوٰۃ جسطرح بھی ہو نسیانًا یا جہالۃً یا عمدًا، بہرحال مفسد صلوٰۃ ہے کما فی البذل ج۱ ص۹۵ بدلیل قولہ علیہ السلام ولیس علی صلوٰتہ مالم یتکلم۔ یہاں تکلم نہ کرنے تک بناء کو جائز رکھا گیا معلوم ہوا کہ جواز بناء کا انتہا تکلم تک ہے۔ وفی حدیث معاویۃ بن الحکم انہ علیہ السلام قال ان ہذہ الصلوٰۃ لایصلح فیہا شیٔ من کلام الناس انما ہی التسبیح والتکبیر وقراءۃ القرآن۔ رواہ مسلم۔ یہاں استدلال دو طریقہ پر ہے اول بعموم قولہ شیٔ من کلام الناس دوم بحصر انما ہی۔ الروایات الواردۃ فی باب السہو تدل علی منع الکلام یعنی قولہ علیہ السلام من نابہ شیٔ فی الصلوٰۃ فلیسبح الرجال ولیصفح النساء متفق علیہ اگر اصلاح صلوٰۃ کے لئے کلام مباح ہوتا تو اس تسبیح وتصفیق کیطرف محتاج نہ ہوتا کہ دونوں مبہم ہیں کہ اس سے محل سہو سمجھا نہیں جاتا ہے والروایات فی ہذا المعنی کثیرۃ مشہورۃ۔ وفی حدیث ابی عمرو الشیبانی عن زید بن ارقم قال کنا نتکلم فی الصلوٰۃ یکلم الرجل صاحبہ وہو الی جنبہ فی الصلوٰۃ حتی نزلت وقوموا للہ قانتین۔ فامرنا بالسکوت ونہینا عن الکلام۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ وعن جابر انہ علیہ السلام ارسلہ الی بنی المصطلق فاتیتہ وہو یصلی علی بعیرہ وکلمتہ۔ وفی آخر ہذا الحدیث انہ علیہ السلام قال لم یمنعنی ان اکلمک الا انی کنت اصلی۔ رواہ مسلم اس سے بھی منع الکلام فی الصلوٰۃ ثابت ہوا۔ وفی حدیث ابن مسعود رضہ انہ علیہ السلام قال ان اللہ یحدث من امرہ ما شاء وانہ قضی ان لاتکلموا فی الصلوٰۃ وفی الدار قطنی انہ علیہ السلام قال ان الکلام ینقض الصلوٰۃ لاالوضوء۔ وعن ابن مسعود رضہ قال کنا نسلم علی النبی وہو فی الصلوٰۃ فیرد علینا فلما رجعنا من عند النجاشی سلمنا علیہ فلم یرد علینا فقلنا یا رسول اللہ کنا نسلم علیک فی الصلوٰۃ فترد علینا فقال علیہ السلام ان فی الصلوٰۃ لشغلا متفق علیہ ای شغلا مانعا من الکلام۔ عن ابن مسعود رضہ قال کنا نسلم علی النبی وہو فی الصلوٰۃ قبل ان ناتی ارض الحبشۃ فیرد علینا فلما رجعنا من ارض الحبشۃ اتیتہ فوجدتہ یصلی فسلمت علیہ فلم یرد علی حتی اذا قضی صلوتہ قال ان اللہ یحدث من امرہ مایشاء وان مما احدث ان لاتکلموا فی الصلوٰۃ الخ رواہ ابوداؤد۔

اس حدیث سے ابن مسعود رضہ پر اعتراض کیا گیا کہ اس سے جو نسخ الکلام معلوم ہوتا ہے یہ مکہ کا واقعہ ہے کیونکہ ابن مسعود ارض حبشہ سے مکہ میں آئے تھے اس وقت جو سلام دیا حضور نے فرمایا کہ ان فی الصلوٰۃ لشغلا۔ اب جبکہ نسخ کلام مکہ میں واقع ہوا تو حدیث ذی الیدین کہ جس میں کلام فی الصلوٰۃ کا ذکر ہے اس سے ابن مسعود کی حدیث منسوخ ہو کر کلام فی الصلوٰۃ کے جواز ثابت ہوگا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کچھ کہا گیا وہ علماء کی تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ خود حافظ ابن حجر نے زید بن ارقم کی حدیث کے متعلق کہا کہ انہ ظاہر فی ان نسخ الکلام فی الصلوٰۃ وقع بہذہ الآیۃ ای قولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین۔ فیقتضی ان النسخ وقع بالمدینۃ لان الآیۃ مدنیۃ بالاتفاق۔ اور ابن مسعود رضہ کی حدیث میں جو نسخ الکلام بمکۃ معلوم ہوا اور اصل بات یہ ہے کہ حبشہ سے رجوع دو مرتبہ واقع ہوا۔ ایک دفعہ یہ سن کر کہ مشرکین مسلمان ہو گئے ابن مسعود وغیرہ مکہ میں لوٹ کر آئے تھے جب مشرکین کی جانب سے تکلیف اور بھی زیادہ ہونے لگی پھر حبشہ کیطرف ہجرت کی اس کے بعد ابن مسعود رضہ وغیرہ حبشہ سے اس وقت لوٹے تھے کہ جب حضور مدینہ شریف جا کر جنگ بدر کی تیاری فرما رہے تھے تو یہ رجوع من الحبشۃ الی المدینۃ ہوا۔ کما فی مستدرک الحاکم عن ابن مسعود رضہ قال بعثنا النبی الی النجاشی ثمانین رجلا۔ وفی آخر الحدیث فتعجل ابن مسعود فشہد بدرا۔ اب ابن مسعود حبشہ سے واپس آکر جو سلام دیا اس میں اختلاف ہے کہ کونسا رجوع مراد ہے قاضی ابو الطیب وغیرہ نے کہا کہ رجوع اول مراد ہے اب تحریم کلام مکہ میں ہوگا۔ لیکن دوسرے حضرات علماء اس کے قائل ہیں کہ رجوع ثانی جو الی المدینۃ تھا وہی مراد ہے کما مر عن مستدرک الحاکم وہکذا فی السیر لابن اسحاق ایسا ہی حافظ ابن حجر نے

الجمعۃ فی تحقیق رجوع ابن مسعود رضہ من ارض الحبشۃ الی مکۃ ام الی المدینۃ۔

بھی ابواب الصلوٰۃ میں ذکر کیا اور اسی کی طرف خطابیؒ بھی مائل ہیں کہ ابن مسعودؓ رجوع ثانی الی المدینہ کر کے سلام دیا تھا نیز کلثوم کی روایت میں ہے کہ عن ابن مسعودؓ ان اللہ تعالیٰ احدث ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ الا بذکر اللہ و ما ینبغی لکم فقوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت۔ وجہ استدلال یہ کہ ابن مسعود و زید بن ارقم ہر ایک نے یہ کہا کہ آیت قوموا للہ قانتین کلام فی الصلوٰۃ کیلئے ناسخ ہے۔ اور آیت تو بالاتفاق مدنیہ ہے۔ نیز ابو امامہ و معاذ بن جبل جو مدینہ میں مسلمان ہوئے انکی حدیث سے نسخ الکلام ثابت ہے۔ ان تمام اقوال و دلائل سے ثابت ہوا کہ نسخ الکلام فی الصلوٰۃ مدینہ میں واقع ہوا۔

اور قصۂ ذی الیدین بھی مدینہ میں رونما ہوا ہے مگر اس قصہ کی تاریخ معلوم نہیں فیندرج تحت المنسوخ، ہٰذا کلہ فی فتح الملہم ج ۲ ص ۱۲۵ وحاشیۃ النسائی والتعلیق والبذل ص ۹۵۔ الجواب: انھوں نے جو دلیل اوّل میں ذی الیدین کی حدیث کو لائے جواب یہ کہ اس کو جو ابو ہریرہ نے روایت کی وہ مراسیل صحابہ میں سے ہے کیونکہ ابو ہریرہ ذوالیدین کے واقعہ میں حاضر نہ تھے کیونکہ ذوالیدین جنگ بدر میں شہید ہو گئے تھے اور ابو ہریرہ اس کے بعد سال خیبر ۷ھ میں مسلمان ہوئے کہ جس پر تین وجوہ سے استدلال کیا گیا۔ اوّل وجہ یہ کہ ابن عمر نے تصریح کی کہ ابو ہریرہ کا اسلام قتل ذوالیدین کے بعد ہے کما اخرجہ الطحاوی عن نافع عن ابن عمر انہ ذکر لہ حدیث ذوالیدین فقال کان اسلام ابی ہریرہ بعد ما قتل ذوالیدین۔ پھر اسی اثر کو طحاوی نے بطریق عمری عن نافع تخریج کی وہو حسن جدًا۔ کما فی فتح الملہم ج ۲ ص ۱۲۵ والتعلیق ج ۱ ص ۲۱۰ اور ثانی وجہ یہ کہ تمام اہل حدیث واہل سیر اس پر متفق ہیں کہ ذوالشمالین جنگ بدر میں شہید ہو گیا کما قال ابن اسحٰق فی مغازیہ ہو خزاعی یکنی ابا محمد انہ شہد بدرًا وقتل بھا قتلہ اسامۃ الجشمی۔ وہکذا قال ابن ہشام فی سیرتہ واستشہد یوم بدر من المسلمین مع النبیؐ من قریش الی ان قال وذوالشمالین ایضا۔ وقال البیہقی فی المعرفۃ وذوالشمالین استشہد یوم بدر ہکذا ذکرہ عروۃ بن الزبیر۔ وسائر اہل العلم بالمغازی۔ جب تمام اہل سیر و اہل حدیث کے اتفاق سے معلوم ہوا کہ ذوالشمالین جنگ بدر میں شہید ہو گیا ہے اور یہ بھی متعدد وجوہ سے ثابت ہے کہ ذوالشمالین و ذوالیدین ایک ہی آدمی ہے کما رواہ الزہری فی حدیث ابی ہریرۃؓ ذوالشمالین مکان ذوالیدین اخرجہ النسائی فی سننہ بوجہین وکذالک غیر واحد من المخرجین۔ جب زہری نے ذوالیدین کی جگہ میں ذوالشمالین کا لفظ کہا معلوم ہوا کہ دونوں ایک آدمی ہیں۔ وروی البزار والطبرانی فی الکبیر عن ابن عباسؓ قال صلی النبیؐ ثلاثا ثم سلم فقال لہ ذوالشمالین انقصت الصلوٰۃ یا رسول اللہ قال علیہ السلام کذالک یا ذا الیدین قال نعم وقال ابن سعد فی طبقاتہ ذوالیدین ویقال ذوالشمالین اسمہ عمیر بن عمرو بن نضلہ من خزاعہ۔ وقال ابن حبان فی ثقاتہ ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین ایضا۔ وقال ابو عبد اللہ محمد بن یحیٰی العدنی فی مسندہ قال ابو محمد الخزاعی ذوالیدین احد اجداد ناہو ذوالشمالین۔ وقال المبرد فی الکامل ذوالیدین ہو ذوالشمالین کان یسمی بہما جمیعا۔ وذوالیدین یقال لہ الخرباق وہو ابن عبد عمرو بن نضلہ وذوالشمالین ایضا ابن عبد عمرو بن نضلہ۔ ان اکابر امت کے اقوال سے صراحۃً ثابت ہوا کہ ذوالیدین و ذوالشمالین ایک آدمی ہیں اور ذوالشمالین تو جنگ بدر میں شہید ہونیکے متعلق اجماع نقل کیا گیا۔ لہٰذا ذوالیدینؓ بدر میں شہید ہونا ثابت ہوا۔ اب ابو ہریرہؓ جو جنگ بدر کے بعد ۷ھ میں مسلمان ہوئے وہ قصۂ ذوالیدین میں شریک و حاضر نہ تھا۔ کما فی العینی ج ۴ ص ۴۲۷ اور وجہ ثالث یہ کہ امام زہری جو احد ارکان الحدیث واعلم الناس بالمغازی ہے انھوں نے صراحۃً کہا کہ قصۂ ذوالیدین قبل بدر تھا کما قال ابن حبان فی صحیحہ انہ قال الزہری کان ہذا قبل بدر، اس پر ابن وہب نے بھی زہری کی موافقت کی ہے کما نقلہ صاحب جوہر النقی حیث قال ذکر عن ابن وہب انہ قال انما کان حدیث ذی الیدین فی بدا الاسلام اب ان وجوہ ثلثہ سے بخوبی واضح ہوا کہ ذوالیدین بعینہ وہ ذوالشمالین ہے کہ جو جنگ بدر میں شہید ہو گئے اور ابو ہریرہؓ جو عام الخیبر ۷ھ میں مسلمان ہوا اس قصۂ سہو میں حاضر نہ تھا لہٰذا ابو ہریرہؓ جو اس قصہ کو

ف: عدم السلام کی تعیین ذوالیدین وذوالشمالین تحکمی واحد۔

روایت کیا وہ مراسیل صحابہ میں سے ہوا یہی دعویٰ تھا کہ جس سے حدیث ابو ہریرہ کا ایک جواب دیا گیا۔ لہٰذا کما فی فتح الملہم ص۱۳۶ ج۲ وتعلیق الصبیح ص۲۳ ج۲۔ اور جواب ثانی یہ کہ کما قالہ الشیخ الینموی کہ ابو ہریرہ کی وہ حدیث کہ جو قصہ ذوالیدین کے متعلق ہے اس میں متعدد وجوہ سے شدید اضطراب ہے چنانچہ وقت کے متعلق بھی اضطراب ہے ففی بعض الروایات عند الشیخین انہ علیہ السلام صلی صلوٰۃ الظہر وفی بعضہا عند مسلم انہ صلی صلوٰۃ العصر وفی بعضہا عندہما انہ صلی احدی صلوٰتی العشی وفی روایۃ عند مسلم بلفظ احدی صلوٰتی العشی اما الظہر واما العصر قال محمد واکثر ظنی انہا العصر۔ وفی روایۃ لہ الظہر والعصر۔ حاصل یہ کہ ابو ہریرہ کبھی جزماً صلوٰۃ الظہر کہتا ہے اور کبھی جزماً صلوٰۃ العصر کہتا ہے اور کبھی اما الظہر واما العصر شک کر کے کہتا ہے ایسا ہی عدد رکعات میں بھی اضطراب ہے کہ ففی حدیث ابی ہریرہ عند الشیخین انہ صلی رکعتین ثم سلم وفی حدیث عمران بن حصین انہ سلم فی ثلاث رکعات۔ پھر سہواً اسلام دینے کے بعد حضور کے موقف کے متعلق بھی اضطراب ہے۔ ففی حدیث ابی ہریرہؓ عند الشیخین ثم قام الی خشبۃ فی مقدم المسجد۔ وفی حدیث عمران عند مسلم وغیرہ ثم قام فدخل الحجرۃ۔ ایسا ہی سجدۂ سہو کے متعلق بھی اضطراب ہے کہ اخرج الشیخان فی ہذہ القصۃ انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو وعند ابی داؤد باسناد صحیح فرفع رکعتین اخریین ثم انصرف ولم یسجد سجدتی السہو۔ تابعہ علی ذالک غیر واحد من اصحاب ابی ہریرہؓ۔ ان اضطرابات شدیدہ کی بناء پر وہ حدیث قابل حجت نہیں۔ کما فی فتح الملہم ص۱۳۶ ج۲ جواب ثالث یہ کہ حدیث ذی الیدین اس حالت پر محمول ہے کہ جب تکلم فی الصلوٰۃ مباح تھا یعنی ابتداء اسلام کا واقعہ ہے کیونکہ ذوالیدین اور ابو بکر و عمر نماز میں عمداً کلام کیا لیکن حضورؐ نے انکو استقبال ای از سر نو پڑھنے کا حکم نہیں دیا۔ حالانکہ کلام عمداً بالاجماع مفسد صلوٰۃ ہے تو یہ ابتدائی زمانہ کا واقعہ ہوگا کہ جب کلام فی الصلوٰۃ جائز تھا ورنہ عمداً کلام پر نماز کو فاسد کیوں نہیں قرار دیا۔ کما فی بذل المجہود ص۹۵ ج۲ اور جواب رابع یہ کہ قصہ ذی الیدین کی حدیث میں امور کثیرہ پائے گئے ای المشی والخروج من المسجد والدخول والاذان والاقامۃ وغیر ذالک۔ اس قسم کے بہت سے ایسے عمل کثیر پائے گئے کہ ائمہ بلکہ امت میں سے کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں لہٰذا یہی کہنا پڑے گا کہ یہ قصہ ابتداء اسلام میں واقع ہوا کہ جب نماز کے معاملہ میں وسعت تھی اس لئے یہی کہا جائے گا کہ حدیث ذی الیدین زید بن ارقم کی حدیث اور ابن مسعود کی حدیث جو رجوع من الحبشہ کے متعلق ہے اس سے منسوخ ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ حضرات کلام فی الصلوٰۃ کے بارے میں حدیث ذی الیدین کو مؤخر کہہ کر ناسخ کہتے ہیں۔ اور محل سجود السہو کی بحث میں حدیث ذوالیدین کو متقدم کہہ کر منسوخ مانتے ہیں۔ حالانکہ حدیث ذی الیدین مبہم المراد کہ لم تحقق ان الکلام کان للسہو او لاصلاح الصلوٰۃ ہونیکی وجہ سے ناسخ بننے کے قابل بھی نہیں۔ کما فی اوجز المسالک ص۱۹۶ ج۱۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں رفع عن امتی الخطاء والنسیان لایا جواب یہ کہ یہاں رفع سے رفع الاثم والعذاب مراد ہے رفع الحکم مراد نہیں جیسا کہ قتل خطاء میں بھی رفع الحکم نہیں ہوا۔ بلکہ کفارہ لازم ہے بقولہ تعالیٰ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ الآیہ ایسا ہی یہاں بھی نسیاناً کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ کا حکم مرفوع نہیں ہوگا۔ اور انہوں نے جو کلام ناسی کو سلام ناسی پر قیاس کیا جواب یہ کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ سلام بنفسہ نماز کے ضد و مخالف نہیں کیونکہ اس میں دعاء کے معنی ہے اس لئے سلام عمداً ای قولہ السلام علیک ایہا النبی سے جب نماز فاسد نہیں ہوتی تو سلام نسیاناً سے بطریق اولیٰ فاسد نہ ہوگا۔ کما فی بذل المجہود ص۹۵ ج۲ وغیر ذالک من الشروح المعتبرۃ ای فتح الملہم والطحاوی والتعلیق مفصلاً ومتفرقاً۔ فراجعہا ان شئت التفصیل الزائد پھر کلام کے تمام اقسام کے متعلقہ احکام کو یکجائی طور پر لانے کے لئے ایک تتمۃ البحث لایا گیا چنانچہ کتاب مغنی میں کلام کی پانچ قسم کی گئی اوّل یہ کہ ان یتکلم جاہلا بتحریم الکلام فی الصلوٰۃ قال لیس عن احمد فیہ نص۔ وقال القاضی یحتمل ان لا تبطل صلوٰتہ لانہ فی حکم الناسی اب ناسی کے کلام کے متعلق جو دلیل وجواب لایا گیا یہاں بھی معتبر ہوگا۔ ثانی یہ کہ ناسیاً کلام کرے اسکے

تتمۃ البحث فی بیان اقسام الکلام وما یتعلق بہا

دو قسم ہیں ایک یہ کہ نماز ہونیکا نسیان ہو فعی روایۃ لا تبطل الصلوٰۃ وہو قول مالک والشافعیؒ۔ والثانیۃ تبطل وہو قول النخعی وقتادہ وحماد واصحاب الرای لعموم احادیث المنع من الکلام۔ کما مرت۔ دوسرے یہ کہ یہ گمان کرے کہ اس کی نماز ختم ہوگئی ہے فہذا ان کان سلاما لا تبطل وان لم یکن سلاما فالمنصوص عن احمد انہ اذا تکلم بشیٔ مما تکلم الصلوٰۃ اوشیٔ من شان الصلوٰۃ لم تفسد۔ ثالث یہ کہ ان یتکلم مغلوبا علی الکلام مثلا خرجت الحروف من فیہ بغیر اختیارہ او نائما او بالاکراہ وذکر التوقف فی بعضہا واختلاف الروایات فی الآخر۔ رابع یہ کہ ان یتکلم بکلام واجب مثل ان یخشی علی صبی الوقوع فی المہلکۃ وذکر فیہ الروایتین لاحمد۔ خامس یہ کہ ان یتکلم لاصلاح صلوٰتہ وقد مر اختلافہ۔ ہکذا فی العینی ج۲ ص۳۱۳ و فی وجز المسالک ج۱ ص۲۹۴ قولہ لکنی سکت اس میں استقامت معنی کے لئے ایک تقدیر کی ضرورت ہے۔ ای فلما رأیتہم یضمتونی غضبت وتغیرت ولکن سکت ولم اعمل بمقتضی الغضب۔ کما فی التعلیق ص۹ وغیرہ۔ قولہ یأتون الکہان۔ کہان بضم الکاف جمع کاہن کے ہیں جو مدعی معرفۃ الضمائر۔ قال الطیبی الفرق بین الکاہن والعراف ان الکاہن یتعاطی الاخبار عن الکوائن فی المستقبل۔ والعراف یتعاطی معرفۃ الشیٔ المسروق ومکان الضالۃ ونحوہما۔

اور خطابی نے کہا کہ کاہن وہ قوم ہے کہ جن کے ذہن تیز ونفوس شریر وطبیعت ناری ہوتی ہے اور شیاطین کے ساتھ مناسبت ہونیکی وجہ سے القاء شیطانی بھی ہوتی رہتی ہے اور انقطاع نبوۃ کی وجہ سے یہی کہانت خاص کر کے عرب میں شائع وذائع تھا اور اس کے چند اقسام ہیں۔ اوّل یہ کہ جنات ایک دوسرے پر سوار ہو کر اس حد تک آسمان کے قریب ہوتا ہے کہ جس سے وہاں کا کلام سن سکے پھر ایک دوسرا کو القاء کرتا ہوا کاہن پر القاء کرتا ہے اور کاہن اس میں اور بھی بڑھا کر بیان کرتا ہے لیکن نزول قرآن کے زمانہ سے آسمان کی حفاظت بنجوم سے کیا گیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ وجعلنا ہا رجوما للشیاطین۔ اور اب یہ باقی ہے کہ ان میں سے جو اعلیٰ ہے وہ کلام کو وصول شہب کے قبل ہی اخذ کر کے اسفل کو القاء کرتا ہے والی ذالک اشار بقولہ تعالیٰ الا من خطف الخطفۃ فاتبعہ شہاب ثاقب وکانت اصابۃ الکہان قبل الاسلام کثیرۃ جدا وانما فی الاسلام فقد ندر ذالک جدا حتی کاد یضمحل وللہ الحمد والمنۃ۔ ثانی یہ کہ جنات ایسی چیز کی خبر دیوے کہ جس پر انسان غالبا مطلع نہیں ہوتا ہے یا جو اس چیز سے دور ہو وہ مطلع نہیں ہوتا ہے۔ ثالث یہ کہ ما یستند الی ظن وتخمین فحسب وہذا قد یجعل اللہ فیہ لبعض الناس قوۃ مع کثرۃ الکذب فیہ۔ رابع یہ کہ ما یستند الی التجربۃ والعادۃ فیستدل علی الحادث بما وقع قبل ذالک۔ اور کاہنوں کو جو اُجرت دیجاتی ہے وہ باجماع المسلمین حرام ہے اور اتیان الکہان وتصدیقہم فیما یقولون کے نہی کے متعلق بکثرت احادیث صحیحہ وارد ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ کاہن جن مغیبات کے متعلق کلام کرتا ہے ان میں سے بعض صحیح بھی ہوا کرتا ہے تو اس سے انسان پر فتنہ کا خوف ہے۔ اور اس لئے کہ وہ لوگ بہت امور شرائع کو لوگوں پر مشتبہ کر دیتے ہیں ہذا کلہ فی فتح الملہم ج۲ ص۱۳۵ وتعلیق الصبیح ج۲ ص۱۰۱ قولہ منا رجال یتطیرون۔ نہایہ میں ہے کہ طیرۃ بکسر الطاء وفتح الیاء ہے تطیر کی اصل یہ ہے کہ اہل جاہلیت طیر پر اعتماد کرتے تھے کہ ان میں سے اگر کوئی کسی کام کے لئے نکلتے تو اگر پرندہ کو دیکھتے کہ وہ دائیں جانب کو اڑ گیا ہے تو اس کام میں جاتے تھے اگر بائیں کو گیا ہے تو بد فالی لیتے اور کام سے لوٹ کر آجاتے اور کبھی وہ لوگ پرندہ کو خود برانگیختہ کر کے اڑا دیتے تھے پھر اس پر اعتماد کرتے۔ فجاء الشرع بالنہی عن ذالک لانہ تکلف بتعاطی مالا اصل لہ اذ لا نطق للطیر ولا تمیز وطلب العلم من غیر مظانہ جہل من فاعلہ۔ چنانچہ بعض عقلاء جاہلیت بھی تطیر کے انکار کرتے تھے اور ترک پر مدح کرتے اگرچہ اکثر ان میں کا تزئین شیطان کی بناء پر اس کام کو کرتے اور اس پر اعتماد کرتے۔ اور نہی عن التطیر کے متعلق جو احادیث صحیحہ وارد ہیں ہی محمولہ علی العمل بہ۔ باقی علماء نے جو طیرہ کے معنی بیان کیا کہ ان الطیرۃ شیٔ تجدہ فی نفوسکم ضرورۃ اس پر نہی رد نہیں کیونکہ یہ غیر مکتسب ہے فلا تکلیف بہ۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۳۵ وتعلیق الصبیح ج۲ ص۱۰۱۔

الخطب فی الکہانۃ بمالہ وما علیہا

قولہ منا رجال یتطیرون

بحث قولہ فمن وافق خطہ فذاک

قولہ فمن وافق خطہ فذاک۔ اس کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں چنانچہ نوویؒ نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس کا خط اس نبی کے خط سے موافق ہو تو وہ مباح ہے لیکن موافقت کے متعلق کوئی علم یقینی طور پر نہیں ہے لہٰذا مباح نہ ہوگا بلکہ حرام ہوگا لانہ لایباح الا بیقین الموافقت ولیس لنا یقین بہا۔ اب جبکہ حرام بتانا ہی مقصود ہے تو صراحۃً بغیر التعلیق علی الموافقت حرام کیوں نہیں کہا۔ جواب یہ کہ اگر صراحۃً حرام کہتے تو اس نبی میں کے بھی داخل ہونیکا وہم ہوتا کہ جو خط کھینچتے تھے اس لئے حضورؐ نے اس نبی کی عظمت کو باقی رکھتے ہوئے ہمارے حق میں جو حکم ہے وہ بیان فرمایا۔ فالمعنی ان ذالک النبی لانہی فی حقہ وکذالک لانہی لکم لو علمتم موافقتہ ولکن لا علم لکم بہا کذا قالہ النووی وقریب من ذالک ما قالہ ابن الحجر بانہ لم یصرح بالنہی لنسبتہ الی بعض الانبیاء الخ اور طیبیؒ نے کہا کہ حضورؐ نے فمن وافق خطہ فذاک بطور زجر کے فرمایا ہے ومعناہ لایوافق خطہ احد بخط ذلک لان خطہ کان معجزۃ اور ابن الملکؒ نے کہا کہ انہوں نے اس نبی کے خط کو نہیں پایا کہ جس سے موافقت ومخالفت میں امتیاز کر سکے لان خطہ کان علما لنبوتہ وقد انقضت والشیٔ اذا علق بامر ممتنع فہو ممتنع۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۳۵ ج۲ والتعلیق ص۱۲۱ ج۲۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض نہی النبیؐ عن الخصر فی الصلوٰۃ، روایات میں تخصر وخصر واختصار تینوں قسم کے الفاظ ہیں اس کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ راوی حدیث ابن سیرینؒ نے یہ تفسیر کی ہے کما رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ عن ابی اسامۃ عن ہشام وہو ان یضع یدہ علی خاصرتہ وہو یصلی۔ وکذا فسرہ ہشام فیما رواہ البیہقی فی سننہ عنہ وہکذا فسرہ الترمذی حیث قال والاختصار ان یضع الرجل یدہ علی خاصرتہ فی الصلوٰۃ یعنی بحالت صلوٰۃ اپنے کمر پر ہاتھ رکھنا وہکذا قال ابو داؤد ان یضع الرجل یدہ علی خاصرتہ۔ خطابیؒ نے ایک دوسرا قول نقل کیا کہ اختصار اپنے دونوں ہاتھ سے لاٹھی کو پکڑنا کہ جس پر ٹیک لگاوے۔ وانکرہ ابن العربی اور ہرویؒ وابن الاثیر سے منقول ہے کہ اختصار یہ کہ سورہ کو مختصر کرکے آخیر سورہ سے دو ایک آیت پڑھنا اور ہرویؒ نے نقل کیا کہ ان الاختصار ہو ان یخذف فی الصلوٰۃ فلا یتم قیامہا ورکوعہا وسجودہا۔ یعنی قیام رکوع وسجود کو طویل نہ کرکے نماز کو مختصر کر دینا۔ قیل یختصر الآیات التی فیہا السجدۃ فی الصلوٰۃ فیسجد فیہا۔ یعنی نماز میں صرف آیات سجدہ کو پڑھ کر نماز میں سجدہ دینا۔ وقیل ان یخذف الطمانینۃ۔ ان اقوال سے قول اول ہی راجح واصح ہے ویؤیدہ ما رواہ ابو داؤد عن زیاد بن صبیح قال صلیت الی جنب ابن عمر فوضعت یدی علی خاصرتی فلما صلی قال ہذا الصلب فی الصلوٰۃ وکان النبی صلے اللہ علیہ وسلم ینہی عنہ (قولہ ہذا الصلب ای شبہ الصلب لان ہیئۃ الصلب فی الصلوٰۃ ان یضع یدیہ علی خاصرتیہ ویجافی بین عضدیہ فی القیام) پھر نہی عن الخصر میں حکمت کیا ہے اس میں بھی اختلاف ہے قیل لان ابلیس اہبط مختصرا ای آسمان سے ملعون کرکے بحالت خصر اتارا گیا۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ موقوفا۔ یا چونکہ یہود اس فعل خصر کو بکثرت اختیار کرتے ہیں ان کی مشابہت سے بچنے کے لئے نہی وارد ہوئی کما اخرجہ البخاری فی ذکر بنی اسرائیل عن عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا انہا کانت تکرہ ان یضع یدہ علی خاصرتہ وتقول ان الیہود تفعلہ۔ وفی روایۃ اخری لاتشبہوا بالیہود۔ بعضؒ نے کہا کہ وہ اہل نار کی راحت کی صورت ہے اس لئے منع کیا گیا۔ کما روی ابن ابی شیبہ عن مجاہد قال وضع الیدین علی الخواصر استراحۃ اہل النار۔ شاید کہ اہل نار بقصد راحت وہ صورت اختیار کرتے تھے۔ ولا راحت لہم فی ذالک۔ یا چونکہ وہ متکبرین کا صنیع وفعل ہے اس لئے منع کر دیا گیا۔ کما قالہ المہلب بن ابی صفرۃ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۴۳ ج۲ وبذل المجہود ص۵۴ والتعلیق ص۱۱۔

پھر حضر کے حکم میں اختلاف ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خصر فی الصلوٰۃ حرام ہے۔ عملاً بظاہر حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ انہ علیہ السلام نہی عن الخصر فی الصلوٰۃ متفق علیہ لیکن امام اعظمؒ ومالکؒ وشافعیؒ واوزاعیؒ وابو مجلز

بحث معنی قولہ نہی عن الخصر مع الاختلاف فی معناہ

مجاہد ونخعی وعائشہؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ وغیرہم کے نزدیک مکروہ ہے بحدیث ابی ہریرہؓ انہ علیہ السلام نہی عن الخصر فی الصلوٰۃ۔ اور نہی سے کراہت مراد ہے کذا فی فتح الملہم ص۱۴۳ ج۲ عن العینی ص۷۳۲ ج۳۔

وفی حدیث عائشہؓ ھو اختلاس۔ چونکہ جو شخص یمیناً وشمالاً التفات کرے اس سے وہ خشوع زائل ہوجاتا ہے کہ جو نماز میں بقولہ تعالیٰ ھم فی صلوتھم خاشعون مطلوب ہے۔ اب ذہاب خشوع کے لئے اختلاس شیطان کو استعارہ لایا گیا۔ تصویراً بقبح تلک الغفلۃ۔ باقی یہ التفات اگر بطرف العین ہو فلا باس بہ اور اگر بطرف الوجہ ہو تو مکروہ ہے۔ کما فی العینی ص۵۲ ج۳۔ قال العلماء بکراہۃ الالتفات فی الصلوٰۃ۔ ثم ان الاجماع علی ان الکراہیۃ فیہ للتنزیہ۔ وقال مالکؒ الالتفات لا یقطع الصلوٰۃ وہو قول الکوفیین وقول عطاء والاوزاعی وغیرہم اور اگر التفات اس طرح ہو کہ سینہ قبلہ کی جانب سے پھر جاوے تو بالاتفاق نماز باطل ہے کیونکہ شرط الصلوٰۃ فوت ہونا لازم آتا ہے۔ کما فی البذل اور عینی ص۵۳ ج۳ میں ہے کہ وفی المبسوط حد الالتفات المکروہ ان یلوی عنقہ حتی یخرج من جہۃ القبلۃ بدلو الخرق مجمع بدنہ تفسد صلوتہ ولو نظر بموخر عینہ یمنۃ او یسرۃ من غیران یلوی عنقہ لا یکرہ۔ چنانچہ عینی نے التفات کے متعلق تقریباً سات آٹھ احادیث حدیث عائشہؓ کے مضمون سے لائے۔ فراجعہ ان شئت التفصیل۔

وفی حدیث ابی قتادۃؓ رایت النبیؐ یؤم الناس وامامہ بنت ابی العاص علی عاتقہ۔ حمل الصبی فی الصلوٰۃ کے متعلق اختلاف ہے کہ اصحاب مالکؒ نے کہا کہ نافلہ میں تو حمل الصبی جائز ہے لیکن فرائض میں جائز نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ اسکنوا فی الصلوٰۃ۔ اور یہ فعل سکون کے خلاف ہے! اور فرائض کی بہ نسبت چونکہ نوافل میں کچھ وسعت ہے اس لئے حضورؐ ... بھی نافلہ نماز میں امامہ بنت ابی العاص کو اٹھاتے تھے۔ یا حمل الصبی کا حکم ہی منسوخ ہے۔ کما روی عبداللہ بن یوسف عن مالک لیکن فتح الملہم ص۱۴۱ ج۲ میں ہے کہ عینی نے صاحب البدائع سے نقل کیا کہ امام اعظم کے نزدیک اگر کوئی عورت اپنے بچہ کو اٹھا کر دودھ پلادی تو یہ عمل کثیر ہے نماز فاسد ہے۔ واما حمل الصبی بدون الارضاع فلا یوجب الفساد! ایسا ہی نوویؒ نے بھی شافعیؒ کا یہی مذہب نقل کیا کہ یجوز حمل الصبی والصنیۃ وغیرہما من الحیوان الطاہر بدلیل حدیث ابی قتادہ انہ علیہ السلام یؤم الناس وامامہ بنت ابی العاص علی عاتقہ فاذا رکع وضعہا واذا رفع من السجود اعادہا۔ متفق علیہ۔ وفی ابی داؤد بینما نحن ننتظر النبی علیہ السلام فی الظہر او العصر وقد دعاہ بلال الی الصلوٰۃ اذا خرج علینا وامامۃ علی عاتقہ فقام فی مصلاہ فقمنا خلفہ فکبر فکبرنا وہی فی مکانہا۔ الحدیث۔ یہی حدیث مختلف سندوں سے مروی ہے کہ جس سے جواز حمل الصبی فی الصلوٰۃ ثابت ہوتا ہے۔

الجواب۔ جب حمل الصبی کا جواز صحیح وصریح حدیث سے ثابت ہوا لہٰذا کسی قسم کی تاویل جاری نہ ہوگی اور سکون فی الصلوٰۃ کا حکم مطلقاً نہیں ورنہ رکوع وسجود بھی ممنوع ہو جائے گا۔ اب جو عمل حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے صحیح و صریح طور پر ثابت ہوا اس میں سکون کا حکم عام جاری نہ ہوگا۔ ای حدیث لباب خاص ہے فلا یعارضہ ماذکرہ۔ کما فی البذل۔ اور حمل امامہ کو نافلہ کے متعلق کہنا بھی صحیح نہیں کیونکہ صحیحین کی روایت میں یؤم الناس! ایسا ہی ابوداؤد کی روایت میں جماعت کی انتظاری پھر امامہ کو لے کر ظہر یا عصر کے امام بننے کا ذکر ہے۔ اور اس حکم کو منسوخ کہنا اس لئے باطل ہے کہ ابوعمرو نے کہا کہ غالباً یہ نسخ ان فی الصلوٰۃ لشغلا کی حدیث سے ہے۔ جواب یہ کہ وہ حدیث جنگ بدر کے قبل کی ہے جب ابن مسعودؓ حبشہ سے آئے تھے اور زینب جو ابی بیٹی امامہ کو لے کر آئیں یہ جنگ بدر کے بعد ہے کما فی فتح الملہم ص۱۴۱ ج۲ وتعلیق والبذل۔

حمل الصبی کے واقعہ تو ایک جزئی معاملہ ہے دراصل قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہوتا ہے عمل قلیل

بحث الاختلاف فی عمل الخرق فی الصلوٰۃ۔

بحث فی حکم الالتفات فی الصلوٰۃ۔

لیکن اس کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ درمختار میں ہے کہ اصح الاقوال یہ ہے کہ جس عمل کے سبب سے دور سے دیکھنے والا اس کے فاعل کے متعلق یہ شک نہ کرے کہ انہ لیس فیہا ای عدم کونہ فی الصلوٰۃ کا شک نہ ہو تو عمل کثیر ہے اگر شک ہو کہ وہ نماز میں ہے یا نہیں تو یہ عمل قلیل ہے۔ یا جس عمل کو عادۃً دونوں ہاتھ سے کیا جاتا ہے وہ کثیر ہے اگر ایک ہاتھ سے کوئی کام کیا جاوے تو وہ قلیل ہے۔ یا جس کام میں متواتر حرکات ثلثہ پایا جاوے تو وہ کثیر ہے ورنہ قلیل۔ یا وہ عمل کہ جو فاعل کے مقصودی ہو بایں طور کہ اس کام کے لئے علیحدہ مجلس بنائی جاتی ہو اگر اس قسم کا کام نماز میں کیا ہو تو یہ عمل کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ یا تفویض الی رای المصلی ہوگا۔ کہ اگر مصلی کثیر سمجھے تو کثیر ورنہ قلیل ہے۔ قہستانی نے کہا کہ یہ کل کو شامل ہے اور امام اعظم کے قول کے زیادہ قریب ہے۔ فانہ لم یقدر فی مثلہ بل یفوض الی رای المبتلیٰ بہ۔ قال فی شرح المنیۃ ان ہذا القول الخامس غیر مضبوط وتفویض مثلہ الی رای العوام مما لاینبغی اب عمل قلیل وکثیر کے قاعدے پر متفرع کر کے کہا گیا کہ حمل الصبی بدون الارضاع لایوجب الفساد وکذا لاکرہ فی زماننا عند الحاجۃ اما بدونہا فمکروہ۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بیان جواز یا عدم محافظ کی وجہ سے اٹھایا ہو۔ ایسا ہی قتل الحیۃ والعقرب سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔ وقد ذہب الی ذلک جمہور العلماء کما قال العراقی لحدیث ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال اقتلوا الاسودین فی الصلوٰۃ۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ ابن الملک نے کہا کہ بجوز قتلہما بضربۃ او بضربتین لان الاکثر لان العمل الکثیر مفسد للصلوٰۃ۔ کما فی التعلیق ص۱۶ ج۲ اور ابراہیم نخعی وغیرہ نے جو حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ وان فی الصلوٰۃ لشغلاً کی بنا پر منع کرتے ہیں جواب یہ کہ بان حدیث قتل الاسودین خاص فلا یعارضہ ماذکروہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۱۴۱ ج۲ والبذل ص۹۲ ج۲۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ ان عفریتا من الجن۔ ای العاتی المارد من الجن۔ جنات کے وجود کے متعلق امام الحرمین نے کثیر فلاسفہ و زنادقہ وقدریہ سے نقل کیا کہ وہ لوگ جنات کا وجود بالکلیہ نہیں مانتے۔ اس لئے کہ مشاہد نہیں ہے چنانچہ عبدالجبار معتزلی نے کہا کہ لاطریق الی اثبات اجسام غائبۃ لان الشیٔ لایدل علی غیرہ من غیران یکون بینہما تعلق لیکن جمہور مسلمین وجود جنات کے قائل ہیں لقولہ تعالیٰ قل اوحی الی انہ استمع نفر من الجن۔ وحدیث ابی ہریرۃ ان عفریتا من الجن، الحدیث، اس قسم کی بکثرت نصوص قرآن واحادیث متواترہ سے جنات کا وجود ثابت ہوتا ہے۔

الجواب: جنات اگرچہ مشاہد نہیں لیکن اس سے عدم وجود لازم نہیں آتا اس لئے کہ حضرت مولانا قاسم النانوتویؒ نے فرمایا کہ دنیا میں ہر چیز کے لئے مخزن ہوتا ہے اب دنیا میں جو خیر و شر ہے اس کے لئے بھی کوئی معدن ضرور ہے، چنانچہ خیر کا معدن ملائکہ ہیں و شر کا معدن جنات۔ لہٰذا جنات کا وجود عقلی طور پر بھی ثابت ہو گیا و تفصیل ذالک فی تقریر دلپذیر، فراجعہ اور جنات کی صفت میں بھی اختلاف ہے چنانچہ قاضی ابوبکر باقلانی نے کہا کہ قال بعض المعتزلۃ الجن اجساد رقیقۃ بسیطۃ وقال ابوعلی بن الفراء الجن اجسام مؤلفۃ واشخاص ممثلۃ یجوز ان تکون رقیقۃ وان تکون کثیفۃ۔ اور اخبار میں ان کی صورتیں بدلنے کے متعلق بھی ہے۔ واختلف اہل الکلام فی ذلک فقیل ہو تخییل فقط ولاینتقل احد عن صورتہ الاصلیۃ وقیل بل ینتقلون لکن لا باقتدارہم علی ذلک بل بضرب من الفعل۔ عمرؓ کے ایک اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ قول اول ہی صحیح ہے کما اخرجہ ابن ابی شیبۃ ان الغیلان ذکروا عند عمرؓ فقال ان احدا لایستطیع ان تحول عن صورتہ التی خلقہ اللہ تعالیٰ علیہا۔ پھر جنات کی اصل میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ جنات ابلیس کی اولاد میں سے ہے۔ ان میں سے جو کافر ہے انکو شیطان کہا جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان ہی خاص کر کے اولاد ابلیس ہے ومن عداہم لیس من ولدہ وحدیث ابن عباس یدل علی انہم نوع واحد من اصل واحد واختلف صنفہ فمن کان کافرا

سمی شیطانا والاقیل لہ جنی۔ اور فرقۂ حشویہ صرف یہ کہتے ہیں کہ جنات اپنے فعل میں مضطر ہیں۔ لہٰذا مکلف نہیں لیکن جمہور کے نزدیک مکلف ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ اور مضطر ہونا اس آیت کے خلاف ہے

بحث قولہ فذکرت دعوۃ اخی سلیمان علیہ السلام

فذکرت دعوۃ اخی مراد یہ کہ اگر میں باندھتا تو سلیمان علیہ السلام کی دعاء مستجاب نہ ہوتی اور کسی نبی کی دعاء مردود ہو جانا جائز نہیں اس لئے میں نے چھوڑ دیا۔ شیخ دہلویؒ نے کہا کہ دعاء سے رب ہب لی ملکاً لا ینبغی لاحد من بعدی مراد ہے جس کے منجملہ تسخیر ریح والشیاطین والجن ہیں یہ تسخیر سلیمان علیہ السلام کے لئے خاص ہے ان کی دعاء انکے حق میں محفوظ رہنے کے لئے حضورؐ نے چھوڑ دیا ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے پکڑنے پر کامل قدرت تھی لکن التصرف فی الجن کان مخصوصا بسلیمان علیہ السلام فلم یظہرہ النبی علیہ السلام لاجل ذلک۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۲۵ ج۲ وتعلیق بصبح ص۱۱۲ ج۱

اور دعاء میں وہ چیزیں جو دوسرے کسی کے لئے مناسب نہیں اس کے ہبہ کرنے کیلئے کہا گیا۔ دوسرے کے مناسب چیز ان کو ہبہ کرنے کیلئے نہیں فرمایا۔ فلا اعتراض فافہم واستقم ہکذا سمعتہ فاخرہ ان شئت اور شیخ الاسلام علامہ عثمانیؒ نے فوائد قرآنیہ علی ترجمۃ شیخ الہند میں اس آیت کے ماتحت ایک مراد یہ بھی بتایا ہے کہ مجھے ایسا ملک ہبہ کر کہ دوسرے کسی کو اسکے چھین لینے پر حوصلہ وقدرت نہ ہو، اور سلیمان علیہ السلام نے یہ دعاء اس زمانہ کے موافق اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے فرمائی تھی کیونکہ وہ جابرانہ حکومتوں کا زمانہ تھا۔ معاذ اللہ اپنی حشمت ودبدبہ کا اظہار مراد نہ تھا کما فی فوائد قرآنیہ۔

الفصل الثانی

بحث فتح النبی صلی اللہ علیہ وسلم باب عائشۃ فی الصلوٰۃ وسد الممرین المشہورین

وفی حدیث عائشۃ رضؓ فاستفتحت فمشی ففتح لی۔ یہاں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالت نماز دروازہ کھول دیا ہے اس میں یصلی تطوعاً کہہ کر اشارہ کیا کہ تطوع کا معاملہ اسہل ہے اور یہ خطوات غالباً پے در پے نہ تھے لان الافعال الکثیرۃ اذا تفاصلت ولم یکن علی ولاء فلا یبطل الصلوٰۃ قال الظہر ویشبہ ان تکون تلک المشیۃ لم تزد علی الخطوتین (طیبی) کما فی التعلیق ص۱۲ ج۲ اور دار قطنی وترمذی وابوداؤد ونسائی وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ دروازہ قبلہ کی جانب تھا لیکن اشکال یہ کہ احمد بن حنبل ونسائی کی بعض روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ یمیناً وشمالاً کچھ چل کر دروازہ کھولا ہے کما فی مسند احمد فمشی فی القبلۃ اما عن یمینہ۔ واما عن یسارہ وفی الدار قطنی استفتحت الباب والنبی علیہ السلام یصلی فمشی عن یمینہ او عن شمالہ اس میں اشکال کی وجہ یہ ہے کہ جب دروازہ قبلہ کیجانب میں ہے پھر یمیناً وشمالاً چلنے کا کیا معنی۔ جواب یہ کہ کون الباب فی القبلۃ کے معنی یہ کہ دروازہ قبلہ کیجانب میں تھا اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس جگہ کھڑے ہوئے بالکل اس کے برابر نہ ہو بلکہ قبلہ کی جانب میں ہو کر دائیں جانب میں ہوں یا بائیں جانب میں اس لئے یمیناً شمالاً کچھ چلنا پڑا۔ نیز جواب یہ کہ روایت میں کچھ تقدیم وتاخیر واختصار ہو گیا ہے اصلی عبارت یہ ہے کہ استفتحت الباب والنبی یصلی تطوعاً والباب علی القبلۃ عن یمینہ او عن یسارہ فمشی ففتح الباب کما وقع ہکذا فی الدار قطنی اب حدیث میں صرف علی القبلہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ یمیناً شمالاً ہونے کا ذکر بھی ہے لہٰذا یمیناً شمالاً چلنے پر کوئی اشکال نہ ہوگا پھر اشکال یہ کہ دروازہ کو قبلہ کی جانب کہنا ہی باطل ہے کیونکہ مورخین نے تصریح کی ہے ایسا ہی احادیث صحاح میں بھی ہے کہ عائشہ رضؓ کا حجرہ مسجد نبوی کے شرقی جانب میں تھا اور حجرہ کا دروازہ مسجد کیطرف تھا۔ چنانچہ نزھۃ الناظرین فی مسجد سید الاولین والآخرین کتاب میں ہے کہ وباب بیتہ کان فی المغرب وقال فی وفاء الوفاء ووقفت عند باب عائشۃ فاذا ہو مستقبل المغرب وہو صریح فی ان الباب کان فی المغرب جب دروازہ مغرب کی جانب میں ہوا تو قبلہ کیطرف نہ ہوگا کیونکہ اہل مدینہ کا قبلہ مغرب کی جانب نہیں کما یدل علیہ

قولہ علیہ السلام ولکن شرقا او غربوا کما مر مفصلاً۔ جواب یہ کہ حضرت عمر کے دفن کے بعد عائشہ نے جو قبور مقدسہ اور ان کے درمیان دیوار قائم کردی تھی اس وقت کے دروازہ کے متعلق کہا گیا جو مغرب کے جانب میں تھا اس دروازہ کے متعلق نہیں کہا گیا کہ جو حضورؐ کے زمانہ میں تھا۔ یا جواب یہ کہ اصل میں دو دروازہ تھے ایک بجانب قبلہ دوسرا بجانب مغرب ولا مانع من ذلک۔ اور اصل جواب یہ کہ وفاء الوفا میں ہے کہ حفصہؓ بنت عمرؓ کا گھر قبلہ کی جہت سے عائشہؓ کے گھر سے متصل تھا اور ابن زبالہ نے نقل کیا کہ بیت حفصہؓ و بیت عائشہؓ کے درمیان ایک راستہ تھا اس سے معلوم ہوا کہ دونوں بیت میں جو مشترک دیوار تھی اس میں دروازہ تھا عائشہؓ نے اس دروازہ سے آکر استفتاح کیا اب چونکہ بیت حفصہؓ قبلہ کے جانب تھا لہٰذا مشترکہ دیوار کا دروازہ بھی بجانب قبلہ ہوگا کما فی بذل المجہود ص۹۴ ج۲ مفصلاً۔ وقد مر بحث عمل الکثیر و القلیل۔

وفی حدیث طلق بن علی فلینصرف فلیتوضأ۔ اگر مصلی اپنے اختیار سے حدث کیا ہو تو اس میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہے اس لئے ھدایہ و شروح وقایہ میں یہ لفظ ہے کہ من سبقہ الحدث، ہاں اگر حدث سابق ہوگیا ہو ای بلا اختیار صادر ہوا ہو تو اس میں بناء جائز ہے یا نہیں اختلاف ہے چنانچہ بعد الحدث قبل التکلم بناء کرنا مسور بن مخرمہ و حسن بصری کے نزدیک ایسا ہی شافعی کے مشہور قول کے مطابق جائز نہیں بلکہ استیناف ای از سر نو پڑھنا پڑیگا اور مالک نے کہا کہ اگر پوری ایک رکعت پڑھنے کے قبل حدث ہوگیا ہو تو اعادہ لازم ہے بناء ناجائز احمد نے کہا اگر حدث من السبیلین ہو تو بنا ناجائز بلکہ ابتدا کرے۔ حاصل یہ کہ اس بناء کے متعلق مالک شافعی و احمد کے متعدد اقوال ہیں کہ جنکو اوجز المسالک ص۱۴۱ ج۱ میں بالتفصیل لائے ہیں بہرحال ان ائمہ ثلثہ کے بعض قول کے مطابق بناء جائز نہیں چنانچہ حاشیہ مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱ میں مرقات شرح مشکوٰۃ سے نقل کیا کہ من سبقہ حدث من بدنہ موجب للوضوء فان انصرف من فورہ و توضأ من غیر ان یشتغل بشیٔ غیر ضروری فی وضوئہ بنی علی صلوٰتہ عند الاحناف ان لم یعرض لہ ما ینافی الصلوٰۃ خلافاً للائمۃ الثلثۃ اب ائمہ ثلثہ اعادہ کا حکم دیتے ہیں بدلیل حدیث طلق بن علی قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ فلینصرف فلیتوضأ ولیعد الصلوٰۃ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی و فی البزار انی اذا رعف احدکم فی صلوٰتہ فلیغسل الدم ولیستقبل الصلوٰۃ۔ وایضاً یشہد لہ حدیث اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ فلینصرف ولیتوضأ ولیعد الصلوٰۃ۔ اخرجہ اصحاب السنن واحمد والدارقطنی۔ کما نقلہ علامہ الکنوی و فی عمدۃ الرعایۃ۔ نیز حدث نماز کے منافی ہے پھر بعد الحدث مشی و انحراف بھی مفسد صلوٰۃ لہٰذا یہ بلا اختیاری حدث عمداً حدث کے مشابہ ہوا جیسا کہ حدث عمد میں بناء ناجائز ایسا ہی حدث سابق بغیر اختیار میں بھی ناجائز کما فی الہدایہ والعنایہ ص۲۶۹ ج۱ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اگر حدث سبقت کر گیا ہو تو شبہۂ خلاف سے بچنے کیلئے اگرچہ استیناف افضل ہے لیکن بناء کرنا بھی جائز ہے یہی شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے اور نہایہ سے نقل کیا گیا کہ مالک بھی ابتداءً بناء کے قائل تھے ایسا ہی احمد کی ایک روایت بھی بناء کے متعلق ہے۔ کما فی اوجز المسالک ص۱۴۱ ج۱ اور عمر و علی و ابن عمر و ابوبکر صدیق و حجاز و عراق و شام کے تابعین کے نزدیک بھی بناء جائز ہے بدلیل حدیث من قاء او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰتہ مالم یتکلم، رواہ ابن ابی ملیکہ عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکرہ الرازی فی شرح الطحاوی ہکذا فی العنایہ ص۲۶۹ ج۱ اور یہی حدیث اسراج بھی منقول ہے کہ من قاء او رعف او امذی فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰتہ مالم یتکلم کما فی الہدایہ واخرج نحوہ ابن ابی شیبہ موقوفاً علی ابن عمر و عمر و علی و ابی بکر و ابن مسعود و سلمان الفارسی و من التابعین عن علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و نخعی و عطاء و مکحول و سعید بن المسیب و کفی بہم قدوۃ

بحث الاختلاف فی البناء والاستیناف فی الصلوٰۃ بعد الحدث

کما فی فتح القدیر ج۱ ص۲۶۹ اس حدیث میں بناء کا حکم دیا گیا اس کا ادنیٰ مرتبہ اباحت ہے تو بنا کا جواز ثابت ہوا۔ کما فی العنایہ وعن مالک عن نافع عن ابن عمر کان اذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنی ولم یتکلم۔ قال مالک انہ بلغہ ان ابن عباس کان یرعف فیخرج فیغسل الدم ثم یرجع فیبنی علی ما قد صلی۔ مالک عن یزید انہ رأی سعید بن المسیب رعف وہو یصلی فاتی حجرۃ ام سلمۃ فاتی بوضوء فتوضأ ثم رجع فبنی علی ما قد صلی کما فی موطأ مالک۔ وروی ابن ماجہ عن عائشۃ قالت قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وہو فی ذالک لا یتکلم، کما فی تعلیق ج۱ ص۱۵۲، **الجواب** ؛ انھوں نے جو اعادہ کیمتعلق تین حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ حکم اعادہ اس وقت کیمتعلق ہے اگر قصداً حدث کیا ہو تطبیقا بین الاحادیث۔ یا حکم اعادہ اس وقت ہے اگر بناء کے جواز کے لیے جو شرائط ہیں ان میں سے کوئی ایک فوت ہو جاوے یا بیان استحباب کیلئے اعادہ کا حکم دیا گیا بدلیل ورود روایات دالۃ علے جواز البناء اس قسم کی توجیہ اس لئے کی گئی تاکہ تمام احادیث پر اپنے اپنے مواقع کے مطابق عمل ہو سکے اعمال سے اعمال ہی افضل ہے اور حدث عمد پر قیاس بھی باطل کیونکہ غیر اختیاری طور پر جو حدث صادر ہوا اس میں مصلی کی کوئی جنایت وقصور نہیں ہے اس لئے اسکے اندر بناء کا حکم دیکر تخفیف کرنا امر معقول ہے بخلاف اسکے کہ اگر عمداً حدث کیا ہو اس میں اسکا قصور ہوتا ہے لہذا اس وقت تو وہ عذاب کے مستحق بن جاتا ہے چہ جائیکہ تخفیف کا حکم دیا جاوے۔ کما فی عمدۃ الرعایہ ج۱ ص۱۸۳ وفتح القدیر ج۱ ص۲۷۰ والتعلیق ج۱ ص۱۵۲

بَابُ السَّهْوِ

فی حدیث ابی ھریرۃ فلیسجد سجدتین وھو جالس ؛ عینی ج۱ ص۷۳۶ وغیرہ میں ہے کہ شافعی وزہری ومکحول وربیعہ ویحیی بن سعید الانصاری واوزاعی ولیث کے نزدیک جو احمد کا بھی ایک قول ہے کہ ہر قسم کے سجدۂ سہو قبل السلام ہوگا خواہ نماز میں سہو کی بناء پر زیادۃ ہو یا نقصان بدلیل حدیث ابن بحینۃ انہ قال ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قام من اثنتین من الظہر لم یجلس بینہما فلما قضی صلوتہ سجد سجدتین ثم سلم بعد ذالک رواہ البخاری وغیرہ۔ وروی مسلم من حدیث ابی سعید قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوتہ، الحدیث وفیہ فلیسجد سجدتین من قبل ان یسلم، روی النسائی من طریق ابن عجلان ان معاویہ رض سہا فسجد سجدتین وہو جالس بعد ان اتم الصلوۃ ثم رفعہ الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ روی ابوداؤد من حدیث ابی ہریرۃ وفیہ فلیسجد سجدتین قبل ان یسلم ثم یسلم۔ اور مالک نے کہا کہ اگر سہو نقصان فی الصلوۃ کی بناء پر ہو تو سجدہ قبل السلام ہوگا اور اگر زیادۃ فی الصلوۃ کی بناء پر ہو تو سجدہ بعد السلام ہوگا جسکو القاف بالقاف والدال بالدال سے تعبیر کرتے ہیں یعنی نقص میں بھی قاف ہے لہذا قبل السلام سے مناسبت رکھتا ہے اور زیادۃ میں دال ہے اس لئے بعد السلام سے مناسبت ہے کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۵۷ وہکذا قال المزنی ابوثور من الشافعیۃ۔ کما فی الفتح۔ اور امام مالک رح جو بصورت نقص قبل السلام سجدہ کے قائل ہیں اس کی دلیل حدیث ابن بحینہ رض کہ انہ علیہ السلام قام من اثنتین من الظہر لم یجلس بینہما فلما قضی صلوتہ سجد سجدتین ثم سلم بعد ذالک رواہ البخاری وغیرہ۔ ایسا ہی حدیث معاویہ کہ نسائی وطحاوی میں ہے کہ ان معاویہ صلی بہم فقام وعلیہ جلوس فلم یجلس، فلما کان فی آخر السجدۃ من صلوتہ سجد سجدتین قبل ان یسلم فقال معاویہ ہکذا رأیت النبی صلے اللہ علیہ وسلم یصنع وروی المغیرۃ بن شعبہ انہ علیہ الصلوۃ والسلام قام فی مثنی من صلوتہ فسجد سجدتی السہو قبل السلام یہ سب سہو فی النقصان کیمتعلق ہے اور سہو فی الزیادۃ میں سجدہ بعد السلام کی دلیل حدیث ابن مسعود ہے کہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم صلی الظہر خمسا فسجد سجدتی السہو بعد السلام، کما فی العینی ج۱ ص۷۴۳ وہکذا فی البذل ج۱ ص۱۴۲۔

بحث الفقہ فی سجود السہو قبل السلام او بعدہ

اور امام احمدؒ کے نزدیک کما قال ابن قدامہ فی المغنی اَنَّ السجود کلہ عند احمدؒ قبل السلام اِلّا فی الموضعین اللذین ورد النص بسجودہما بعد السلام وہما اِذا سلّم من نقص فی صلوٰتہ اَوْ تحری الامام فبنی علی غالب ظنّہ وما عدا ہذین الموضعین یسجدہ قبل السلام کما فی العینی ج۲ ص۱۵۲ وفتح الملہم ج۲ ص۱۵۲ ان احمدؒ قال یستعمل کل حدیث فیما ورد فیہ وما لم یرد فیہ شیٔ یسجد قبل السلام۔ اب احمدؒ جو بصورت نقص فی الصلوٰۃ سجدہ بعد السلام کے قائل ہیں اس کی دلیل حدیث ذوالیدین ہے کما مر وفیہ وقع السجود بعد السلام وہی عن نقصان کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۵۲ اور بصورت تحری جو سجدہ بعد السلام کے قائل ہیں اس کی دلیل حدیث ابن مسعودؓ انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال اِذا شکّ احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین رواہ البخاری۔ اور احمدؒ جو اس کے ماسوا مقاموں میں سجدہ قبل السلام کے قائل ہیں اس کی دلیل وہ ہے کہ جو شافعیؒ کیلئے منقول ہوئی فلا حاجۃ للاعادۃ جواب بھی وہی ہوگا فانتظرہ۔ اور امام اعظم و ثوری و اہل کوفہ کے نزدیک ہر قسم کا سجدہ سہو فی النقص ہو یا فی الزیادۃ بعد السلام ہوگا۔ یہی علیؓ و سعد بن ابی وقاص و ابن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و ابن الزبیر و انس و ابراہیم نخعی و ابن ابی لیلیٰ و حسن بصری وغیرہم کا یہی مذہب ہے کما فی العینی ج۲ ص۱۵۲ بدلیل حدیث ذی الیدین المخرج فی الصحیحین کما مر فیہا مضی وفیہ فاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما بقی من الصلوٰۃ ثم سجد سجدتین وہو جالس بعد التسلیم۔ وروی الترمذی من حدیث الشعبی قال صلی بنا المغیرۃ فنهض فی الرکعتین فسبح بالقوم فلما صلی بقیۃ صلوٰتہ سلّم ثم سجد سجدتی السہو وہو جالس ثم حدث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل بہم مثل الذی فعل۔ وروی مسلم من حدیث عمران بن حصین انہ صلی العصر فسلم فی ثلاث رکعات فقام رجل یقال لہ الخرباق فذکر لہ سہوہ فقال اصدق ہذا قالوا نعم فصلی رکعۃ ثم سلم ثم سجد سجدتین ثم سلم۔ روی الطبرانی من حدیث محمد بن صالح قال صلیت خلف انس صلوٰۃ فسہا فیہا فسجد بعد السلام ثم التفت الینا فقال اَما انی لم اصنع اِلّا کما رأیت النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یصنع۔ وروی ابن سعد فی الطبقات عن عطاء قال صلیت خلف ابن الزبیر المغرب فسلم فی الرکعتین ثم قام فسبح بالقوم فصلی بہم الرکعۃ ثم سلم ثم سجد سجدتین قال فاَتیت ابن عباس من فوری فاخبرتہ فقال للہ ابوک ما ماط عن سنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وروی ابن خزیمہ فی صحیحہ من حدیث عبد اللہ بن جعفرؓ قال من شک فی صلوٰتہ فلیسجد سجدتین بعد ما یسلم روی ابو داود و ابن ماجہ و احمد فی مسندہ و عبد الرزاق فی مصنفہ والطبرانی فی معجمہ من حدیث ثوبان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم۔ روی الطحاوی من حدیث قتادۃ عن انس فی الرجل یہم فی صلوٰتہ لا یدری اَزاد ام نقص قال یسجد سجدتین بعد السلام ہذہ الاحادیث کلہا فی العینی ج۲ ص۱۵۲ وفی الطحاوی ان عمر بن الخطاب صلی صلوٰۃ المغرب فلم یقرأ فی الرکعۃ الاولیٰ شیئا فلما کانت الثانیۃ قرأ فیہا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ مرتین فلما سلم سجد سجدتی السہو، عن قیس بن ابی حازم قال صلی بنا سعد بن مالک فقام فی الرکعتین الاولیین۔ فقالوا سبحان اللہ فقال سبحان اللہ فمضی فلما سلم سجد سجدتی السہو۔ وقد روی عن ابن مسعود و ابن عباس و ابن الزبیر انہم سجدوا للسہو بعد السلام عن انس انہ قام فی الرکعۃ الثانیۃ فسبح بالقوم فاستتم اربعا ثم سجد سجدتین بعد ما سلم ثم قال اذا وہمتم فافعلوا۔ ہکذا فی الطحاوی۔ الجواب: شافعیؒ نے جو دلیل اول میں ابن بحینہ کی حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ وہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک خاص فعل کی خبر دیتی ہے اور احناف کی حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی خبر دیتی ہے، لہٰذا بقاعدہ اصول حدیث قولی بہ نسبت حدیث فعلی کے اولیٰ وارجح ہوتی ہے۔ نیز شوافع کی احادیث فعلیہ سب متعارض ہیں کیونکہ بعض احادیث فعلیہ میں ہے کہ سجدہ بعد السلام کما مر الآن فی دلائل الاحناف مفصلاً۔ جب حدیث فعلی ایک دوسرے سے معارض ہے لہٰذا ثوبان وغیرہ کی

حدیث قولی جو کل سہو سجدتان بعد السلام ہے وہ سالم من المعارضہ ہونے کی بناء پر اس پر ہی عمل ہوگا۔ اس جواب ثانی پر اعتراض کیا گیا کہ احادیث فعلیہ میں جیسا کہ تعارض ہے ایسا ہی احادیث قولیہ میں بھی تو تعارض ہے کیونکہ ثوبان کی حدیث میں سجدہ بعد السلام کا ذکر ہے کما مر اور ابو سعید الخدری کی روایت میں ہے کہ اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلم یدر کم صلی ثلاثا او اربعا فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن ثم لیسجد سجدتین قبل ان یسلم۔ اس حدیث قولی میں سجدہ قبل السلام کا ذکر ہے۔ جواب یہ کہ کما قالا ابن الہمام ثوبان کی حدیث میں جو علی الاطلاق سجدۂ سہو کو بعد السلام بتایا گیا حدیث خدری میں ایسا ہی علی الاطلاق نہیں بلکہ خاص کر کے شک کی بناء پر جو سہو ہو اس کے متعلق کہا گیا کہ بعد السلام ہوگا ولیس الکلام الان فی ھذا۔ اب ثوبان کی حدیث میں جو مطلقاً سجدہ کو بعد السلام کہا گیا اس کے معارض کوئی حدیث نہیں کیونکہ خدری وغیرہ کی حدیث میں مخصوص صورت کے شک کا ذکر ہے فافہم۔ نیز اعتراض کا جواب ثانی یہ کہ شک کے متعلق جو احادیث قولیہ ہیں ان میں خود تعارض ہے ابوداؤد ونسائی میں جو ابن جعفر کی حدیث ہے و بخاری میں جو ابن مسعود کی حدیث ہے اس میں شک کی بناء پر تراخی فی الرکن کی وجہ سے سجدۂ سہو بعد السلام کا ذکر ہے اور ابو سعید خدری کی روایت میں کما مر، شک کی بناء پر تراخی سجدہ قبل السلام کا ذکر ہے لہٰذا شک کے متعلق احادیث قولیہ متعارض ہو کر ساقط ہیں اس لئے حدیث ثوبان کل سہو سجدتان بعد السلام بالکلیہ سالم عن المعارضہ ہوئی کہ جس پر حنفیہ کا عمل ہے، لہٰذا کلہ فی فتح الملہم ج۲ ص۱۸۸ والاوجز ج۱ ص۲۹۹ اور ان.... کی دلیل ثانی میں جو ابو سعید کی حدیث کو لائے۔ جواب یہ کہ ان مسلما اخرجہ منفردا بہ ورواہ مالک مرسلاً اور بیہقی نے کہا کہ اس میں ارسال ہی اصل ہے۔ اور دلیل ثالث میں جو معاویہ کی حدیث ہے جواب یہ کہ نسائی نے اس کو من حدیث ابن عجلان عن محمد بن یوسف عن یوسف لائے پھر خود نسائی نے کہا کہ یوسف لیس بمشہور۔ اور دلیل رابع میں جو ابو ہریرہ کی حدیث کو لائے جواب یہ کہ انہ منسوخ۔ لہٰذا کلہ فی العینی ج۴ ص۱۳۲ یہ تو ہر ہر دلیل کیلئے تفصیلی جواب دیا گیا۔ اب جملتی احادیث سے سجدۂ سہو قبل السلام ثابت ہوتا ہے اس کے اجمالی جواب یہ کہ جن احادیث میں قبل السلام کا ذکر ہے وہ محتمل ہے اس بات کے انہ سجد قبل السلام الاول ویحتمل انہ سجد قبل السلام الثانی، لہٰذا وہ تمام احادیث مشتبہ ہو کر قابل عمل نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو حدیث محکم کے موافق بنایا جاوے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ قبل السلام الآخیر لا قبل السلام الاول ردًّا للمحتمل الی المحکم کما فی البذل ج۲ ص۱۴۵

نیز شوافع کی تمام احادیث قبل السلام کے مقابلہ میں حنفیہ کی حدیث اس لئے بھی راجح ہے کہ اس سے جمع بین الروایات ہوتا ہے کیونکہ جن روایات میں سجود قبل السلام ہے اس سے مراد قبل السلام الانصراف عن الصلوٰۃ ہے ای قبل التسلیم الثانی، اور جن روایات میں بعد السلام ہے وہاں مراد بعد سلام، لفصل بین الصلوٰۃ وبین السجدتین ہے اب ہر قسم کی روایات قولیہ وفعلیہ پر عمل ہوا جو حنفیہ کی خصوصیت ہے چنانچہ زرقانی نے کہا کہ محدثین اصولیین وفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ متی امکن الجمع بین الحدیثین وجب الجمع۔ اب حنفیہ نے صرف ترجیح کے قاعدہ پر عمل نہیں کیا بلکہ ترجیح وجمع دونوں پر عمل کئے ہیں فافہم ودرہم کما فی الاوجز ج۱ ص۲۹۹۔ یا جملتی احادیث سے سجدۂ سہو قبل السلام معلوم ہو رہا ہے وہ سب بیان جواز کیلئے ہے کیونکہ اختلاف تو افضلیت میں ہو رہا ہے نہ جواز میں کما قال العینی ج۴ ص۱۳۲ قال النووی ان جمیع العلماء قائلون بجواز التقدیم والتاخیر ونزاعہم فی الافضل کما قال صاحب الہدایہ ہذا الخلاف فی الاولویۃ وکذا قالہ الماوردی وابن عبد البر وغیرہم کما فی الاوجز ج۱ ص۲۹۹ اب اگرچہ دونوں جائز ہے لیکن بعد السلام وجوہ مذکورہ کی بناء پر راجح ہوگا۔

الجواب: اور امام مالکؒ وغیرہ نے جو اس طرح جمع کیا کہ بصورت نقص فی الصلوٰۃ سجدۂ سہو قبل السلام ہے وبصورت زیادۃ بعد السلام جواب یہ کہ اس جمع سے وہ جمع افضل ہے کہ جو حنفیہ نے اختیار کیا ای قبل سلام الانصراف وبعد سلام

الفصل بین الصلوٰۃ والسجدتین کما مر مفصلاً الآن فی الجواب الثانی من الاجوبۃ الاجمالیۃ کیونکہ اس صورت میں بیک وقت تمام احادیث پر عمل ہوتا ہے بخلاف اس جمع کے کہ جسکو مالک نے اختیار کیا فتفکر فی صورۃ الجمع یتجلی لک حال العمل وقد مر صور الجمع فیما سبق کما فی اللامع۔ نیز زیادۃ ونقصان کا فرق ہی درست نہیں کیونکہ زیادۃ فی الصلوٰۃ ہو یا نقص بہرصورت وہ نماز کیلئے ایک نامناسب عمل ہوکر نقص فی الصلوٰۃ ہی کہا جاویگا۔ کما فی البذل ج۲ ص۱۴۵ نیز امام ابو یوسف نے خلیفۂ وقت کے سامنے مالک پر یہ الزام دیا کہ آپ جو بصورت نقص و زیادۃ دو قسم کے حکم دیتے ہیں اگر کسی نے نماز میں سہواً نقص بھی کیا اور زیادہ بھی تو اس کو تو لازم ہے کہ دونوں کے لئے دو مرتبہ کرے سجدہ کیونکہ دونوں سہو الگ الگ قسم کے ہیں اس لئے ایک مرتبہ سجدہ قبل السلام کرے پھر سجدہ بعد السلام کرے حالانکہ اہل علم کا اس میں اتفاق ہے کہ سجدۂ سہو میں تکرار نہیں کما فی العینی ج۳ ص۳۰۷ منقول ہے کہ اس پر مالک متحیر ہوگئے۔ کما فی البذل ج۲ ص۱۴۵ نیز جواب یہ کہ حدیث لکل سہو سجدتان بعد السلام او فی کل سہو سجدتان بعد السلام سے جو مطلق سہو کے بعد سجدہ بعد السلام معلوم ہوتا ہے مالک کا فرق کرنا ان احادیث کلیہ وقولیہ کے منافی ہے کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۵۵ مفصلاً۔

الجواب:۔ اور امام احمد جو بصورت نقص فی الصلوٰۃ وبصورت تحری فی الصلوٰۃ حدیث کی بناء پر سجدہ بعد السلام کے قائل ہوئے یہ تو حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے لہٰذا وجوہ مذکور کی بناء پر راجح بھی ہے لیکن احمد جو مذکورہ دونوں صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں سجدہ قبل السلام کے قائل ہیں دلائل وہی ہے جو شوافع کیلئے تھے لہٰذا جواب بھی تفصیلی واجمالی طور پر وہی ہوگا جو شوافع کے جواب میں گذرا ہے ترکتہ لخوف ملال الطبع وفصلت ہذا البحث ایضاً رجاء للافادۃ وارجوان لا اکون حنفت النفی بظلفی وہذا کلہ قد نقل من العینی والفتح والبذل واللامع۔ فعلیکم بالمراجعۃ ان شئت التفصیل۔

بابُ سجُود القُرآن

فی حدیث ابن عباس سجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس چونکہ ابتداء سورہ میں حضور کے وصف کا ذکر کیا گیا حیث قال تعالیٰ وما ینطق عن الہوی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرب من اللہ کو ذکر کیا گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آیات کبریٰ دکھلایا اس لئے ان نعمتوں کے شکریہ کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔ کما فی تعلیق الصبیح ج۲ ص۲۵ لیکن فتح الملہم ج۲ ص۱۶۴ میں ہے کہ مشرکین تو قرآن کے معتقد نہیں اس کے باوجود انھوں نے کیوں سجدہ کیا۔ وجہ یہ کہ بعض نے کہا کما اخرجہ ابن ابی حاتم والطبری وابن المنذر عن سعید بن الجبیر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سورۂ نجم تلاوت کرتے وقت جب ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ تک پہونچے تو شیطان نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر یہ کلمات القاء کردیا کہ تلک الغرانیق العلیٰ وان شفاعتہن لترتجیٰ اس پر مشرکین نے کہا کہ اس کے قبل تو کبھی تعریف نہیں کی آج حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے انکے الٰہہ باطلہ کی تعریف سنکر خوش ہوکر سجدہ کئے ہیں۔ پھر جبرائیل نے جب اس القاء شیطانی کے متعلق خبر دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم غمگین ہوئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیتہ فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان الآیۃ اسی کو بزاز وابن مردویہ نے بطریق امیۃ بن خالد اور نحاس نے بسند خرفیہ الواقدی اور ابو معشر نے سیرۃ میں عن محمد بن کعب نقل کئے ہیں ومفاہم کلہم فی ذالک واحد۔ پھر اس قصہ مذکورہ کے لئے دو مرسل طریق بھی ہیں کما فصل ہذہ الطرق کلہا فی البذل ج۲ ص۱۶۳ والعینی ج۳ ص۵۱۰ اور اسی کو جلالین ص۳۸۲ میں بھی لایا گیا لیکن اس قسم کی روایات کے متعلق ابن العربی نے کہا کہ ذکر الطبری فی ذلک روایات کثیرۃ باطلۃ لا اصل لہا۔ وقال عیاض ہذا الحدیث لم یخرجہ احد من اہل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سلیم متصل مع منعف نقلتہ واضطراب روایاتہ وانقطاع سندہ

البحث فی وجوب سجود التلاوۃ للمصلی وسجود المشرکین مع المسلمین

نیز القاء شیطانی کا قائل ہونا عقلی اعتبار سے بھی باطل ہے اگر یہ کلمات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے جاری ہوتے تو بہت سے مسلمان مرتد ہو جاتے حالانکہ لم ینقل ذلک کما فی البذل۔ نیز اس قسم کے رذیل معاملہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی براۃ بالاجماع ثابت ہے اگر یہ قصہ واقعۃً پیش آتا تو قریش مسلمانوں پر غلبائی پاتے اور یہود حجت قائم کرتے کما علم من عادۃ المنافقین وعناد المشرکین ھکذا فی العینی ج ۳ ص ۵۱۱ نیز یہ کلمات حضور صلی اللہ علیہ وسلم عمداً کہا ہو تو یہ باطل ہے لانہ کفر وانہ علیہ الصلوٰۃ والسلام بُعِثَ طاعناً للاصنام لا مادحاً لہا۔ یا شیطان نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جبراً جاری کر دیا ہو بحیث لم یقدر علی الامتناع عنہ وہو ممتنع لان الشیطان لا یقدر علیٰ ذالک فی حق غیر النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام لقولہ تعالیٰ اِنَّ عبادی لیس لک علیہم من سلطان ففی حق النبی علیہ السلام اولیٰ۔ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے سہواً و غفلۃً نکل گئے ہوں یہ بھی باطل ہے ورنہ تبلیغ وحی میں اعتماد نہیں رہے گا اور قرآن میں بھی ہے کہ ... لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ جب تمام صورتیں باطل ہیں تو القاء شیطان کہنا بھی باطل ہوا کما فی حاشیۃ الجلالین ص ۳۸۲ ۔ وراصل بات یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق بن خزیمہ نے کہا کہ ان ہذہ القصۃ من وضع الزنادقۃ کما قال البیہقی انہا غیر ثابتۃ من جہۃ النقل وذکر الشیخ ابو منصور الماتریدی ان ہذہ القصۃ من جملۃ ایحاء الشیطان الی اولیائہ من الزنادقۃ وقال بعض اہل التاریخ ان ہذہ القصۃ من مفتریات ابن الزبعری ومن اراد التفصیل الزائد فعلیہ بالتفسیر الکبیر کما فی تعلیق الصبیح ج ۲ ص ۲۵ والبذل والعینی وغیرہ ذالک۔ وجہ ثانی یہ کہ بعض نے کہا کہ وہ کلمات چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر اس وقت جاری ہوئے جب حضورؐ کو نیند آگئی تھی وہو لا یشعر فلما علم بذالک احکم اللہ آیاتہ اخرجہ الطبری عن قتادہ لیکن قاضی عیاض نے اسکو بھی رد کر دیا کہ انہ لا یجوز علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یاتی الشیطان علیہ فی النوم۔ وجہ ثالث یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان نے ان کلمات کے کہنے پر مجبور کر دیا الی ان قال ذلک بغیر اختیارہ لیکن اسکو بھی ابن العربی نے اسطرح رد کیا کہ خود شیطان نے کہا کہ وما کان لی علیکم من سلطان۔ نیز اگر شیطان کو وہ قوت ہو تو کوئی شخص عبادت نہیں کر سکے گا۔ وجہ رابع یہ کہ مشرکین اپنے الٰہہ کے ذکر کے بعد یہ کلمات کہتے تھے جو مشرکین میں شائع ذائع تھی چنانچہ ان ... کے الٰہہ کے ذکر کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وہ کلمات سہواً نکل گئے کیونکہ جو مشہور چیز ہو وہ بلا قصد بھی زبان پر آجاتی ہے اسکو بھی قاضی عیاض نے رد کیا کہ انبیاء کرام اس قسم کے سہو سے بری ہیں وجہ خامس یہ کہ شاید کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کلمات کفار کو توبیخ وزجر کرنیکے لئے فرمایا ہو۔ قاضی عیاض نے کہا کہ اگر اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو یہ جائز ہے وانی ہذا مال الباقلانی۔ وجہ سادس یہ کہ ابلیس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز کے ساتھ آواز ملا کر اسی لب لہجہ وہیئت وکیفیت میں یہ کلمات خود اس ابلیس نے کہا ہو یہ سن کر مشرکین نے سمجھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہے تو خوشی میں سجدہ کیا۔ لیکن یہ بھی باطل توجیہ ہے کیونکہ نوم جو نام کیلئے محل تکلیف وضبط نہیں اس نوم کے وقت بھی تو شیطان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشابہت اختیار نہیں کر سکتا ہے کما فی الحدیث الصحیح من رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتشبہ بی، لہذا بحالت بیداری مشابہت کیسے اختیار کرے۔ کرمانی نے کہا کہ چونکہ سورۂ نجم کے سجدہ اول سجدہ ہے کہ جو نازل کیا گیا اس لئے سجود لمعبود ہم میں مسلمانوں سے معارضہ کرنیکے لئے مشرکین نے سجدہ کئے۔ یا مشرکین اس مجلس میں مسلمانوں کی مخالفت سے گھبرا کر سجدہ کئے ہیں ہکذا قالہ الکرخی، لیکن اشکال یہ ہے کہ اول سورہ جو اقرأ ہے اس میں بھی تو سجدہ ہے لہذا سورۂ نجم کا سجدہ اول کیسے ہوا۔ اور ایک شیخ یعنی امیہ بن خلف نے جو کفاً من حصی لیکر اس پر پیشانی رکھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصد تھا اور مشرکین کا خائف ہونا ابعد ہے کیونکہ اس وقت تو خود مسلمین مشرکین سے خائف تھے

کما فی فتح الملہم ص۱۶۵ ج۳ کلبی نے اپنی روایت میں غرانیق علیٰ کی تفسیر ملائکہ سے کئے ہیں وکان الکفار یقولون الملائکۃ بنات اللہ ویعبدونہا جسکو حق تعالیٰ نے الکم الذکر ولہ الانثیٰ سے رد کیا ہے اب مشرکین اسکو سن کر اپنے تمام معبودوں پر حمل کرکے یہ سمجھیں کہ ان... کے آلہہ کی بھی عظمت کیگئی اس لئے سجدہ کئے فنسخ اللہ تلک الکلمتین واحکم آیاتہ۔ بعض نے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی تلاوت میں ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ تک پہونچا تو مشرکین کو خوف ہوا کہ شاید اب ان.. کے آلہہ کی مذمت شروع ہوگی اس لئے انھوں نے اُن کلمات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کیساتھ اختلاط کرکے خود ہی ان کلمات کو پڑھ دیا جیسا کہ پہلے ہی سے انہوں کی یہ عادت تھی حیث قالوا لاتسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ ونسب الی الشیطان لانہ ہوالحامل علی ذالک والمراد شیطان الانس اب خود پڑھ کر تعظیم آلہہ کے لئے سجدہ بھی کئے ہیں۔ دراصل بات یہ ہے کما قالہ الشیخ ولی اللہ الدہلویؒ کہ اس تلاوت کے وقت حق تعالیٰ جل شانہ ظہور بین کے طور پر ظاہر ہوا تھا۔ اس لئے خضوع واستلام کے علاوہ کسی کیلئے کوئی چارۂ کار ہی نہ تھا جیسا کہ قرآن میں ہے کہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال الآیۃ۔ اس میں جو شجر وغیرہ کے سجدہ کا ذکر ہے یہ بھی خاص جذب الٰہی کی بناء پر ہے ایسا ہی مشرکین بھی اس مقناطیسی جذب کی بناء پر سجدہ کیا ہو فلما رجعوا کفر من کفر واسلم من اسلم۔ لیکن قرشی شیخ امیہ نے قوۃ ختم کی بناء پر اس غاشیۃ الٰہیہ کو پوری طرح قبول نہیں کیا اسلئے فقط رفع التراب الی الجبہہ پر اکتفاء کیا ہے فعجل تعذیبہ بان قتل ببدر اسی توجیہ کو ہمارے شیخ التفسیر مدظلہ نے یوں سمجھایا کہ کلام الملوک ملوک الکلام ہونے کی بناء پر شاہی کلام میں ایک خاص قسم کی حشمت و دبدبہ کا اثر ہوتا ہے خاص کرکے جب وہ کلام خاتم النبیین سید الاولین والآخرین کے پاک زبان سے صادر ہو تو اس کلام کا کمال رعب آسمان ہفتم پر پہونچ جائے گا اس شاہی رعب کے سامنے مرعوب ہوکر سربسجود ہونا ہی پڑا فاسمع لمقالہ وحسن استدلالہ، ہذا کلہ فی العینی ج۳ ص۵۱ وفتح الملہم ج۳ ص۱۶۵ وتعلیق الصبیح ج۱ ص۲۵۰

پھر عینی ج۳ ص۵۰۵ وبذل ج۲ ص۳۱۴ میں ہے کہ مالک وشافعی واحمد واسحٰق واوزاعی وداؤد ظاہری کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنت ہے وہو قول عمر وسلمان وعمران بن حصین وابن عباس بدلیل حدیث عمران اللہ لم یکتب علینا السجود الا ان نشاء وہذا ینفی الوجوب۔ وحدیث الاعرابی ہل علیّ غیرہا قال لا الا ان تطوع اخرج الشیخین مخصوص متعدد چیزوں کے علاوہ دوسرے احکام کو نافلہ قرار دیا گیا۔ لیکن امام اعظم وصاحبین کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب وفی روایۃ لاحمد ایضاً واجبۃ ان کانت فی الصلوٰۃ وفی خارجہا لا۔ اب وجوب کی دلیل ماروی ابوہریرۃ انہ قال اذا تلا ابن آدم آیۃ السجدۃ فسجد اعتزل الشیطان یبکی ویقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ وامرت بالسجود فلم اسجد فلی النار، اس سے معلوم ہوا کہ ابن آدم مامور بالسجود ہیں ومطلق الامر للوجوب اور اگر حکم غیر حکیم سے کوئی قول نقل کرکے اس پر انکار نہ کرے تو یہ اس کے صواب ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز حق تعالیٰ نے ترک سجود کی بناء پر بعض اقوام کی مذمت کیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ واذا قرأ علیہم القرآن لایسجدون۔ اور استحقاق مذمت ترک واجب کی بناء پر ہوتا ہے۔ نیز صاحب ہدایہ نے اس قسم کی احادیث سے وجوب پر استدلال کیا حیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم السجدۃ علی من سمعہا والسجدۃ علی من تلاہا۔ کیونکہ حرف علی ایجاب پر دلالت کرتا ہے۔ نیز آیات میں جو فاسجدوا للہ واعبدوا ایسا ہی واسجد واقترب میں جو صیغۂ امر ہے وہ بھی وجوب پر دال ہے کما فی العینی ص۵۰۵ ج۳ مفصلاً۔

الجواب: انھوں نے جو عمر کی حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ یہ حدیث موقوف ہے جو ان... کے نزدیک حجت نہیں اور دلیل ثانی میں جو حدیث اعرابی کو لا جواب یہ کہ وہ فرائض کے متعلق ہے یعنی مراد یہ کہ مذکورہ چند اشیاء کے علاوہ

اور کوئی چیز فرض نہیں ہے اور حنفیہ تو سجدۂ تلاوت کو فرض نہیں کہتے بلکہ وجوب کے قائل ہیں۔ نیز جواب یہ کہ اس میں واجب ابتدائی کے بیان ہے اور اس واجب کا بیان نہیں کہ جو من جانب العبد صادر شدہ سبب کی وجہ سے ہوا لاتری انہ لم یذکر المنذور مع انہ واجب۔ کما فی العینی والبذل۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ سجد نا مع النبیؐ الحدیث، سجدۂ تلاوت کی عدد کے بارے میں ائمہ اربعہ کے الگ الگ مذاہب ہیں چنانچہ عینی ج۳ ص۵۰۶ و بذل المجہود ج۲ ص۳۱۴ میں ہے کہ امام احمد و اسحٰق و لیث و ابن وہب و ابن المنذر وغیرہم کے نزدیک قرآن میں پندرہ سجدے ہیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جو چودہ سجدہ مشہور ہے اس کے علاوہ سورۂ حج میں ایک سجدہ زائد ثابت کرتے ہیں لقولہ تعالیٰ فی آخر الحج یا ایہا الذین اٰمنوا ارکعوا واسجدوا۔ روی عقبہ بن عامر قال قلت یارسول اللہ ففضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین قال نعم رواہ ابوداؤد والترمذی عن عمرو بن العاص قال اقرانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمس عشرۃ سجدۃ فی القرآن منہا ثلاث فی المفصل وفی سورۃ الحج سجدتین رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ اب سورۂ حج کے اول سجدہ تو اتفاقی ہے سجدۂ ثانیہ کو زائد مان کر احمد وغیرہ پندرہ ثابت کرتے ہیں اور امام مالک حسن بصری وابن المسیب وابن الجبیر وعکرمہ مجاہد وعطاء وطاؤس کے نزدیک جو شافعی کا قول قدیم بھی ہے کہ قرآن میں مجموعہ گیارہ سجدات ہیں یعنی حنفیہ کے نزدیک جو چودہ سجدہ مشہور ہے اس سے مفصل کے تین سجدہ کو امام مالک ساقط کر دیتے ہیں بدلیل حدیث ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یسجد فی شیٔ من المفصل منذ تحول الی المدینۃ رواہ ابوداؤد عن زید بن ثابت قال قرأت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیہا۔ رواہ ابوداؤد تو نجم جو مفصل کے سورتوں میں سے ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں سجدہ نہیں کیا۔ اور امام اعظم اور شافعی کے نزدیک مجموعہ سجدے چودہ ہیں اب امام اعظم و شافعی چودہ ہونے میں تو متفق ہیں لیکن اس کی تفصیل میں اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک جو احمد کا ایک قول بھی ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدہ ہیں کہ جس کی دلیل احمدؒ کے مذہب میں ابھی گذری اعادہ کی ضرورت نہیں اور سورۂ صٓ میں سجدہ نہیں اب حج میں دو سجدہ وصٓ میں سجدہ نہ ماننے سے بھی چودہ سجدے ہوتے ہیں بدلیل حدیث ابن عباس حیث قال سجدۃ صٓ لیس من عزائم السجود وقد رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسجد فیہا رواہ البخاری وابوداؤد۔ اور امام اعظمؒ و داؤد کے نزدیک قرآن میں چودہ سجدہ ہیں فی سورۃ الاعراف والرعد والنحل وبنی اسرائیل ومریم والسجدۃ الاولیٰ فی الحج والفرقان والنمل والٓمٓ التنزیل وصٓ وحٰمٓ السجدۃ والنجم واذا السماء انشقت واقرأ باسم۔ اب حنفیہ کے نزدیک سورۂ حج میں صرف ایک سجدہ یعنی سجدۂ اولیٰ اور سورۂ صٓ میں ایک سجدہ ہے اب حج میں صرف ایک سجدہ ہونے کی دلیل روی خارجۃ بن مصعب عن ابی حمزۃ عن ابن عباس قال فی الحج سجدۃ۔ وروی ابن عیینہ عن عبد الاعلیٰ عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ قال السجدۃ الاولیٰ عزمۃ والآخرۃ تعلیم ای السجدۃ الاولیٰ ہی السجدۃ التی یجب فعلہا عند التلاوۃ وان الثانیۃ وان کان فیہا ذکر السجود فانما تعلیم للصلوٰۃ۔ روی سفیان عن عبد الکریم عن مجاہد قال السجدۃ التی فی آخر الحج انما ہی موعظۃ ولیست بسجدۃ۔ کما فی تعلیق ج۲ ص۲۷ اور سورۂ صٓ میں سجدہ ہونا جو شافعیؒ کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ثابت ہے اس کی دلیل کما فی روایۃ مجاہد قلت لابن عباس اٰنسجد فی صٓ فقرأ ومن ذریتہ داؤد وسلیمان حتی اتی فبہداہم اقتدہ فقال ابن عباس نبیکم ممن امر ان یقتدی بہم، رواہ البخاری، یعنی جواب یہ کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدہ کرنے کے بارے میں ان انبیاء کرام کے اقتداء کرنے کے لئے حکم دیا گیا فانت اولیٰ بان تقتدوا بہم۔ امام فخر الرازی نے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو انبیاء کرام... اقتدا کرنے کا حکم دیا گیا معلوم ہوا کہ

بحث الاختلاف فی عدد سجدۃ التلاوۃ واقوال العلماء فیہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یکجائی طور پر وہ اخلاق وخصائل حمیدہ موجود تھے جو انبیاء کرام میں متفرق طور پر تھی۔
عن ابن عباس قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی ص وقال سجدہا داؤد توبۃ ونسجدہا شکرا، رواہ النسائی ای شکرا لما انعم علی داؤد بالغفران والوعد اب سجدہ بطور شکریہ کے ہونا وجوب کے منافی نہیں لان کل الفرائض والنوافل وجبت شکرا لنعمۃ اللہ، کذا ذکرہ ابن الہمام۔ عن ابی سعید انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قرأ وہو علی المنبر ص فلما بلغ السجدۃ نزل فسجد وسجد معہ الناس فلما کان یوم آخر للجمعۃ قرأہا فلما بلغ السجدۃ تشزن الناس ای تہیأوا للسجود فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما ہی توبۃ نبی علیہ الصلوٰۃ السلام ولکنی رأیتکم تشزنتم للسجود فنزل فسجد وسجدوا۔ زیلعی نے کہا کہ یہ حدیث ابو سعید بھی حنفیہ کی دلیل ہے کیونکہ جمعہ اولیٰ میں خطبہ کو چھوڑ کر سجدہ کئے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت ہے وترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجمعۃ الثانیۃ لایدل علی انہا لیست لسجدۃ تلاوۃ بل کان یرید التاخیر وہی عندنا لاتجب علی الفور کما فی البذل ص۳۱۵ ج۲ والتعلیق والعینی وفتح الملہم۔ **الجواب** امام احمد واسحٰق وغیرہ نے جو سورۂ حج کے ثانی سجدہ کو ثابت کرنے کیلئے دلیل اوّل میں آیت کو ذکر کیا جواب یہ کہ روح المعانی میں ہے کہ حج کا سجدۂ ثانیہ وہ سجدۂ صلوتیہ ہے کیونکہ وہ امر بالرکوع سے مقرون ہے اور قرآن میں اس جیسے سجدہ سے نماز کا سجدہ مراد ہونا ہی معہود ومعروف ہے کما فی قولہ تعالیٰ یا مریم اقنتی لربک واسجدی وارکعی مع الراکعین، یہاں بھی سجدہ سے سجدۂ تلاوت مراد نہیں بلکہ سجدۂ صلوٰۃ مراد ہے ایسا ہی حج کا سجدۂ ثانیہ بھی سجدۂ صلوٰۃ ہے کما فی احکام القرآن۔ نیز رئیس المفسرین ابن عباسؓ نے کہا کہ السجدۃ الثانیۃ فی الحج لتعلیم الصلوٰۃ کما مر الآن۔ اور ان ... نے دلیل ثانی میں عقبہ بن عامر کی حدیث کو لائے جواب یہ کہ خود ترمذی نے کہا کہ لیس اسنادہ بالقوی۔ اور شوکانی نے کہا کہ اس کے اسناد میں ابن لہیعہ اور مشرح بن ہاعان ہے وہما ضعیفان وقد ذکر الحاکم انہ تفرد بہ کما فی البذل ص۳۱۵ ج۲ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں عمرو بن العاص کی حدیث کو لائے جواب یہ کہ اس کو عبد الحق ویحیٰ بن سعید القطان نے ضعیف کہا ہے۔ نیز اس کے اسناد میں دو راوی مجہول ہیں ای عبد اللہ بن منین وحارث بن سعید العتقی المصری کما فی البذل۔ **الجواب** مالکؒ نے جو دلیل اوّل میں ابن عباس کی حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ زیلعی نے نصب الرایہ میں نقل کیا کہ قال عبد الحق فی احکامہ ان ہذا الحدیث لیس بقوی ویروی مرسلا والصحیح حدیث ابی ہریرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی اذا السماء انشقت واسلام ابی ہریرۃ متاخر لانہ قدم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السنۃ السابعۃ من الہجرۃ۔ وقال ابن عبد البر ہذا حدیث منکر وابو قدامہ لیس بشیٔ وابو ہریرۃ لم یصحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا بالمدینۃ وقد رآہ یسجد فی الانشقاق۔ وقال ابن القطان وابو قدامہ فیہ احمد بن حنبل مضطرب الحدیث وضعفہ ابن معین وقال النسائی عندہ المناکیر۔ نیز اس روایت میں جو مطر الوراق راوی ہے اس کے متعلق میزان میں ہے کہ قال ابن سعد فیہ ضعف قال ابو حاتم ہو ضعیف وقال احمد ویحیٰ ہو ضعیف وکان یحیی القطان یشبہ مطر الوراق بابن ابی لیلیٰ فی سوء الحفظ وقال النسائی لیس بالقوی۔ یا یہ کہا جاوے کہ شاید ابن عباس کو اس پر اطلاع نہ تھی وقال ذلک علی حسب علمہ واما غیرہ فقد اطلع علیہ کابی ہریرہ فیوخذ روایۃ لانہ مثبت کما فی البذل ص۳۱۶ ج۲ اور مالک نے جو دلیل ثانی میں زید بن ثابت کی حدیث کو ذکر کیا کہ انہ علیہ السلام لم یسجد فی النجم۔ عینی نے طحاوی سے نقل کیا اس سے بالکلیہ عدم سجود ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اسوقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نہ تھا اسلئے سجدہ نہیں کیا۔ یا وہ ایسے وقت تھا کہ اسمیں سجدہ جائز نہیں ہے یا اس وقت فوراً سجدۃ نہ کیا ہو ولا یلزم منہ ان لا یکون فیہ سجدۃ ولا فیہ نفی الوجوب لیکن ساتھ ساتھ یہ احتمال بھی ہے کہ نجم میں سجدہ واجب ہی نہیں اب ان متعدد احتمالات میں سے ایک کی تعیین کے لئے دوسری احادیث کی طرف مراجعت

ضروری ہے چنانچہ امام احمد نے ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ سجد النبی علیہ السلام والمسلمون فی النجم الا رجلین من قریش رجالہ ثقات و روی الترمذی عن ابی الدرداء قال سجدت مع النبی علیہ السلام احدی عشرۃ سجدۃ منہا التی فی النجم اخرج الطبرانی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قرأ والنجم بمکۃ فسجد وسجد الناس معہ حتی ان الرجل لیرفع الی جبینہ شیئا من الارض الحدیث۔ واخرج النسائی عن المطلب بن ابی وداعہ قال قرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ سورۃ النجم۔ فسجد وسجد من معہ فرفعت رأسی وابیت ان اسجد ولم یکن یومئذ اسلم المطلب۔ اخرج ابو داؤد وابن ماجہ من روایۃ عبد اللہ بن نمیر عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقرہ خمس عشرۃ سجدۃ فی القرآن منہا ثلاث من المفصل اس قسم کی روایات بکثرت وارد ہیں کہ جس سے مفصل کے تینوں سجدہ کا ثبوت ہوتا ہے کہ جو مالک کے علاوہ دوسرے ائمہ ای امام اعظمؒ و شافعی واحمد و ثوری و اسحٰق کے نزدیک ثابت ہے تو گویا کہ روایات مذکورہ جمہور کیلئے دلیل بھی ہوئیں کما فی العینی ج۱ ص۵۱۱ والطحاوی۔ باقی ان روایات میں سے بعض میں جو حنفیہ کے مذہب کے خلاف ہے اس کا جواب گذر گیا۔ **الجواب** اور شافعیؒ نے جو کہا کہ سورۂ حج میں دو سجدہ ہے اس کی دلیل بھی وہی ہے کہ جو احمدؒ کے دلائل میں گذرا لہٰذا جواب بھی وہی ہوگا جو احمدؒ کو دیا گیا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ باقی شافعیؒ نے جو سورۂ صٓ کے سجدہ کے انکار کیلئے ابن عباس کی حدیث کو لائے کہ ان سجدۃ صٓ لیس من عزائم السجود جواب یہ کہ اس حدیث میں تو یہ بھی ہے کہ وقد رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسجد فیہا فالعمل بفعل النبی صلے اللہ علیہ وسلم اولی من العمل بقول النبی علیہ السلام کما فی العینی ج۳ ص۵۰۸ نیز جواب یہ کہ احمد۔ مسند ج۳ ص۸۴ میں لائے ہیں کہ عن ابی سعید قال رأیت رویا بتلاوۃ سورۃ صٓ فلما بلغت السجدۃ رأیت الدواۃ والقلم وکل شیئ بحضرتی انقلب ساجدا قال فقصصتہا للنبی علیہ السلام فلم یزل یسجد بہا۔ اب ابن الہمام نے کہا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ صٓ عزائم سجود میں ہونا ابتداء کا واقعہ ہے لیکن بعد الرؤیا سجدہ صٓ پر مواظبت شروع ہوئی واستقر علیہا بعد ما کان قد لا یعزم علیہا، کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۶۴ وہذا کلہ فی العینی والطحاوی والبذل وتعلیق المصبح فراجعہ ان شئت التفصیل۔

بَابُ اَوْقَاتِ النَّهْیِ

فی حدیث ابن عمر لا یتحرّی احدکم الحدیث، فتح الملہم ص۳۶۸ ج۲ میں ہے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک بعد الظہر وبعد العصر عند الطلوع والغروب والاستواء مطلقاً نماز جائز ہے کیونکہ ان اوقات خمسہ میں نماز پڑھنا صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے لیکن جمہور ائمہ اس کے مخالف ہیں پھر جمہور میں بھی اختلاف ہے کہ شافعیؒ نے کہا کہ مذکورہ اوقات خمسہ میں وہ نماز جائز نہیں کہ جس کیلئے کوئی سبب نہیں ہے لیکن جس کیلئے کوئی سبب ہو مثلاً نذر کی نماز و قضاء فوائت یہ جائز ہے بدلیل حدیث کریب عن ام سلمۃ رض حیث قالت سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرکعتین بعد العصر ینہی عنہما ثم رأیتہ یصلیہما فارسلت الیہ الجاریۃ فقال علیہ السلام انہ اتانی ناس من عبد القیس فشغلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظہر فہما ہاتان متفق علیہ۔ اور مالک واحمد نے کہا کہ ان اوقات مذکورہ میں نوافل حرام ہیں نہ کہ فرائض اور احمدؒ نے طواف کی دو رکعت کو بھی جائز قرار دیا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۳۶۸ ج۲ عن المرقات ایسا ہی بذل المجہود ص۲۵۱ ج۲ میں ہے کہ مالک شافعی واحمد واسحٰق واوزاعی کے نزدیک فائتہ نماز کی قضا ہر وقت جائز ہے نہی عن الصلوٰۃ فیہا ولم ینہ عنہا وانما نہی عن الصلوٰۃ فی تلک الاوقات اذا کانت تطوعا۔ دون الواجبات فانہا تقضی الفوائت فیہا اذا ذکرت ای وقت کان بدلیل حدیث ابی ہریرۃ فی قصۃ لیلۃ التعریس انہ علیہ السلام قال من نسی عن صلوٰۃ فلیصلہا اذا ذکرہا۔ معلوم ہوا کہ جب بھی یاد ہو فائتہ کی قضا دیجاوے وہ وقت

بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی الاوقات المنہیۃ

ممنوع ہو یا نہو۔ وفی روایۃ زید بن اسلم انہ علیہ السلام قال اذا رقد احدکم عن الصلوٰۃ او نسیہا ثم فزع الیہا فلیصلہا کما کان یصلہا فی وقتہا، رواہ مالک مرسلاً یہ بھی عام ہے کہ جس وقت بھی گھبرا کر یاد آوے نماز پڑھ لے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک طلوع وغروب واستواء کے وقت جو بھی نماز ہو پڑھنا جائز نہیں کما فی الہدایہ وغیرہ۔ خواہ وہ نماز مکہ میں ہو یا کوئی اور نماز ہو بہرحال جائز نہوگی بدلیل حدیث عقبہ بن عامر قال ثلاث ساعات کان النبی علیہ السلام ینہانا ان نصلی فیہن او نقبر فیہن موتانا حین تطلع الشمس بازغۃ حتی ترتفع وحین نقوم قائم الظہیرۃ حتی تمیل وحین تضیف الشمس للغروب حتی تغرب۔ رواہ مسلم، وعن ابی سعید قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ بعد الصبح حتی ترتفع الشمس ولا صلوٰۃ بعد العصر حتی تغیب الشمس متفق علیہ۔ وعن ابن عمرؓ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبہا الحدیث متفق علیہ۔ عن عمرو بن عبسۃ علیہ السلام قال صل صلوٰۃ الصبح ثم اقصر عن الصلوٰۃ حین تطلع الشمس حتی ترتفع الحدیث عن عبد اللہ الصنابحی انہ علیہ السلام قال الشمس تطلع ومعہا قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقہا فاذا استوت قارنہا وفی ہذا الحدیث نہی النبی علیہ السلام عن الصلوٰۃ فی تلک الساعات۔ رواہ النسائی۔ وعن ابن عمر قال انہ علیہ السلام نہی ان یصلی مع طلوع الشمس او غروبہا۔ رواہ النسائی۔ عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام قال اذا بدا حاجب الشمس فاخروا الصلوٰۃ حتی تبرز، واذا غاب حاجب الشمس فاخروا الصلوٰۃ حتی تغیب۔ رواہ مسلم۔ عن عائشۃ رضؓ قالت قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تحروا بصلوتکم طلوع الشمس ولا غروبہا فتصلوا عند ذالک۔ رواہ مسلم۔ بہرحال مذکورہ اوقات ثلثہ میں نہی عن الصلوٰۃ کے لئے بکثرت صحیح احادیث وارد ہیں فعلیکم بالاستحضار۔ ایسا ہی مذکورہ اوقات ثلثہ میں صلوٰۃ جنازہ وسجدۂ تلاوت بھی جائز نہیں لحدیث عقبہ قال ثلث ساعات ینہانا النبی ان نصلی وان نقبر فیہا موتانا عند الطلوع حتی ترتفع وعند الزوال حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب۔ والمراد بقولہ وان نقبر صلوٰۃ الجنازۃ لان الدفن غیر مکروہ۔ وسجدۃ التلاوۃ فی معنی الصلوٰۃ۔ کما فی الہدایہ والفتح۔ **الجواب** داؤد ظاہری نے جو کہا کہ صحابہ کی ایک جماعت سے ان اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے جواب یہ کہ لعلہم لم یسمعوا نہی النبی علیہ السلام او قالوا وعلموا بہ قبل بلوغ النہی الیہم۔ کما فی فتح الملہم ص۳۶۸ ج۲ اور شافعی نے جو کریب عن ام سلمہ کی حدیث کو ذکر کیا اس کا جواب بفضلہ تعالیٰ آئندہ بحث میں آوے گا۔ باقی مالک وشافعی واحمد نے جو فلیصلہا اذا ذکرہا کی حدیث کو لائے جواب یہ کہ مبیح ومحرم جب معارض ہو تو محرم راجح ہوتا ہے۔ ہکذا فی الاصول۔ لہٰذا احادیث نہی راجح ہوگی۔ کما فی العنایہ ص۱۶۲ ج۱ نیز حدیث نہی سند کے اعتبار سے احادیث رخصت کی بہ نسبت اقوی ہے۔ کما فی التقاریر المطبوعہ للشیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ وقال محمد بعد روایۃ فلیصلہا اذا ذکرہا وبہذا ناخذ الا ان یذکرہا فی الساعۃ۔ نہی النبی علیہ السلام عن الصلوٰۃ فیہا۔ حاصل یہ کہ جب یاد ہو اسی وقت نماز پڑھنے سے مراد یہ کہ اوقات منہیہ عنہا کے علاوہ جس وقت بھی یاد ہو تو ادا کرے نیز مطلقاً جس وقت بھی یاد آوے پڑھ لینے کا حکم تو مالکؒ وشافعی واحمدؒ بھی نہیں دیتے ہیں بلکہ اگر یاد ہونیکے وقت وہ حدث اکبر یا اصغر کیساتھ محدث ہو تو ازالۂ حدث کے بعد ادا کرے گا تو جیسا کہ دوسری احادیث کی بناء پر ازالۂ حدث کی قید لگائی گئی ایسا ہی صحاح وغیر صحاح کی احادیث مذکورہ کی بناء پر اوقات منہیہ ہونے کی قید بھی لگائی جاویگی۔ یا چونکہ بسا اوقات قضاء میں اہتمام نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ جب قضا ہو گئی تو کسی وقت ادا کریں گے اس لئے فرمایا کہ جب بھی یاد ہو بلا تاخیر ادا کر لینا چاہئے کما یفہم صراحۃً من اقامۃ العنوان فی مسلم حیث قال باب قضاء الصلوٰۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائہا۔ کما فی فتح الملہم وتعلیق الصبیح وغیرہما۔

بذل المجہود ص۲۵۱ ج۳ میں ہے کہ گذشتہ اختلافی بحث کی منشاء النزاع لیلۃ التعریس کا واقعہ ہے کہ غزوۂ خیبر سے لوٹتے

وقت آخیر رات میں اتر کر جو راحت لیا تھا اور بلال کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم جاگ کر وقت فجر کی حفاظت کرو اور غلبۂ نوم کی بناء پر انکو بھی آنکھ لگ گئی تھی تو بیدار ہو کر حضورؐ نے فرمایا کہ فاقتادوا رواہ مسلم وابوداؤد اَب خطابی نے کہا کہ مجتہدین میں اختلاف ہوا کہ حضورؐ نے اس جگہ سے کچھ ہٹ جانیکا حکم کیوں دیا۔ چنانچہ مالک وشافعی واحمد واسحٰق واوزاعی وغیرہم تو کہتے ہیں کہ اس لئے حکم دیا گیا کہ وہ مکان ہی منحوس تھا کہ اس میں حضورؐ وصحابہ پر غفلت و نسیان طاری ہوا۔ کما روی ہٰذا المعنی فی ہٰذا الحدیث من طریق ابان العطار لیکن احناف کہتے ہیں کہ چونکہ وہ طلوع شمس کا وقت تھا اس لئے فاقتادوا کا حکم دیا تھا تاکہ نماز وقت منہی عنہ میں واقع نہو۔ چنانچہ یہی توجیہ گذشتہ احادیث عقبہ بن عامر وابوسعید وابن عمر وغیرہ سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ زمانہ میں بعض اوقات ایسے بھی ہیں کہ اس میں صلوٰۃ سے منع کیا گیا ہے۔ کما فی البذل۔

پھر اس لیلۃ التعریس کے قصہ میں مشہور اشکال یہ کہ کما فی التعلیق ص۳۰۲ ج۱ کہ حضورؐ بحالت نوم نماز سے غافل کیسے ہو گئے حالانکہ حدیث میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال ان عینی تنامان ولاینام قلبی۔ جواب یہ کہ کما نقلہ صاحب البذل فی ص۲۵۱ ج۳ عن النوویؒ کہ حضورؐ کی دو حالت ہیں ایک وہ کہ جس میں قلب بھی نائم ہو جاتا ہے۔ لیلۃ التعریس میں یہ حالت طاری ہوئی تھی۔ دوسرا یہ کہ قلب نائم نہیں ہوتا وہذا ہو الغالب من احوالہ علیہ السلام۔ ولکن ہذا التاویل ضعیف بل اضعف۔ طیبیؒ نے کہا کہ دراصل بات یہ ہے کہ قلب بیداری کے باوجود دلیل فعلی جو قولی سے اقویٰ ہے اس دلیل فعلی سے حکم قضاء کی شناخت ومعرفت کے لئے حضورؐ پر نسیان طاری ہوا۔ کذا فی الشرح الزرقانی والمرقاۃ۔

خطابیؒ نے جواب دیا کہ حدیث میں جو لاینام قلبی ہے وہ حدث کے معاملہ کے ساتھ خاص ہے یعنی نائم سے کبھی اس طرح حدث ہو جاتا ہے کہ اس کو خبر بھی نہیں ہوتی حضورؐ کی حالت ایسی نہ تھی کہ بحالت نوم بے خبری میں حدث ہو جاوے کیونکہ حضورؐ کا قلب بیدار رہتا تھا۔ اَب قلبی بیداری جو معاملہ حدث کے ساتھ خاص ہے اس سے طلوع فجر کا ادراک کرنا لازم نہیں۔ یا جواب یہ کہ قلبی بیداری اس بناء پر ہے کہ حضورؐ پر کبھی بحالت نوم وحی آتی تھی فلاینبغی لقلبہ ان ینام۔ فانما معرفۃ الوقت واثبات رؤیۃ الشمس طالعۃ فان ذالک انما یکون درکہ ببصر العین دون القلب۔ ہٰذا کلہٗ فی تعلیق الصبیح وبذل المجہود۔

تتمۃ البحث: قولہٗ ومن الغد للوقت۔ قتادہ کے بعض روایت میں جو یہ ہے کہ اگر نسیان ونوم کی بناء پر نماز قضاء ہو جائے تو جب یاد ہو تو ایک مرتبہ پڑھے پھر آئندہ کل جب وہ وقت آوے تو ثانیاً اس نماز کا اعادہ کرے۔ کما فی ابی داؤد۔ خطابی نے کہا کہ فقہاء میں سے کوئی بھی اس اعادۂ ثانیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہوا اَب قولہ علیہ السلام ومن الغد للوقت کی توجیہ یہ کہ فضیلت وقت کو حاصل کرنے کیلئے پھر اعادہ کا حکم استحبابی طور پر دیا گیا۔ یا توجیہ یہ کہ آج اگر مثلاً صلوٰۃ الصبح قضاء ہو جاوے تو بوقت تذکر اس کو قضاء کرے اور آئندہ کل کی جو نماز صبح ہے اس کو بھی قضاء نہ کرے بلکہ اس کو اپنی وقت میں پڑھے تو مراد یہ کہ آئندہ متنبہ ہو جانا چاہئے کہ اور کوئی نماز قضاء نہو۔ باقی نماز قضاء کو دو مرتبہ پڑھنا ہرگز مراد نہیں۔ ویؤیدہ قولہ علیہ السلام ولاکفارۃ لہا الا ذالک۔ اس حصر سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ لایجب غیر اعادتہا۔ اس لئے امام بخاریؒ نے اس طرح باب قائم کیا کہ باب من نسی صلوٰۃ فلیصل اذا ذکر ولایعید الا تلک الصلوٰۃ۔ فتح الباری میں ہے کہ علی بن المنیرؒ نے کہا کہ چونکہ نماز فرض پانچ سے زائد نہیں اس لئے امام بخاری نے لایعید الا تلک الصلوٰۃ کی تصریح کی ہے۔ یا یہ کہا جاوے کہ دراصل یہ لفظ ومن الغد للوقت منجانب راوی غلطی کے طور پر واقع ہوا ہے کما حکی ذالک الترمذی وغیرہ عن البخاری ویؤیدہ ذالک ما روا

النسائی من حدیث عمران انہم قالوا یارسول اللہ الا نقضیہا لو قتہا من الغد فقال ﷺ لا، ینہاکم اللہ عن الربوٰ ویاخذ منکم کما فی بذل المجہود ص۲۵۲ ج۲

وفی حدیث کریب وسلہا عن الرکعتین بعد العصر۔ اُمید کہ آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ عینی ص۵۹ ج۲ میں ہے کہ ابن العربی نے کہا کہ بعد العصر و بعد الفجر مالکؒ کے نزدیک فرض ادا کیا جا سکتا ہے نہ کہ نفل۔ کما ہو عن احمد ایضاً کیونکہ فرض کی اہمیت زیادہ ہے! اور شافعیؒ کے نزدیک فرض و نفل میں سے جس کے لئے کوئی سبب ہو وہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ شافعیؒ نے کہا کہ جس نماز کے لئے کوئی سبب ہو جیسا کہ صلوٰۃ المنذورہ والفائتہ اس قسم کی نماز ادا کرنا جائز ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۳۶۸ ج۲ بدلیل حدیث کریب عن ام سلمہ حیث قالت سمعت النبی علیہ السلام عن الرکعتین بعد العصر ینہی عنہما ثم رائیتہ یصلیہما فارسلت الیہ الجاریہ فقال ﷺ انہ اتانی ناس من عبد القیس فشغلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظہر فہما ہاتان متفق علیہ۔ کما فی الفتح۔ ایسا ہی فتح الملہم ص۳۷۵ ج۲ میں ہے کہ عن عائشہؓ ما ترک النبی ﷺ رکعتین بعد العصر عندی قط۔ رواہ مسلم۔ وعن عائشہ رضؓ قالت ما ترکہما النبی ﷺ فی بیتی قط سرا ولا علانیۃ رکعتین قبل الفجر و رکعتین بعد العصر۔ رواہ مسلم۔ صاحب الفتح نے کہا کہ ان احادیث عائشہ رضؓ کی بناء پر ان لوگوں نے استدلال کیا کہ جن کے نزدیک رکعتین بعد العصر جائز ہے یا ذوات الاسباب نماز نافلہ ہو یا فرائض اس کے جواز کے جو قائل ہیں وہ ان احادیث عائشہ وام سلمہ سے استدلال کرتے ہیں اور فتح الملہم ص۳۶۸ ج۲ و عینی ص۵۸۹ ج۲ میں ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک عصر و فجر کی نماز کے بعد صلوٰۃ منذورہ ہو یا نافلہ یہ سب ناجائز و حرام ہے جب تک کہ غروب و طلوع نہ ہو۔ وبہ قال الحسن البصری وسعید بن المسیب والعلاء بن زیاد۔ وقال النخعی وہو قول جماعۃ من الصحابۃ کما فی العینی و حاشیۃ النسائی ص۶۶ ج۱ بدلیل حدیث ابی سعید الخدری انہ ﷺ قال لا صلوٰۃ بعد الصبح حتی ترتفع الشمس ولا صلوٰۃ بعد العصر حتی تغیب الشمس متفق علیہ۔ وفی حدیث عمرو بن عبسہ انہ ﷺ قال صل صلوٰۃ الصبح ثم اقصر عن الصلوٰۃ حین تطلع الشمس حتی ترتفع وفیہ حتی تصلی العصر ثم اقصر عن الصلوٰۃ حتی تغرب الشمس۔ رواہ مسلم۔ عن ابن عباس انہ ﷺ نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر رواہ النسائی۔ **الجواب** انہوں نے جواز نماز ام سلمہ کی حدیث کو ذکر کیا کہ حضورؐ نے بعد العصر سنت ظہر کی دو رکعت ادا کیا جواب یہ کہ اس پر مواظبت حضورؐ کے خصائص میں سے ہے کما یدل علیہ روایۃ ذکوان مولیٰ عائشہ انہا حدثتہ ان النبی ﷺ کان یصلی بعد العصر وینہی عنہا ویواصل وینہی عن الوصال، کما فی التعلیق ص۳۱ ج۳ عن فتح الباری۔ نیز ایک دفعہ جو حضورؐ نے ادا فرمایا وہ بھی خصوصیت تھی۔ کما یدل علیہ صراحۃ حدیث ابی سعیدؓ انہ جعلہا خالصۃ للنبیؐ۔ وایضاً فی الطحاوی عن ام سلمہ انہا قالت فقلت یارسول اللہ انقضیہا اذا فانا فقال لا۔ وہذا الحدیث قد صحح السیوطی فی الخصائص۔ اب جواب اوّل میں کہا گیا کہ حضورؐ کی مواظبت خصوصیت میں سے ہے۔ ثانی جواب میں کہا گیا کہ ایک مرتبہ پڑھنا بھی خصوصیت میں سے ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۳۷۵ ج۲ نیز حضرت عمرؓ جو صحابہ کے نکیر کے بغیر صلوٰۃ بعد العصر پر مارتے تھے اس سے بھی ثابت ہوا کہ وہ صلوٰۃ حضورؐ کیلئے مخصوص تھی، کما فی العینی ص۵۹ ج۲ یا اس لئے حضورؐ صلوٰۃ بعد العصر پڑھتے تھے کہ مسلم شریف میں ہے کہ کما رواہ ابو سلمہ من عائشہ انہ علیہ السلام کان اذا صلی صلوٰۃ اثبتہا یعنی جو عمل کرتے اس پر مداومت کرتے تھے اس لئے صلوٰۃ بعد العصر پڑھنا ثابت ہے۔ کما فی التعلیق ص۳۲ ج۲ و فیض الباری۔

اور انہوں نے جو عائشہ رضؓ کی متعدد حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ یہ صلوٰۃ بعد العصر بھی حضورؐ کی خصوصیات میں سے ہیں کما ذکرہ الماوردی من الشافعیۃ ان ذالک من خصوصیات النبی علیہ السلام۔ وقال الخطابی کان النبیؐ مخصوصا بہذا دون الخلق وقال ابن عقیلی لاوجہ الا ہذا الوجہ والدلیل علیہ ان عمرؓ یضرب علی الرکعتین بعد العصر بحضرۃ من الصحابہ من غیر نکیر

وقال الطحاوی الذی یدل علی الخصوصیۃ ان ام سلمۃ قالت للنبیؐ افنقضیہا اذا فاتتا بعد العصر قال لا۔ وفی روایۃ قیل لام سلمۃ افنقضیہا اذا فاتتا بعد العصر قالت لا۔ کما فی العینی ج۲ ص۵۹ والفتح۔ نیز خود عائشہؓ کی احادیث میں اختلاف وتعارض ہے بعض سے صلوٰۃ الرکعتین بعد العصر ثابت ہوتا ہے۔ اور طحاوی کی روایات سے نفی ہذہ الصلوٰۃ فی بیتہا او عدم علمہا بہا ثابت ہے۔ فاذا تعارضا تساقطا۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۳۲۵۔ نیز مبیح اور محرم جب معارض ہو تو محرم کو متاخر مانا جاتا ہے۔ یہاں بھی احادیث محرم جو کثیر ہیں اس کو متاخر مانا جاوے۔ کما فی العینی ص۵۹ نیز احادیث نہی متواتر و مفید علم ہے کما نقل عن الطحاوی وابن بطال والمناوی۔ اور وہ احادیث عند جمہور الفقہاء اواکثرہم معمول بہا ہے۔ کما قالہ ابن دقیق العید۔ اور وہ احادیث محرم اقوال وضوابط کلی وسالم من الاختلاف ہے۔ واحادیث اباحت ایسا ہی نہیں لہذا احادیث محرم راجح ہوگی۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۳۲۵ یہ جوابات تطبیق بین الاحادیث بھی ہے کما یورد فی کل بحث۔

الفصل الثانی

فی حدیث محمد بن ابراہیم فسکت النبیؐ۔ تعلیق الصبیح ص۳۲ میں ہے کہ سنت کی قضاء دینا بھی سنت ہے جیسا کہ اس رجل نے سنت فجر کی قضاء فرض کے بعد قبل الطلوع دی وہو مذہب الشافعی ومحمدؒ۔ بدلیل حدیث قیس بن عمرو قال رأی النبیؐ رجلا یصلی بعد صلوٰۃ الصبح فقال صلوٰۃ الصبح رکعتین فقال الرجل انی لم اکن صلیت الرکعتین اللتین قبلہا فصلیتہما الآن فسکت النبیؐ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ نیز فی حدیث کریب عن ام سلمۃ انہ قضی سنۃ الظہر بعد العصر، کما مر مفصلا۔ امام اعظم وابو یوسف کے نزدیک سنت کی قضاء نہیں۔ کیونکہ سنت تو تکمیل فرائض کے لئے بالتبع مشروع ہے اسلئے مستقل طور پر قضاء ہوگی ہاں اگر فرض بھی قضاء ہو جائے تو سنت کی قضاء بھی بالتبع ہو سکتی ہے۔ کما فی حاشیۃ الشکوٰۃ ج۱ ص۹۵ الجواب: اُن... کی حدیث اول جو قیس بن عمرو سے مروی ہے اسکے متعلق تو ترمذی نے کہا کہ لیس بمتصل لان محمد بن ابراہیم لم یسمع من قیس۔ وہکذا فی العینی ص۵۹ ان محمد بن ابراہیم لم یسمع من قیس وقال ابن حبان لا یحل الاحتجاج بہ۔ بذل المجہود ج۲ ص۲۶۴ لما ثبت نہی النبی عن الصلوٰۃ بعد الصبح فسکوتہ لا یحل علی التقریر ویحمل ان یکون ہذہ الواقعۃ قبل النہی ثم نہی عنہا اور جواب سلمہ کی حدیث لائی گئی اسکے جواب میں گزشتہ بحث کے اندر متعدد طریقے سے ثابت کیا گیا کہ یہ حضورؐ کی خصوصیت ہے فراجعہ ان شئت۔ نیز نہی عن الصلوٰۃ بعد الصبح کے متعلق بھی احادیث متواترا ہے اور وہ احادیث محرم وقولی وکلی وسالم من الاختلاف بھی ہے۔ کما مر فی البحث المتقدم الآن۔ لہذا حدیث ام سلمہ وقیس بن عمرو اس کے معارض نہیں ہو سکے گی کما فی العینی والفتح والتعلیق والبذل ج۲ ص۲۶۴ لیکن محمد کا مذہب صحیح یہ ہے کہ بعد الطلوع سنت فجر کی قضاء دیجاوے کما فی الترمذی عن ابی ہریرۃ رضؓ انہ قال من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلہما بعد الطلوع۔ کما فی التعلیق۔

وفی حدیث جبیر بن مطعم یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف۔ بنی عبد مناف کو اس لئے خاص کرکے ذکر کیا کہ حضورؐ کو معلوم تھا کہ انجام کار ولایت وخلافت انکی طرف رجوع کریگی۔ یا چونکہ بنو عبد مناف قریش کے دوسرے قبائل کی بہ نسبت سردار تھے اور دربانی وپانی پلانا وغیرہ کے انتظام انکے ذمہ میں تھا اسلئے خاص کیا۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۳۲ عن الطیبی۔ فتح الملہم ج۲ ص۳۶۵ میں ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک مکہ میں نفل نماز ہر وقت بلا کراہت جائز ہے بدلیل حدیث جبیر بن مطعم انہ قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بہذا البیت وصلی ای ساعۃ شاء من لیل او نہار۔ رواہ الترمذی وابو داؤد والنسائی۔ وفی حدیث ابی ذر قال وقد صعد علی درجۃ الکعبۃ ومن عرفنی فقد عرفنی ومن لم یعرفنی فانا جندب سمعت النبیؐ یقول لا صلوٰۃ بعد الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس الا بمکۃ الا بمکۃ۔ رواہ احمد ورزین۔

بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ بمکۃ فی الاوقات المکروہۃ

بحث الاختلاف فی قضاء السنۃ

لیکن تعلیق الصبیح ج۲ ص۳۲ میں طیبی سے نقل کیا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مکہ کا حکم دوسرے بلاد کیطرح ہے کہ جیسا کہ کسی بلاد کے اندر اوقات خمسہ مکروہہ میں نماز جائز نہیں، بدلیل اُن احادیث قولیہ وفعلیہ کے کہ جو بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی الاوقات المنہیہ میں بالتفصیل گذر چکی۔ کما روی عن عقبۃ بن عامر قال ثلث ساعات کان النبی ﷺ ینہانا ان نصلی فیہن الحدیث۔ وعن ابی سعید رضؓ قال لاصلوٰۃ بعد الصبح حتی ترتفع الشمس ولا بعد العصر حتی تغیب الشمس متفق علیہ وغیرذالک من الروایات فراجعہ ان شئت التفصیل۔ **الجواب** دلیل اول میں جو جبیر بن مطعم کی حدیث لائی گئی جواب یہ کہ وہ حدیث احادیث محرمہ کی بناء پر اوقات خمسہ منہیہ کے علاوہ دیگر اوقات کیساتھ مخصوص ہے وہو ظاہر لا تکلف فیہ وامثال ہذہ المحاورات تجری علی الالسنۃ کثیرا۔ کما فی حاشیۃ النسائی ص۶۸ نیز جواب یہ کہ حافظ تورپشتی نے کہا کہ اگر لا تمنعوا کے حکم صلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ کی بناء پر ہوتا تو شافعیؒ کا استدلال صحیح ہوتا لیکن لیس الامر کذالک لان الحدیث ما سیق لبیان احوال الاوقات بلکہ دراصل اس کلام کی وجہ ومحل یہ ہے کہ قریشی قبائل بیت اللہ کے چاروں طرف سکونت پذیر تھے اور ہر قبیلہ کیلئے ایک مخصوص باب تھا جو اب تک انکی طرف منسوب ہے کباب بنی شیبہ وباب بنی سہم وباب بنی مخزوم۔ اب اطراف کے لوگ بوقت الدخول فی المسجد ان قبائل کے اوپر ہو کر گذرتے تھے اس لئے بسا اوقات رات کے وقت وہ قبائل دروازہ بند کر دیتے تھے کہ جس سے زائرین دخول فی المسجد وطواف سے محروم رہجاتے جب حضور کو اس بات کی اطلاع دیگئی تو حضورؐ نے ان قبائل کو حکم دیا کہ تم کسی وقت بھی دروازہ بند نہیں کر سکو گے شبانہ روز کھولکر رکھنا پڑیگا۔ یہی مطلب ہے حدیث جبیر بن مطعم کے حیث قال لا تمنعوا احدا الحدیث۔ باقہ الصلوٰۃ فی اوقات المنہیہ ہرگز مراد نہیں۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۳۲-۳۳ وحاشیۃ النسائی۔

اور جو ابوذر کی حدیث لائی گئی جواب یہ کہ ابن الہمام نے کہا کہ وہ چار وجہ سے معلول ہے اوّل انقطاع بین مجاہد وابی ذر فان مجاہد یروی عنہ دوم ابن المؤمل راوی کے ضعف، سوم حمید مولی عفراء کے ضعف، چہارم اضطراب سندہ۔ کما فی التعلیق ص۳۳ یہاں بھی مذکورہ جوابات جاری ہونگے جو گذشتہ بحث میں کہا گیا کہ احادیث نہی کے مقابلہ میں یہ احادیث قابل استدلال نہیں کیونکہ احادیث نہی محرم اور کلی وسالم عن الاختلاف ہے۔ کما نقل عن العینی والفتح۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ الا یوم الجمعۃ۔ فتح الملہم ج۲ ص۳۷ میں ہے کہ امام شافعی وابو یوسف کے نزدیک بوقت نصف النہار بروز جمعہ نوافل مکروہ نہیں بدلیل حدیث ابی ہریرہ انہ ﷺ نہی عن الصلوٰۃ نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعۃ۔ رواہ الشافعی۔ وعن ابی الخلیل عن ابی قتادۃ قال کان النبی ﷺ کرہ الصلوٰۃ نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعۃ رواہ ابو داؤد۔ نیز احادیث میں اس بات کی رغبت دیگئی ہے کہ جمعہ میں سویرے جاکر خروج امام تک نماز میں مشغول رہے کما سیاتی فی بابہ وجعل الغایۃ خروج الامام وہو لا یخرج الا بعد الزوال فدل علی عدم کراہیۃ الصلوٰۃ فی حالۃ الاستواء۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۳۷ لیکن امام اعظم کے نزدیک جمعہ کے دن بھی بوقت نصف النہار نوافل جائز نہیں۔ بدلیل حدیث عقبہ بن عامر قال ثلث ساعات کان النبی ﷺ ینہانا ان نصلی فیہن وان نقبر فیہن موتانا حین تطلع الشمس بازغۃ وحین تقوم قائم الظہیرۃ وحین تضیف للغروب۔ رواہ مسلم وقد مرت الاحادیث الواردۃ فی ہذا الباب تحت بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی الاوقات المنہیہ۔ کہ اس میں عقبہ بن عامر وابن عمرو عمرو بن عبسہ وعبداللہ الصنابحی وابو سعید خدری وغیرہم سے روایات گذر چکی۔ **الجواب** انہوں نے جو دلیل اول وثانی میں الا یوم الجمعہ کی حدیث کو ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں یہ استثناء منقطع ہے کہ جس میں بقاعدۂ اصول مستثنیٰ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ کما فی العنایۃ ج۱ ص۱۶۲ یا جواب یہ کہ استثناء احناف کے نزدیک متکلم بالباقی ہوتا ہے لہٰذا یہ معنی ہوا کہ نہی النبی ﷺ عن الصلوٰۃ فی نصف النہار بغیر یوم الجمعۃ تو یہ حکم نہی غیر یوم الجمعہ کے ساتھ مقید ہوا لہٰذا اس پر بوقت تعارض عقبہ بن عامر وغیرہ کی احادیث کو مقدم کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ محرم ہے۔ یا انہونکی

بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ یوم الجمعۃ فی الاوقات المنہیۃ

۱۲ ایسا ہی مکہ میں بھی جائز نہیں ہے ۱۲

تینوں احادیث کا جواب دیا جاوے کہ احادیث نہی عن الصلوٰۃ وقت الاستواء محرم ہے اسلئے راجح ہے۔ ولیس ہذا من المواضع التی یحمل فیہا المطلق علی المقید۔

باب الجماعۃ وفضلہا

قولہ تعالیٰ یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود فلا یستطیعون خاشعۃ ابصارہم ترہقہم ذلۃ وقد کانوا یدعون الی السجود وہم سالمون۔ اس آیت کے متعلق ابراہیم تیمی نے کہا کہ یوم یکشف، سے قیامت کا دن مراد ہے کہ فرض نماز کیطرف بذریعہ اذان واقامت بلائے جانے کے باوجود جو حاضر نہ ہوتے تھے، اس لئے ... ان کو ذلت وندامت نے ڈھانپ لیا ہے۔ قال ابن المسیب کانوا یسمعون حی علی الفلاح فلا یجیبون وہم اصحاء سالمون۔ وقال کعب الاحبار واللہ ما نزلت ہذہ الآیۃ الا فی المتخلفین عن الجماعۃ فای وعید ابلغ واشد من ہذا لمن ترک الجماعۃ من غیر عذر۔ حاصل یہ ہوا کہ جماعت کی تاکید بکثرت آیات واحادیث سے ثابت ہے۔ کما فی التعلیق بہ ۲۴/۲ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے جماعت کی حکمت یہ بیان کیا کہ نماز کیطرح اتم شانا واعظم برہانا کوئی عبادت نہیں ہے اس لئے اس کی اشاعت اور اس کے لئے اجتماع واجب ہے۔ نیز ملت اسلامیہ میں ہر قسم کے لوگ موجود ہیں بعض علماء ہیں کہ جن کا اقتداء کیا جاوے اور بعض تحصیل علوم کے لئے علماء کی طرف محتاج ہیں۔ اور بعض ایسے ضعیف القوۃ والبنیان ہیں کہ اگر انکو لوگوں کے سامنے ادائی طاعت کا حکم نہ دیا جائے تو وہ لوگ غفلت اختیار کریں گے۔ اب مذکورہ وجوہ فوائد پر نظر کرتے ہوئے جماعت کی مشروعیت ہے لیقتدی بعالمہا ویعلم جاہلہا۔ نیز اس امت کی اقامت سے حق تعالیٰ کی غرض جو اعلاء کلمۃ اللہ واظہار دین اسلام ہے۔ یہ غرض اعظم شعائر اسلام یعنی نماز کیلئے ہر قسم کے لوگ خاص ہو یا عام چھوٹا ہو یا بڑا سب کے اجتماع کے بغیر حاصل نہ ہوگا اس لئے جماعت کی مشروعیت ہے۔ نیز اشاعت کی دو قسم ہیں۔ اشاعت فی الحی واشاعت فی المدینہ۔ اشاعت فی الحی تو ہر نماز کے وقت ممکن ہے لیکن اشاعت فی المدینہ یعنی پورے شہر میں اشاعت کچھ زمانہ تک مثلاً ہفتہ گزر جانے کے بغیر مشکل ہے چنانچہ اشاعت فی الحی کیلئے جماعت ہے۔ اور اشاعت فی المدینہ کیلئے جمعہ کی مشروعیت ہے ہذا کلہ فی التعلیق الصبیح بہ ۳۵،۳۴/۲ عن حجۃ اللہ البالغہ للشاہ ولی اللہ قدس سرہٗ۔

وفی حدیث ابن عمرؓ صلوٰۃ الجماعۃ تفضل صلوٰۃ الفذ بسبع وعشرین درجۃ۔ فتح الملہم بہ ۲۲۰/۲ میں ہے کہ ترمذی نے کہا کہ اکثر رواۃ حدیث نے خمساً وعشرین کے الفاظ نقل کئے۔ کما فی حدیث ابی ہریرۃ خمسا وعشرین درجۃ۔ لیکن ابن عمر کی روایت میں سبعا وعشرین درجۃ کے الفاظ ہیں چنانچہ اہل الترجیح اس میں مختلف ہوگئے ہیں کہ دونوں روایت میں سے کون سی روایت راجح ہوگی۔ فقیل روایۃ الخمس راجحۃ لکثرۃ رواتہا۔ وقیل روایۃ السبع لان فیہا زیادۃ من عدل حافظ۔ پھر ان دونوں روایت میں متعدد وجوہ سے تطبیق بھی دی گئی ہے۔ کذکر القلیل لا ینفی الکثیر۔ اس لئے دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اسی توجیہ کو شوکانی نے راجح بتایا ہے لدخول مفہوم الخمس تحت مفہوم السبع۔ یا حضورؐ نے اولاً خمسا وعشرین فرمایا پھر حق تعالیٰ نے زیادۃ فضل کی اطلاع دی اس لئے حضورؐ نے پھر سبعا وعشرین فرمایا ہے اس پر رد کیا گیا ہے کہ یہ محتاج الی التاریخ ہے کہ دونوں روایت میں سے اول کونسی ہے لیکن حافظ تورپشتی نے جواب دیا کہ زائد ناقص سے متاخر ہوا کرتا ہے لان اللہ تعالیٰ یزید من فضلہ ولا ینقصہم من الموعود شیئا فانہ علیہ السلام بشر المؤمنین اولاً بمقدار من فضلہ ثم رأی ان اللہ تعالیٰ یمن علیہ وعلی امتہ فبشرہم بہ ثانیا وحثہم علی الجماعۃ۔ لیکن خمساً وعشرین پر یا سبعاً وعشرین پر جو منحصر کیا گیا فمرجعہ الی العلوم النبویۃ التی لا یدرکہا العقلاء اجمالاً فضلاً عن التفصیل کما فی التعلیق بہ ۲۵/۲

بحث التشدید فی ظاہرۃ صحیح بیان حکم الجماعۃ والجمعۃ۔

بحث فی وجوہ التطبیق بین خمس وعشرین وسبع وعشرین۔

اور بعض نے کہا کہ خمس وعشرین اور سبعا وعشرین کا فرق قرب مسجد وبعد مسجد کے اعتبار سے ہے کہ اگر مسجد قریب ہو تو خمسا وعشرین درجۃ ہے اور اگر بعید ہو تو سبعا وعشرین درجۃ ہے۔ یا اختلاف فی العدد مصلی کی حالت کے اعتبار سے ہے کہ اگر وہ اعلم اور اخشع ہو اور محافظۃ علی قیام الصلوٰۃ کرکے نماز کو اکمل بنایا ہو تو سبعا وعشرین ہے ورنہ خمسا وعشرین ہے، یا ایقاع الصلوٰۃ فی المسجد وفی غیر المسجد کے اعتبار سے یہ فرق ہے۔ بصورت اوّل سبعا وعشرین ورنہ خمسا وعشرین ہے۔ یا جو شخص نماز کیلئے انتظاری کی ہو اس کیلئے سبعا وعشرین ہے اور غیر منتظر کیلئے خمسا وعشرین یا ادراک کل الصلوٰۃ پر سبعا وعشرین وادراک بعض الصلوٰۃ پر خمسا وعشرین کا حکم مرتب ہے۔ یا اگر شرکاء جماعت کثیر ہوں تو سبعا وعشرین ہے۔ اور اگر قلیل ہو تو خمسا وعشرین ہے۔ یا سبعا وعشرین یہ نماز فجر وعشاء کے متعلق ہے بقیہ کیلئے خمسا وعشرین ہے۔ یا نماز فجر وعصر کیلئے سبعا وعشرین اور بقیہ کیلئے خمسا وعشرین ہے۔ یا سبعا وعشرین مختص بالصلوٰۃ الجہریہ ہے اور خمسا وعشرین مختص بالسریہ ہے۔ رجحہ الحافظ فی الفتح۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۲۲ ج۲ یا اشرف البقعہ وشرف الامام کے اعتبار سے اختلاف فی العدد وارد ہوا۔ وان شئت تفصیل الزائد فعلیک بمطالعۃ فتح الملہم والبذل ص۳۱۵ ج۲ والتعلیق۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ فاحرق علیہم بیوتہم۔ عینی ص۶۸۵ ج۴ وفتح الملہم وتعلیق وغیرہ میں ہے کہ بعض اہل ظاہر کے نزدیک جماعت واجب اور صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے لقولہ من سمع المنادی فلم یمنعہ من اتباعہ عذر لم یقبل منہ الصلوٰۃ التی صلاہا۔ کما فی التعلیق ص۳۷ ج۲ اور صحت صلوٰۃ کیلئے شرط ہونا داؤد بن علی واحمد بن حنبل کا بھی ایک قول ہے۔ کما فی العینی ص۶۸۵ ج۴ لیکن امام احمدؒ کا مذہب یہی ہے کہ جماعت فرض عین ہے کما ہو عند ابن خزیمۃ وابن المنذر وعطا واوزاعی وابی ثور، کما فی العینی والفتح ص۲۱۸ ج۲ اور شافعیؒ کے اکثر نصوص سے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ یہ اکثر شوافع وکرخی وطحاوی کا قول بھی ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے لیکن قائلین بالفرضیت کے نزدیک جماعت صحت صلوٰۃ کیلئے شرط نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث ابن عمر میں صلوٰۃ الجماعۃ کو صلوٰۃ الفذ پر سبعا وعشرین درجہ کی فضیلت دیگئی ہے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ المنفرد فی نفسہ صحیح ہے کما فی التعلیق ص۳۷ ج۲ اور فتح الملہم ص۲۱۸ ج۲ میں ہے کہ فرض عین وفرض کفایہ کے قائلین کے دلائل بعینہ ایک ہی ہیں چنانچہ اولاً صلوٰۃ الخوف کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ کما فی قولہ تعالیٰ واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ فلتقم طائفۃ منہم معک الآیۃ ابن تیمیہؒ نے اس سے استنباط کیا ہے کہ جب بحالت خوف بھی اتنی منافیات صلوٰۃ کے پائے جانے کے باوجود جماعت قائم کرنیکا حکم ہے۔ تو بحالت امن بطریق اولیٰ اقامت جماعت کا حکم ہوگا کہ جس سے فرضیت جماعت ثابت ہوگی۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ انہ قال والذی نفسی بیدہ لقد ہممت ان آمر بحطب فیحطب ثم آمر بالصلوٰۃ فیؤذن لہا ثم آمر رجلا فیؤم الناس ثم اخالف الی رجال فاحرق علیہم بیوتہم الحدیث رواہ الشیخان جب حضورؐ نے متخلفین عن الجماعۃ پر آگ لگا دینے کا قصد فرمایا ہے معلوم ہوا کہ جماعت فرض ہے۔ وفی روایۃ انہ قال من سمع النداء فلم یأت فلا صلوٰۃ لہ الا من عذر، رواہ ابن ماجۃ والحاکم وقال علی شرط الشیخین۔ وفی ابی داؤد انہ قال لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ جب جماعت کے بغیر ذات صلوٰۃ ہی کا انکار فرمادیا تو معلوم ہوا کہ جماعت فرض ہے وعن ابی ہریرۃ ان رجلا اعمی اتی النبیؐ فقال لیس لی قائد یقودنی الی المسجد وفی آخر الحدیث فرخص لہ النبیؐ ای فی عدم حضور الجماعۃ فلما ولی دعاہ النبیؐ فقال ہل تسمع النداء قال نعم فقال النبیؐ اجب رواہ مسلم اور عینی ص۶۸۵ ج۴ میں ہے کہ وفی الہدایۃ عامۃ مشائخنا علی ان الجماعۃ واجبۃ وفی المفید الجماعۃ واجبۃ وتسمیتہا سنۃ لوجوبہا بالسنۃ۔ اب وجوب کیلئے مذکورہ احادیث دلائل ہیں کیونکہ وہ سب خبر واحد ہونے کی بناء پر ظنی الثبوت

البحث فی ان الجماعۃ فرض او واجب او سنۃ وتحقیق ما ہو الحق فی ذالک

ہونے کیوجہ سے زائد سے زائد وجوب پر دلالت کرتا ہے لان ثبوت الحکم علی وفق دلائلہ۔ کما مر بحثہ فی کتاب الطہارۃ اور آیت اگرچہ قطعی الثبوت ہے لیکن اس کی دلالت ظنی ہے۔ کما سیجئ فی الجواب انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور تعلیق الصبیح ج۲ ص۲۷ میں ہے کہ امام اعظمؒ و مالک کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ ہے، کما فی القدوری و فی شرح خواہر زادہ ہی سنۃ مؤکدۃ غایۃ التاکید، کما فی العینی ج۲ ص۶۸۵ اور سنیت کی دلیل وہ تمام احادیث ہیں کہ جنمیں فضائل جماعت کا بیان ہے۔ کما فی حدیث ابن عمرانہ قال صلوٰۃ الجماعۃ تفضل صلوٰۃ الفذ بسبع وعشرین درجۃ۔ متفق علیہ، معلوم ہوا کہ نفس فضیلت میں دونوں شریک ہیں اگرچہ ایک جانب راجح ہو اگر صلوٰۃ المنفرد صحیح ہی نہوتی تو اس کے لئے فضیلت کیسے ثابت کیجائیگی۔ عن ابی بن کعب انہ قال صلوٰۃ الرجل مع الرجل ازکی من صلوٰتہ وحدہ وصلوٰتہ مع الرجلین من صلوٰتہ مع الرجل وما کثر فہو احب الی اللہ رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم وصححہ۔ وعن ابن عمر قال قال النبیؐ اذا وضع عشاء لاحدکم واقیمت الصلوٰۃ فابدأوا بالعشاء ولا یعجل حتی یفرغ منہ وکان ابن عمر یوضع لہ الطعام وتقام الصلوٰۃ فلا یأتیہا حتی یفرغ وہو یسمع قراءۃ الامام متفق علیہ۔ نیز مشکوٰۃ ہی میں روایت ہے کہ ان النبیؐ قال اذا اتبلت النعال فالصلوٰۃ فی الرحال متفق علیہ۔ یہاں گجاوہ میں رہکر اقامت جماعت کا حکم نہیں بلکہ نفس صلوٰۃ کا حکم فرمایا۔ فافہم، وہذہ کلہا علامۃ لعدم الفرضیۃ والوجوب لان الفرائض والواجبات لا تترک بامثال ذلک۔ ہذا کلہ فی العینی واوجز المسالک ج۲ ص۵ الجواب انہوں نے جو صلوٰۃ الخوف کے متعلق آیت حجت میں پیش کی جواب یہ کہ جب حضور اکرمؐ نے بوقت خوف اقامت صلوٰۃ یعنی جماعت کا قصد فرمایا تو صلوٰۃ الخوف کی صرف کیفیت ہیئت بتلانے کیلئے وہ آیت نازل ہوئی! اس میں فقط کیفیت صلوٰۃ الخوف بتانا مراد ہے۔ لا بیان ایجاب الجماعۃ والامر بہا کما یقال اذا اتیت فلانا فأتہ راکبا۔ یہاں نفس اتیان کا حکم دینا مراد نہیں بل فیہ الامر بالرکوب علی تقدیر الاتیان وہذا لا یدل علی وجوب الاتیان نفسہ کما ہو ظاہرٌ ونظیرہ قولہ تعالیٰ یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوہن لعدتہن الآیۃ۔ یہاں بھی مراد یہ کہ اگر طلاق دینا ہو تو عدت کی رعایت کرکے طلاق دیوے۔ طلاق کیلئے حکم دینا مراد نہیں ایسا ہی آیت مذکورہ میں بھی کس کیفیت سے صلوٰۃ الخوف کی جماعت ادا کرے اس کو بتلادیا ایجاب جماعت مراد نہیں! اور یہ جو کہا گیا کہ اتنی منافیات کے باوجود جب اقامت جماعت کا حکم دیا گیا ہے تو جماعت فرض ہوگی۔ جواب یہ کہ جماعت کا معاملہ تاکیدی ہونے کی بناء پر اتنی منافیات کا تحمل کیا گیا ہے نہ بر بناء فرضیت جماعت نیز اس خوف وہراس کے خصوصی وقت میں سب آدمیوں کو ملاکر ایک امام کے پیچھے وحدت کلمہ، ائتلاف قلوب واعلاء شعائر کو ظاہر کرکے جماعت قائم کرنے سے کفار کے قلوب میں رعب ڈالنا اور حق تعالیٰ کی رحمت کو جذب کرنا ہے۔ ان فوائد کی بناء پر اتنی منافیات کا تحمل کیا گیا ہے نہ اس لئے کہ جماعت فرض یا واجب ہے۔ فالحاصل ان آیۃ الخوف لا تدل علی فرضیۃ الجماعۃ بوجہ من الوجوہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ج۲ ص۲۱۹ و فی اوجز المسالک ج۲ ص۵ مفصلاً۔ اور ان... کی دلیل ثانی میں تحریق بیوت کے متعلق جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ جو اوضح الادلۃ میں سے ہے۔ حافظ ابن حجر و علامہ عینی نے متعدد جواب دیا کہ اگر جماعت فرض ہوتی تو جس وقت احراق بیوت کی دھمکی دیگئی تھی اس وقت یہ بھی فرماتے کہ متخلفین کی نماز ترک فرض کی بناء پر نہیں ہوئی۔ لانہ وقت البیان۔ علامہ باجی نے کہا کہ یہ حدیث ابی ہریرہ مورد زجر میں واقع ہوئی ہے معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ مبالغہ ہی اس کی غرض ہے۔ لان الاجماع منعقد علی منع عقوبۃ المسلمین بذلک۔ ابن بزیزہ نے نقل کیا ہے کہ بعض نے کہا کہ اسی حدیث سے عدم فرضیت ثابت ہوتی ہے کیونکہ جماعت اگر فرض ہوتی تو متخلفین کیطرف عین جماعت کے وقت متوجہ ہوکر حضورؐ خود جماعت ترک نہ کرتے کیونکہ اس وعید کا بیان تو

دوسرے وقت بھی ممکن تھا جب حضورؐ نے خود ترک جماعت کا ارادہ فرمایا معلوم ہوا کہ فرض نہیں۔ وقال عیاضؒ ان النبیؐ ہم وقصد ولم یفعل فعلم انہا لیست بفرض۔ یا اس تہدید سے وہ قوم مراد ہے جو نفس صلوٰۃ ہی کو بالکلیہ ترک کیا تھا نہ صرف جماعت کو، ہذا کلہ فی العینی ج۲ ص۶۸۸۔

اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں فلا صلوٰۃ لہ کی حدیث پیش کی۔ جواب یہ کہ شرح نقایہ میں ہے کہ معنی قولہؐ من سمع النداء فلم یأتہ فلا صلوٰۃ لہ ای کاملۃ یعنی نماز کامل نہ ہوگی۔ کما قالؐ لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد پیش کی وہاں بھی نفی کمال مراد ہے اگر ہر ایک پر جماعت فرض ہوتی تو جار المسجد کیلئے لا صلوٰۃ کے حکم کو خاص نہ کرتے، فافہم۔ اور دلیل خامس میں جو رجل اعمیٰ کا واقعہ ذکر کیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ اجب ایسا ہی ابن ام مکتوم کی حدیث میں جو ہے لا اجد لک رخصۃ اس قسم کے الفاظ فرضیت جماعت کی بنا پر نہیں بلکہ فضیلت جماعت کی احراز کیلئے ہے خاص کر کے جب اذان سنتا ہو۔ یا یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے کہ جب جماعت فرض تھی۔ او انہا واقعۃ عین فلا تعم بل یکون خاصۃ بہ۔ اب حدیث لیس علی الاعمیٰ حرج وما جعل فی الدین من حرج وغیرہ کے معارض بھی نہ ہوگی۔ بہر حال ایجاب جماعت مراد نہیں بلکہ وجوہات مذکورہ میں سے کوئی وجہ ہوگی۔ لانہ رخص لعتبان بن مالک فی ترک الجماعۃ۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود ج۱ ص۳۱۲ و فتح القدیر ج۱ ص۲۴۴ والفتح والتعلیق متفرقاً۔ والغرض ہہنا ہو الترتیب والتنظیم۔

وفی حدیث ابن عمر الا صلوا فی الرحال۔ فتح القدیر ج۱ ص۲۴۴ میں ہے کہ جماعت اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ ومن الاعذار المرض وکونہ مقطوع الید والرجل من خلاف او مفلوجا او مستحثیا من السلطان او لا یستطیع المشی کالشیخ العاجز وغیرہ وان لم یکن بہم الم۔ وفی شرح الکنز۔ والاعمیٰ عند ابی حنیفۃؒ قال محمدؒ لا یجب علی الاعمیٰ وبالمطر والطین والبرد الشدید والظلمۃ الشدیدۃ فی الصحیح وعن ابی یوسفؒ سألت ابا حنیفۃؒ عن الجماعۃ فی طین ورو غۃ فقال لا احب ترکہا وقال محمدؒ فی الموطأ رخصۃ یعنی قولہؐ اذا ابتلت النعال فالصلوٰۃ فی الرحال۔ اب ابن ام مکتوم اعمیٰ کو جو حضورؐ نے فرمایا ہے کہ لا اجد لک رخصۃ یہ خصوصی طور پر احراز فضیلت جماعت کیلئے ہے۔ لانہ رخص لعتبان بن مالکؓ پھر اشکال یہ کہ یہاں حدیث ابن عمرؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ الا صلوا فی الرحال بعد الفراغ من الاذان کہا گیا۔ اور بخاری کے باب الکلام فی الاذان سے ثابت ہے کہ اذان کے درمیان وہ جملہ کہا گیا ہے۔ تو جواب دیا گیا ہے کہ دونوں میں تعارض نہیں بلکہ دونوں کا جواز ثابت ہے۔ وقولہ ان النبیؐ کان یأمر المؤذن یقول ہما لا تخصیص لہ باحدہما۔ ہذا کلہ فی العینی ج۲ ص۶۷۱ وفتح القدیر والتعلیق۔

وعنہ واقیمت الصلوٰۃ فابدؤا بالعشاء۔ فتح الملہم ج۲ ص۱۴۸ میں ہے کہ ابن دقیق العید نے کہا کہ الصلوٰۃ میں الف ولام استغراقی وجنسی نہیں ہے بلکہ عہدی ہو کر صلوٰۃ المغرب مراد ہے لقولہؐ فابدؤا بالعشاء یہ شام کا طعام بوقت مغرب ہوا کرتا ہے۔ نیز دوسری روایت میں ہے کہ فابدؤا بقبل ان تصلوا المغرب والحدیث یفسر بعضہ بعضا۔ فما فی بعض کتب الفقہ اذا حضر العشا والعشاء فابدؤا بالعشاء لا اصل لہ فی کتب الحدیث بہذا اللفظ۔ کما نقلہ الحافظ عن شرح الترمذی۔ اور فاکہانیؒ نے کہا کہ الصلوٰۃ کو عموم پر حمل کرنا ہی مناسب ہے کیونکہ قبل الصلوٰۃ اکل طعام کا جو حکم دیا گیا تھا اس کی علت دراصل تشویش قلب ہے جو مفضی الی ترک الخشوع ہے اور بعض روایت میں جو مغرب کا ذکر ہے اس سے حصر مراد نہیں۔ لان الجائع غیر الصائم قد یکون اشوق الی الطعام من الصائم۔ کذا فی الفتح چنانچہ شرح السنۃ میں ہے کہ ابتداء بالطعام اس صورت میں ہے کہ اگر نفس شدید التوقان

وکثیر المیلان الی الاکل ہو اور وقت میں بھی وسعت ہو ورنہ نماز ہی کو شروع کرے لان النبی ﷺ کان یجتز من کتف شاۃ فدعی الی الصلوٰۃ فالقاہا وقام یصلی کما قال النووی فی ہذہ الاحادیث التی وردت فی الباب کراہۃ الصلوٰۃ بحضرۃ الطعام الذی یرید اکلہ لما فیہ من اشتغال القلب۔ وذہاب کمال الخشوع وہذہ الکراہۃ اذا صلی کذلک، وفی الوقت سعۃ فان ضاق الوقت بحیث لو اکل خرج الوقت لایجوز تاخیر الصلوٰۃ۔ اب قولہ فابدؤا بالعشاء کا حکم عند الظاہریۃ للوجوب وعند الجمہور استحبابی رہے گا۔ باقی بعض نے یہ قید لگائی کہ فابدؤا بالعشاء کا حکم اسلئے ہے کہ جو محتاج الی الاکل ہو وہو المشہور عند الشافعیۃ۔ غزالی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اگر فساد ماکول کا خوف ہو۔ اور بعض نے فابدؤا کے حکم کو مطلق رکھا یہی احمد وسفیان ثوری واسحٰق کا قول ہے۔ کما یدل علیہ فعل ابن عمرؓ انہ کان یوضع لہ الطعام وتقام الصلوٰۃ ولا یاتیہا حتی یفرغ وانہ لیسمع قراۃ الامام۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ یبدأ بالطعام اذا کان نفسہ شدید التوقان الیہ فان لم یکن کذلک ترک العشاء واتیان الصلوٰۃ احب۔ اور ابن المنذر نے مالکؒ سے نقل کیا کہ انہ قال یبدأ بالصلوٰۃ الا ان یکون طعاما خفیفا۔ کما فی الدارقطنی۔ قال حمید کنا عند انسؓ فاذن بالمغرب فقال انسؓ ابدؤا بالعشاء وکان عشاءہ خفیفا۔ اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ کیا ہی عمدہ ہے وہ قول کہ جو امام اعظم سے منقول ہوا حیث قال الامام لان یکون اکلی کلہ صلوٰۃ احب من ان تکون صلوٰتی کلہا اکلا یعنی طعام میں مشغول رہ کر نماز کیطرف قلب معلق رہنا اس سے احب ہے۔ کہ نماز میں رہتا ہوا قلب طعام کیطرف متوجہ رہے۔ بہرحال جمہور ائمہ کے نزدیک فابدؤا بالعشاء کا حکم استحبابی ہے نہ کہ وجوبی۔

الجواب: اب اہل ظاہر جو فابدؤا کے صیغۂ امر سے وجوب ثابت کرتے ہیں: جواب یہ کہ گزشتہ قرائن وعلل سے معلوم ہوا کہ وہ امر للندب ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ فاصطادوا۔ ہذا کلہ فی العینی ج۴ ص۷۲۶ وفتح الملہم ج۲ ص۱۴۵-۱۴۹ والتعلیق۔

ابن الجوزی نے بعض قوم سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا کہ فابدؤا بالعشاء کے حکم میں بندہ کے حق وحظ کو حق تعالیٰ کے حق پر مقدم کرنا ہے جواب یہ کہ یہاں حظ العبد کی تقدیم حق تعالیٰ کے حق کی صیانۃ وحفاظت کیلئے ہے تاکہ خاطر جمعی کے ساتھ نماز میں مشغول ہو سکے۔ پھر اعتراض یہ کہ ابو داؤد میں ہے کہ عن جابر انہ ﷺ قال لا تؤخروا الصلوٰۃ لطعام ولا لغیرہ۔ یہ حدیث فابدؤا بالعشاء سے معارض ہے۔ جواب یہ کہ حدیث جابر ضعیف ہے فلا تعارض یا لا تؤخروا الصلوٰۃ کا حکم اس وقت ہے کہ اگر وقت میں تنگی ہو کہ اکل طعام سے فوت نماز کا خوف ہو، اور اگر وقت باقی ہو تو فابدؤا کا حکم ہوگا۔ ہذا کلہ فی العینی ج۴ ص۷۲۶ وفتح الملہم۔

وفی حدیث عائشۃ ولا ہو یدافعہ الاخبثان۔ ای البول والغائط وفی معناہ القیٔ والریح والمذی طیبی نے کہا کہ لا ثانیہ کا اسم وخبر دونوں محذوف ہیں ای ولا صلوٰۃ حاصلۃ للمصلی فی حال یدافع الاخبثان۔ اب ہو یدافع الاخبثان یہ ترکیب میں حال واقع ہوا۔ اور مدافعہ یا تو حقیقۃ ہوگی ای یدافع الاخبثان عن الصلوٰۃ وہو یدفعہما یا بمعنی الادفع مبالغہ ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اگر مدافعت اخبثان سے خشوع فی الصلوٰۃ زائل ہو جائے تو نماز فاسد ہوگی۔ کما فی الجزء الصحیح انہ ﷺ قال لا یحل لمؤمن یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یصلی وہو حاقن۔ اور ابن حجر نے کہا کہ اکثر ائمہ کے نزدیک امور مذکورہ میں سے کسی ایک کی مدافعت کیساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن جائز ہے کیونکہ نماز کے ارکان وشرائط میں سے کوئی فوت نہیں ہوتا ہے۔

الجواب: اس حدیث میں جو لا یحل ہے یا اس وقت اگر حال سخت ہو جائے جس سے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس وقت لا یحل کا حکم ہوگا۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۵۰ والتعلیق ج۲ ص۲۷

بحث قولہ وہو یدافعہ الاخبثان مع اختلاف الائمۃ

وفی حدیث ابی ھریرۃ ؓ اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ۔ فتح الملہم ج ۲ ص ۲۷۱ میں ہے کہ زہریؒ نے کہا کہ سنت فجر کے علاوہ دوسرے سنن کو اگر مسجد کے باہر قبل رکوع الامام ادا کرنا ممکن ہو تو اس کو ادا کرکے امام کا اقتدا کرے اور اگر فوت رکعت کا خوف ہو تو سنت پڑھنے کے بغیر اقتدا کرے۔ اور سنت فجر کے متعلق اختلاف ہے باقی اہل ظاہر کے نزدیک اگر سنت فجر یا کسی اور نوافل کو شروع کرنے کے بعد فرض نماز کی اقامت شروع ہوگئی ہو تو وہ سنت باطل ہو جائے گی۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ انہ ؐ قال اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ، یہاں بعد اقامت صلوٰۃ المفروضہ دوسری نمازوں کے ذات ہی کو نفی فرما دیا۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک بعد الاقامۃ وہ سنن و نوافل باطل نہیں ہوگی۔ بقولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم۔ اور جمہور لا صلوٰۃ کی نفی کو نفی کمال پر محمول کرتے ہیں۔ پھر جمہور میں سنت فجر کے متعلق اختلاف ہے۔ کما فی العینی ج ۲ ص ۱۰۱ کہ شافعیؒ و احمد و اسحٰق و ابو ثور و عطا و ابن سیرین و عروہ و سعید بن جبیر وغیرہم کے نزدیک جب امام نماز فجر شروع کرے تو سنت پڑھنا مکروہ ہے بدلیل حدیث ابی ہریرہ انہ ؐ قال اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ رواہ مسلم۔ وذکر ابن خزیمہ فی صحیحہ من حدیث ابن عباس ؓ قال کنت اصلی واخذ المؤذن فی الاقامۃ فجذبنی النبی ؐ وقال اتصلی الصبح اربعا۔ وعند ابن خزیمۃ عن انس خرج النبی ؐ حین اقیمت الصلوٰۃ فرأی ناسا یصلون رکعتین بالعجلۃ فقال اصلاتان معا فنہی ان تصلیا فی المسجد اذا اقیمت الصلوٰۃ۔ واخرج ابن عدی فی ترجمۃ یحیٰی بن نصر اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ قیل یا رسول اللہ ولا رکعتی الفجر قال ؐ ولا رکعتی الفجر۔ یہ صریح دلیل ہے۔ اور امام اعظم و مالک و اوزاعی و ثوری کے نزدیک مسجد کے باہر سنت فجر ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں پھر ان حضرات میں کچھ اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ نے کہا کہ اگر فرض کی رکعت ثانیہ ملنے کی امید ہو تو سنت فجر پڑھ سکتا ہے مالکؒ نے کہا کہ اگر رکعت اول ملنے کی امید ہو تو سنت ادا کر سکتا ہے۔ یہ ثوری کا قول بھی ہے لیکن وہ مسجد کے اندر پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ ایسا ہی اوزاعی بھی، لیکن اس طائفہ کا اس میں اتفاق ہے کہ لا بأس ان یصلیہما خارج المسجد بدلیل ماروی البیہقی عن ابی ہریرۃ ؓ ان النبی ؐ قال اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الا رکعتی الفجر، بیہقی نے اس زیادتی کے متعلق کہا کہ لا اصل لہ۔ کیونکہ حدیث کے راوی حجاج و عباد دونوں ضعیف ہیں۔

جواب یہ کہ یحیٰی بن معین نے حجاج کو صدوق بتایا۔ وذکرہ ابن حبان فی الثقات وعباد بن کثیر کان من الصالحین وعن ابن مسعود انہ دخل المسجد وقد اقیمت صلوٰۃ الصبح فرکع رکعتی الفجر الی اسطوانۃ بحضرۃ حذیفۃ وابی موسیٰ الاشعری عن مجاہد قال اذا دخلت المسجد والناس فی صلوٰۃ الصبح ولم تر کع رکعتی الفجر فارکعہما وان ظننت ان رکعۃ الاولی تفوتک

الجواب: ان ... کی احادیث اربعہ میں جو فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ ہے اس سے مراد ہرگز یہ نہیں ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد کسی جگہ نماز جائز نہیں کیونکہ اس سے تو یہ لازم آئیگا کہ اگر ایک مسجد میں نماز شروع ہو تو دنیا کی کسی جگہ میں نماز جائز نہ ہوگی جو باطل ہے اس لئے مراد یہ ہے کہ جس مسجد میں اقامت صلوٰۃ ہو چکی ہے اس مسجد میں دوسری نماز مت شروع کرو ویؤیدہ ماروی العینی عن صحیح بن خزیمۃ عن انس خرج النبی ؐ حین اقیمت الصلوٰۃ فرأی ناسا یصلون رکعتین قال اصلاتان معا فنہی ان تصلیا فی المسجد اذا اقیمت الصلوٰۃ! اس حدیث میں فی المسجد کی قید صراحۃ ہے حضرت ابن عمر ؓ نے بھی یہی سمجھا کہ مسجد کے اندر منع ہے اسلئے صح عن ابن عمر انہ کان یحصب من یتنفل فی المسجد بعد الشروع فی الاقامۃ۔ وہذہ الوجوہ کلہا تدل علی عدم الکراہۃ خارج المسجد ولہذا قال الشیخ ابن الہمام۔ وعلی ہذا ای علی کراہۃ صلوتہا فی المسجد ینبغی ان لا یصلی فیہ اذا کان عند باب مکان لان ترک المکروہ مقدم علی فعل السنۃ و اشد ما یکون کراہۃ ان یصلیہا مخالطا للصف کما یفعلہ کثیر من الجہلۃ اھ۔ یا جتنی احادیث میں لا صلوٰۃ الا المکتوبۃ کا

جملہ ہے وہاں بوقت اقامت مکتوبہ فعل... غیر مکتوبہ سے منع کرنا نہیں بلکہ وہ اسباب کہ جس کی بنا پر قبل الاقامۃ سنت ادا نہیں کرسکا۔ ان اسباب کو اختیار کرنے پر زجر کرنا مراد ہے ای فلا تکن بحیث تأتی علیک نوبۃ صلوٰۃ سوی المکتوبۃ فی وقت اقامتہا لیکن اگر وہ نوبت آپڑے تو اس وقت کیا کریگا ؟ حدیث اس سے ساکت ہے ویوخذ حکمہ من الادلۃ الاخری۔ فالغرض من حدیث لاصلوٰۃ الا المکتوبۃ الحث علی التعجیل فی ادا السنن والتفرغ للمکتوبۃ قبل اقامتہا کما یشیر الیہ ما رواہ الطبرانی فی الکبیر بسند جید عن ابی موسیٰ ان النبی ﷺ رأی رجلا یصلی رکعتی الغداۃ حین المؤذن یقیم فعنفہ النبی ﷺ وکلمہ وقال آلا کان ہذا قبل ہذا۔ کما فی فتح الملہم مفصلاً ج ۲ ص ۲۷۰-۲۷۲ اور امام طحاوی نے جواب دیا کہ حدیث اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ، دراصل ابوہریرہؓ کا قول ہے حدیث مرفوع نہیں۔ لہٰذا رواہ الحفاظ عن عمرو بن دینار موقوفا علی ابی ہریرۃ کما حدثنا ابوبکرہ قال حدثنا ابو عمر قال اخبرنا حماد بن سلمۃ وحماد بن زید عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابی ہریرۃ بذلک ولم یرفعہ فصار اصل ہذا الحدیث عن ابی ہریرۃ لا عن النبی ﷺ۔ اور جماعۃ من الصحابہ اس بارہ میں ابوہریرہؓ مخالف ہیں کہ جسکو طحاوی نے ج ۱ ص ۲۱۸-۲۱۹ میں نقل کیا ہے فراجعہ۔ اور دلیل رابع میں جو یحییٰ بن نصر کی حدیث ذکر فرمایا جوانکے مذہب کیلئے اصرح ہے اس کا جواب بھی تو ہوگیا۔ لیکن اس کیلئے خاص جواب یہ ہے کہ اس میں جو یہ زیادتی ہے کہ قیل یارسول اللہ ولا رکعتی الفجر قال ولا رکعتی الفجر یہ زیادۃ صحیح نہیں کیونکہ اس حدیث کو زکریا بن اسحٰق وایوب وورقاء بن عمر وزیاد بن سعد واسمٰعیل بن مسلم ومحمد بن جحادہ وحماد بن سلمۃ وابن جریج وحماد بن زید وسفیان بن عیینۃ وغیرہم نے عمرو بن دینار سے بعض نے رفعاً وبعض نے وقفاً روایت کیا۔ لیکن ان ائمہ کبار میں سے کسی نے بھی اس زیادۃ کو روایت نہیں کیا کہ یحییٰ بن نصر نے روایت کیا ہے۔ کما قال ابن عدی رواہ جماعۃ عن عمرو بن دینار ولا اعلم احدا زاد فیہ قیل یارسول اللہ آہ الا یحییٰ بن نصر عن مسلم بن خالد۔ اور اس یحییٰ بن نصر کے متعلق قال ابو زرعۃ لیس بشیٔ وقال ابو جعفر ہذا منکر الحدیث۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۰ والعینی والبذل والتعلیق متفرقاً والغرض ہہنا ہو التنظیم فقط وما توفیقی الا باللہ۔

وفی حدیث ابن عمر اذا استأذنت امرأۃ احدکم۔ عینی ج ۴ ص ۲۲۵ میں ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کے لئے خروج الی الجماعۃ مباح ہے ای یباح لہن الخروج بدلیل حدیث ابن عمر انہ قال اذا استأذنت امرأۃ احدکم الی المسجد فلا یمنعہا متفق علیہ۔ وفی روایۃ انہ قال لا تمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ۔ کما فی حاشیۃ الہدایۃ ص ۸۶ عن النہایہ، اور صاحبین کے نزدیک عجوز یعنی بوڑھی عورت اوقات خمسہ میں نکل سکتی ہے۔ لانہ لا فتنۃ فیہ لقلۃ الرغبۃ فلا یکرہ کما ان العجوز یخرجن فی العیدین اتفاقا بین الامام وصاحبیہ۔ اور امام مالکؒ بھی شافعیؒ کے دونوں حدیث کو عجائز پر حمل کیا کما فی العینی ج ۴ ص ۲۲۵ وعن مالک ان ہذہ الاحادیث محمولۃ علی العجائز۔ تو معلوم ہوا کہ جب احادیث نہی عجائز پر محمول ہے تو خروج العجائز جائز ہے۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک لا بأس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء بوجہ حصول الامن۔ اب امام اعظم جو فجر ومغرب وعشاء کی تخصیص کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اما الفساق نائمون فی الفجر والعشاء وفی المغرب بالطعام مشغولون وفی الظہر والعصر والجمعۃ منتشرون فلا یخرجن فی الظہر والعصر والجمعۃ کما فی الہدایۃ ص ۸۶ بہرحال امام اعظمؒ ومالک وصاحبین کے نزدیک یکرہ للشواب من النساء حضور الجماعات بوجہ خوف الفتنۃ۔ لیکن متاخرین نے حکم نہی الخروج کو عجائز وشوابہ ہر ایک کیلئے عام کردیا ہے کہ اوقات صلوات میں سے کسی وقت بھی نہیں نکل سکتی لغلبۃ الفساد فی سائر الاوقات۔ اور نبراس الفالح کتاب میں ہے کہ دراصل متاخرین کا یہ قول بالعموم امام اعظمؒ کے قول ہی سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ امام نے فرط

عنوان: الاختلاف فی خروج النساء الی الجماعۃ

شہوت کی بناء پر ہر عجوز کو ظہر و عصر و جمعہ سے منع کر دیا ہے اور مغرب فجر عشاء سے اس لئے منع نہیں کیا کہ اس وقت فساق منتشر نہیں ہوتے لیکن چونکہ اس زمانہ میں اوقات خمسہ میں سے ہر وقت انکا انتشار ہے اس لئے خروج بھی ہر وقت منع ہوگا۔ کذا فی رد المحتار وفی شرح النقایۃ الفتوی الیوم علی الکراہۃ فی الصلوٰۃ کلہا لظہور الفساد۔ ومن ہہنا سمعت قول النبی ﷺ فی حدیث ابن عمر وبیوتہن خیر لہن رواہ ابوداؤد۔ وعن ابن مسعود انہ قال صلوٰۃ المرۃ فی بیتہا افضل من صلوٰتہا فی حجرتہا وصلوٰتہا فی مخدعہا افضل من صلوٰتہا فی بیتہا رواہ ابوداؤد۔ والآثار ہہنا کثیرۃ دالۃ علی منع الخروج۔ ہذا کلہ فی النہر وفتح الملہم والبذل والہدایہ والتعلیق۔ مذکورہ وجوہ سے معلوم ہوا ہوگا کہ بعض روایت میں عشاء آخرہ کو کیوں خاص کیا گیا! لانہا وقت الظلمۃ وخلو الطریق۔ فلا تامن المرأۃ ح من الفتنۃ کما فی التعلیق ص ۳۸ ج ۲ **الجواب**: امام شافعیؒ نے جن دو حدیثوں کا ذکر فرمایا ہے ان دونوں کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کی احادیث اُس زمانہ کے متعلق ہے کہ جب عورتوں کے لئے خروج الی الجماعۃ مباح تھا کہ جس کو وقوع فتنہ کی وجہ سے روک دیا گیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ ولقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین۔ جاء فی التفسیر ان ہذہ الآیۃ نزلت فی شان النسوۃ۔ کان المنافقون یتاخرون حتی یطلعون علی عوراتہن۔ جب یہ احادیث زمانۂ سابق کے متعلق تھیں لہٰذا اب وہ سب منسوخ ہیں۔ کما فی حاشیۃ الہدایۃ ص ۸۶ ج ۱ یا اُس زمانہ میں احکام شرعیہ کی تعلیم وتعلم کے لئے عورت بھی جماعت میں حاضر ہوتی تھی۔ ولا احتیاج لذلک فی زماننا لشیوع الاحکام والستر لہن اولیٰ۔ کما فی التعلیق ص ۳۸ ج ۲ عن اللمعات والاشعۃ ص ۲۹۵ ج ۱۔ یا جواب یہ کہ کما قالہ مالک کہ تمام احادیث عجائز کے متعلق ہیں کہ جن کے خروج کے بارے میں امام اعظمؒ نے کہا کہ لا باس للعجوز ان تخرج فی المغرب والعشاء والفجر وقد مر وجہ التخصیص۔ صاحبین نے جو عید پر قیاس فرمایا تھا جواب یہ کہ عید کا میدان وسیع ہوتا ہے اس لئے مردوں سے الگ رہنا ممکن ہے فلا یکرہ فی الخروج الی العید بخلاف سائر الصلوات کما فی الہدایۃ وحاشیتہ والعینی والبذل والفتح والتعلیق۔ اور خروج من المساجد کی بحث باب المساجد کے قبل متصلاً گزری ہے۔ اعادہ میں تطویل بلا طائل ہے۔ فراجعوان شئت۔

وفی حدیث بلال بن عبد اللہ واللہ لنمنعہن۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ بلالؓ نے معارضہ کیا اور مجاہد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لہ یقال لہ واقد۔ اس واقد نے معارضہ کیا۔ کما فی مسلم۔ حافظ ابن حجر نے کہا کہ بلال ہونا ہی راجح ہے اور رد ذلک من روایۃ نفسہ ومن روایۃ اخیہ سالم۔ اور مجاہد نے جو واقد کا نام لیا ہے اگر وہ روایت محفوظ ہو تو ممکن ہے کہ بلال و واقد دونوں سے یہ معارضہ ایک مجلس یا دو مجلس میں صادر ہوا ہو چونکہ دونوں سے صادر ہوا اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے ہر ایک کو اس کے حال کے مناسب جواب دیا کہ بلال چونکہ بادی تھے فلذلک اجابہ بالسب المفسر باللعن کما فی روایۃ الطبرانی۔ السب المذکور باللعن ثلاث مرات اور واقد نے چونکہ تائید کیا تھا فلذلک اجابہ بالسب المذکور بالتاضیف مع الدفع فی صدرہ کما فی مسلم۔ اب ابن عمرؓ کے سب وشتم کی وجہ یہ ہے کہ بلالؓ نے حدیث کا معارضہ اپنی رائے سے کیا ہے۔ اور مخالفت کی علت ذکر نہیں کیا اور واقد نے زمانہ کی حالت دیکھ کر اگرچہ بظاہر یہ علت ذکر کیا کہ فیتخذونہ دغلا ای مخادعۃ۔ لیکن وہ مخالفت حدیث کی تصریح کر دیا اس لئے ابن عمرؓ نے اس پر بھی انکار کر دیا۔ اگر مثلاً یہ کہتے کہ ان الزمان قد تغیر وان بعض النساء ربما ظہر منہ قصد المسجد واضمار غیرہ تو اس وقت انکار ہی نہ کرتا۔ والی ذلک اشارت عائشہؓ حیث قالت لو ان النبی ﷺ رای ما احدث النساء لمنعہن المسجد کما فی مسلم۔ بہرحال طیبی نے بھی کہا کہ حدیث کا معارضہ رائے کے ذریعہ سے کرنے کی بناء پر انکار کیا گیا۔ کان ابن عمر قال انا آتیک بالنص انقطاع وانت تتلقاہ بالرأی ونظیرہ ما وقع لابی یوسفؒ

معارضہ حدیث بالرأی ومخالفتہ بلا ذکر العلۃ

عین روی ان النبیؐ کان یحب الدبار فقال رجل انا ماجبہ فسلّ ابو یوسف السیف وقال جدّ الایمان والّا لاقتلنک قالہ القاری۔ صاحب البذل نے کہا کہ یہ دراصل رد بلیغ و سبّ شنیع رائے کے ذریعہ سے معارضہ نص کرنے کی بناء پر نہیں؛ الان قول بلالؓ کان من باب سد باب الفساد وہو ثابت بالنصوص ایضا بل ظاہر قولہ کان ردّ القول الشارع وانکارًا لہ فینبغی الاسلام والانقیاد۔ کما فی بذل المجہود ۲/۳۱۹ وفتح الملہم ۲/۶۹ والتعلیق ۲/۴۳ اب وہ رائے کہ جس سے صرف نصوص کا مقابلہ مقصود ہو وہ مذموم ہے۔ اور جس رائے سے احادیث متعارضہ کیلئے الگ الگ محمل نکال کر تمام احادیث پر عمل کرنا مراد ہو کما ہو دأب الحنفیۃ خاصۃ۔ یہ ہرگز مذموم نہیں اب حنفیہ کو جو محدثین اہل الرائے کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں بلکہ مشاورۃ اہل الرائے واتباعہم فی تفسیر العزم حدیث مرفوع بھی ہے۔ کما فی ابن کثیر ۱/۴۲۰ فیلزم اتباع اہل الرأی ای الحنفیۃ لانہم اہل الرأی باتفاق المحدثین ہکذا حقق استاذنا الشیخ التفسیر صاحب تعلیق الصبیح تحت قولہ انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما ارٰک اللہ فاخترہ ان شئت۔

تتمۃ البحث: جس مسجد میں ایک دفعہ جماعت ہوگئی ہو پھر جماعت ثانیہ قائم کرنے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ترمذی ۱/۳۰ وعینی ۲/۶۹ وبذل ۲/۲۲۳ میں ہے کہ احمد واسحٰق کے نزدیک جماعت ثانیہ قائم کرنا مکروہ نہیں وہو قول عطاء وحسن بدلیل حدیث ابی سعید الخدری ان النبیؐ ابصر رجلا یصلی وحدہ فقال الا رجل یتصدق علی ہذا۔ فیصلی معہ رواہ ابو داؤد وزاد فی الترمذی فقام رجل وصلی معہ وفی روایۃ احمد فقام رجل من القوم فصلی معہ قال الشوکانی المراد بالرجل القائم ہو ابو بکر الصدیق کما بیّن ذٰلک ابن ابی شیبۃ۔ بہرحال حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ ایک دفعہ جماعت ہونے کے بعد جماعت ثانیہ حضورؐ کے سامنے قائم کی گئی ہے۔ نیز عن ابن عمرؓ انہ قال صلوٰۃ الجماعۃ تفضل علی صلوٰۃ الفذ بسبع وعشرین درجۃ۔ ایسا ہی صلوٰۃ الجماعۃ کے متعلق جتنی احادیث ہیں ان سب سے یہی ثابت ہے کہ مطلقًا صلوٰۃ الجماعۃ اوّلًا ہو یا ثانیًا صلوٰۃ الفذ سے افضل ہے۔ کما فی العینی۔

اور امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ و اوزاعیؒ و لیث بن سعد و ثوری و ابن المبارک و ابو قلابہ و سالمؒ و قاسمؒ کے نزدیک جماعت ثانیہ مکروہ ہے بدلیل انہ ؐ کان خرج لیصلح بین قوم فعاد الی المسجد وقد صلی اہل المسجد فرجع الی منزلہ فجمع اہلہ وصلی اور اگر جماعت ثانیہ بلا کراہت جائز ہوتی تو مسجد میں جماعت نہ پڑھ کر مکان میں جماعت نہ کرتے۔ اسی حدیث کو معجم طبرانی وغیرہ میں روایت کیا ہے۔ نیز اگر جماعت ثانیہ کے جواز بلا کراہت کا حکم دیا جاوے تو جماعت میں لوگ کم ہونگے کیونکہ ہر ایک کو یہ خیال ہوگا کہ اگر چہ ایک دفعہ جماعت ہو جاوے پھر جماعت قائم کریں گے۔ نیز مشروعیت جماعت کی جو حکمت اس باب الجماعۃ کے ابتداء میں بیان کیا گیا وہ جماعت ثانیہ ہو کر تقلیل الجماعۃ کی صورت میں حاصل نہ ہوگی

الجواب: احمد و اسحٰق نے جو ابو سعید خدری کی حدیث پیش کیا۔ جواب یہ کہ وہ صورت متنازع فیہا سے خارج ہے کیونکہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ امام و مقتدی میں سے کوئی بھی نماز پہلے نہ پڑھی ہو ایک مرتبہ جماعت ہو جانے کے بعد اگر جماعت ثانیہ کیا ہو۔ یہاں حدیث میں تو جس نے اولًا ایک دفعہ نماز پڑھی پھر بطور نفل اقتدا کیا اسکو کسی نے بھی مکروہ نہیں کہا ہے۔ تو حاصل یہ ہے کہ حدیث مذکور میں جو صلوٰۃ المتنفل خلف المفترض کا ذکر ہے وہ بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے اور جماعت ثانیہ کر کے صلوٰۃ المفترض خلف المفترض کو جو احناف و شوافع نے مکروہ بتایا ہے وہ حدیث میں متحقق نہیں۔ نیز جواب یہ کہ اس حدیث میں جواز جماعت ثانیہ ہرگز مراد نہیں بلکہ بعد الجماعۃ آنے والے شخص کو شرمندہ بنا کر متنبہ کرنا ہے کما یدل علیہ لفظ التصدق اگر جماعت ثانیہ کا جواز یا فضیلت کا بیان

تحقیق البحث فی تحقیق الجماعۃ الثانیۃ مع ذکر الاختلاف فیہا

ہوتا تو جو صحابۂ کرام حاضر تھے سب شریک ہوتے کیونکہ وہ سب حضرات کارِ ثواب میں منافسہ کرنیوالے تھے اور حدیث ثانی جو فضیلت جماعت کے متعلق ہے اس سے جماعت اولیٰ مراد ہے کیونکہ جماعت ثانیہ ثابت بھی نہیں اور جن دلائل سے ثابت مانتے ہیں وہ سب مخدوش ہیں! اس مسئلہ میں مذہب احناف کی تفصیل یہ ہے کہ کما فی الدر المختار یکرہ تکرار الجماعۃ باذان واقامۃ فی مسجد محلۃ لا فی مسجد طریق ولا فی مسجد لا امام لہ ولا مؤذن۔ قال الشامی فی حاشیتہ ویکرہ ای تحریما۔ اور خزائن میں ہے کہ اذان واقامت کے ساتھ محلہ کی مسجد میں تکرار الجماعۃ مکروہ ہے۔ ہاں اگر اذان واقامت کے ساتھ محلہ کی مسجد میں غیر اہل محلہ نے نماز پڑھا ہو۔ یا اہل محلہ نے اخفاء الاذان کر کے پڑھی تو جماعت ثانیہ مکروہ نہیں وکذا تجوز فی مسجد طریق اجماعًا کما تجوز فی مسجد لیس لہ امام ولا مؤذن ویصلی الناس فیہ فوجا فوجا۔ لیکن دلائل کا تقاضا یہ ہے کہ مسجد محلہ میں اذان واقامت کے بغیر بھی مکروہ ہے چنانچہ عرف الشذی ص۱۱۹ میں ہے کہ ثم الجماعۃ الثانیۃ بتکرار الاذان والاقامۃ تکرہ تحریما واما بدون التکرار فعند ابی حنیفۃ تکرہ وہو ظاہر الروایۃ وفی روایۃ الشاذۃ عن ابی یوسف لا بأس بتبدیل الہیأۃ بتبدل المصلی مولانا گنگوہیؒ نے اس لا بأس کو کراہت تنزیہی پر حمل کیا ہے۔ ہٰذا کلہ فی العینی والبذل وعرف الشذی۔

بَابُ تسویۃ الصفوف

فی حدیث النعمان یسوی صفوفنا الخ تسویۃ الصفوف سے قائمین فی الصفوف ایک سمت وجہت پر معتدل ہو کر کھڑا ہونا ہے یا صف کے درمیان جو خلل ہو اس کو روک دینا مراد ہے ای سد الخلل الذی فی الصف ہکذا فی فتح الملہم ص۶۶ ج۲ کانما یسوی بہا القداح۔ القدح بالکسر السہم مبالغۃ فی التسویۃ کے بیان کے لئے اس کو بطور مثال لایا گیا کیونکہ تیر سے جو کام لیا جاتا ہے وہ کمال استوی کے بغیر نہیں ہوتا اصل عبارت یوں ہونا چاہئے تھا کہ یسوی بہا بالقداح والبا للآلۃ۔ یعنی گویا صفوف کو بذریعہ اس تیر کے سیدھا کرتے کہ جو استواء میں کامل ہے لیکن یہاں مبالغہ فی استواء الصفوف کے بیان کے لئے عکس کر دیا گیا اور صفوف کو وہ چیز قرار دیا کہ جس سے تیر کو سیدھا کیا جاتا ہے۔ کما فی التعلیق الصبیح ص۲۲۳ ج۲۔ قولہ لتسوّنّ صفوفکم الخ یہاں مخالفت وجوہ اپنی حقیقت پر ہے مراد یہ کہ وجوہ کو اپنے اصلی وضع سے بدل کر موضع القفا یعنی گردن کی جانب کر دیا جاوے ونحو ذالک۔ تو یہ رفع راس قبل الامام کے متعلق جو جعل راسہ راس حمار کی وعید ہے اس کی نظیر ہوئی ویؤید حملہ علی ظاہرہ حدیث ابی امامہ لتسوّنّ الصفوف او لتطمسنّ الوجوہ اخرجہ احمد۔ وحینئذ فہو مثل الوعید المذکور فی قولہ تعالیٰ من قبل ان نطمس وجوھا فنردّھا علی ادبارھا۔ اب یہاں لطیفہ بھی ظاہر ہوا کہ وقوع الوعید من جنس الجنایۃ ہے کہ حکم الٰہی کی مخالفت کی بناء پر مخالفت فی الوجوہ کر دیا گیا۔ یا معنی مجازی مراد ہے چنانچہ نوویؒ نے کہا کہ تمہارے درمیان عداوت وبغضاء واختلاف القلوب پیدا کر دیگا۔ کما تقول تغیر وجہ فلان علیّ ای ظہر لی من وجہہ کراہتہ لی۔ لان مخالفتہم فی الصفوف مخالفۃ فی ظواہرہم واختلاف الظواہر سبب لاختلاف البواطن ویؤیدہ روایۃ ابی داؤد وغیرہ اولیخالفن اللہ بین قلوبکم۔ یا مراد یہ کہ وجوہ کو اپنی صورۃ سے مسخ وتحویل کر دیگا تو تغییر صورۃ مراد ہے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم ص۶۶ ج۲ والبذل ص۳۶ ج۱ والتعلیق ص۲۲۴ ج۱ والعینی ص۷۸۵ ج۲۔

وفی حدیث انس فانی اراکم من وراء ظہری۔ اس روایت کے معنی میں اختلاف ہے لیکن حق یہ ہے کہ وہ اپنے ظاہر پر محمول ہے اور یہ رؤیۃ بطور خرق عادت کے حقیقی ادراک ہے چنانچہ بخاریؒ نے بھی اسی کے مطابق اس حدیث کو علامات النبوۃ میں ذکر کیا۔ وکذا نقل عن الامام احمد وغیرہ۔ پھر بھی ادراک ممکن ہے کہ معجزہ کے طور پر اس ظاہری آنکھ سے

الجمعۃ فی الجماعات تسویۃ الصفوف ومخالفۃ الوجوہ

جمعۃ رؤیۃ النبی من وراء ظہرہ

تو گویا کہ بغیر مقابلہ اس آنکھ سے دیکھتے تھے لان الحق عند اہل السنۃ ان الرؤیۃ لا یشترط لہا عقلاً عضوٌ مخصوصٌ ولا مقابلۃٌ و لا قربٌ وانما تلک امور عادیۃ یجوز حصول الادراک مع عدمہا عقلاً۔ اب معنی حقیقی پر محمول ہوا۔ کما قال ابن المنیر لا حاجۃ الی تاویلہا لانہ فی معنی تعطیل لفظ الشارع۔ وقال القرطبی بل حملہا علی ظاہرہا اولی لان فیہ زیادۃ فی کرامۃ النبیؐ۔ یا معنی مجازی لے کر ادراک بالالہام وغیرہ مراد ہو۔ یا ممکن ہے کہ پیچھے کیجانب آنکھ ہو۔ کما ذکر مختار ابن محمد انہ کان بین کتفہ عینان مثل سم الخیاط فکان یبصر بہما ولا یحتجب لہما الثیاب۔ کما فی العینی ج۳ ص۷۸۹۔

وفی حدیث ابی مسعود فتختلف قلوبکم: طیبی نے کہا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قلب اعضاء کے تابع ہے جبکہ اعضاء میں اختلاف واقع ہو تو قلب میں بھی اختلاف واقع ہوگا۔ تو جب قلب میں اختلاف واقع ہو تو وہ فاسد ہو جاویگا کہ جس کے اثر سے اعضاء میں بھی فساد کا اثر رونما ہوگا لان القلب رئیس الاعضاء۔ دراصل بات یہ ہے کہ قلب ملک مطاع ورئیس ومتبوع ہے اور تمام اعضاء اس کے تابع تو اگر متبوع درست ہو جاوے تو تابع بھی درست ہو جاویگا۔ بادشاہ کی استقامت سے رعایا بھی مستقیم ہو جاوے گی کما فی الحدیث المشہور الا ان فی الجسد مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وہی القلب۔ اب فتختلف قلوبکم کی حدیث بظاہر اس حدیث مشہور کے خلاف معلوم ہوتی ہے چنانچہ تحقیق یہ ہے دراصل قلب ہی متبوع و مدار الامر ہے لیکن قلب و اعضاء کے درمیان ایک عجیب و غریب تعلق و تاثیر ہے کہ جس سے ہر ایک کی مخالفت کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے ای قلب کا اثر اعضاء پر و اعضاء کا اثر قلب پر۔ یہ تعلق کی بناء پر ہے اس وجہ سے نہیں کہ قلب اعضاء کے تابع ہو گیا۔ الا تری ان تبرید انظاہر یؤثر فی الباطن وکذا بالعکس۔ کما فی البذل ص۳۶ ج۳

قولہ اولوا الاحلام والنہی۔ ابن سید الناس نے کہا کہ احلام و نہی دونوں کے معنی ایک ہیں ای اصحاب العقول لان النہی بضم النون جمع نہیۃ بالضم وہی العقول لانہا تنہی عن القبیح۔ اب اتحاد المعنی کی صورت میں من قبیل تنزیل تغایر اللفظ منزلۃ تغایر المعنی ہوگا۔ کما فی قول الشاعر ؎ فالقی قولہا کذبا ومینا۔ اگرچہ معنی مغائرت نہ ہو لیکن لفظی تغائر کی بناء پر عطف کیا گیا وہو کثیر فی الکلام۔ یا اولوا الاحلام سے بالغین واولی النہی سے عقلاء مراد ہیں۔ اب ہر لفظ کیلئے مستقل مستقل معنی ہوا اس لئے عطف میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ جب کسی بچہ کو صف میں دیکھتے تو اس کو نکال دیتے! امام نوویؒ نے کہا کہ اس حدیث سے تقدیم الافضل فالافضل ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ اونے بالاکرام ہے۔ نیز بسا اوقات امام استخلاف کیطرف محتاج ہوتا ہے اور وہی امام سے صفات صلوٰۃ کو ضبط و حفظ کر کے دوسروں کو تعلیم دے سکتا ہے وغیر ذالک من الفوائد وقد کان النبیؐ اذا صلی قام ابوبکرؓ خلفہ محاذیا لہ لا یقف ذالک الموقف غیرہ۔ یہ تقدیم اہل الفضل صرف نماز کیساتھ تعلق نہیں بلکہ ہر مجمع و مجلس جو علم و قضاء و ذکر و مشاورۃ و امامۃ الصلوٰۃ و تدریس و افتاء وغیرہ میں یہی تقدیم اہل الفضل سنت ہے لان الناس یکون فیہا علی مراتبہم فی العلم والدین والعقل والشرف والسن۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۶۵ ج۲ والتعلیق ص۴۵ ج۲۔

اور عینی ص۷۸۹ ج۲ میں ہے کہ ابن حزم نے کہا کہ تسویۃ الصفوف فرض ہے لقول النبی علیہ السلام فان تسویۃ الصف من اقامۃ الصلوٰۃ متفق علیہ۔ چونکہ اقامت الصلوٰۃ فرض ہے تو جو چیز اقامۃ الصلوٰۃ کے منجملہ ہو وہ بھی فرض ہوگی لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک تسویۃ الصفوف سنت ہے۔ کیونکہ یہ مکملات صلوٰۃ میں سے ہے۔

وفی البخاری عن ابی ہریرۃؓ فان اقامۃ الصلوٰۃ من حسن الصلوٰۃ وحسن الشیٔ زیادۃ علی کمالہ۔ کما قالہ ابن بطال۔

الجواب: تسویۃ الصفوف کو اس اقامۃ صلوٰۃ میں سے شمار کیا کہ جس میں تعدیل ارکان اور ارکان کے فرائض وسنن وآداب کو ترک سے بچانا شامل ہے۔ اب مطلق اقامۃ کے اندر داخل کرنے سے فرض نہ ہوگا۔ اشکال یہ کہ تسویۃ

الجمع فی رفع التعارض بین کون القلب تابعا ومتبوعا۔

بحث فی قولہ اولوا الاحلام والنہی وتقدیم اہل الفضل والتقی۔

بحث فی الامر بتسویۃ الصفوف۔

الصفوف کیمتعلق احادیث میں امر ہے خاص کر کے ترک پر وعید بھی ہے کہ جس سے معلوم ہوا کہ وہ واجب ہے۔ کرمانیؒ نے جواب دیا کہ وہ تمام اوامر تاکید و تحریض کے لئے باب تغلیظ و تشدید میں سے ہے۔ علامہ عینیؒ نے کہا کہ امر جو مقرون بالوعید ہو وہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ تسویۃ الصفوف کو واجب کہا جاوے لیکن وہ ان واجبات صلوٰۃ میں سے نہیں کہ جس کو ترک کرنے سے نماز میں فساد یا نقص لازم آوے زائد سے زائد ترک سے گناہ ہوگا اور عرف الشذی ص۱۲ میں ہے کہ تسویۃ الصفوف امام پر واجب ہے، کما فی ردالمختار و ترکہا مکروہ تحریما۔ کما فی العینی والعرف ص۱۲ والتعلیق والبذل ص۲۶۲

فی حدیث ابی سعیدؓ رأی النبیؐ فی اصحابہ تاخرا۔ ای تاخرا فی صفوف الصلوٰۃ۔ اس وقت معنی یہ ہیں کہ علماء صف اوّل میں کھڑا ہونا چاہئے ویقف من دونہم فی الصف الثانی فان الصف الثانی مقتدون بالصف الاول ظاہر لاحتمال یا تاخر عن اخذ العلم مراد لئے ہیں اس وقت معنی یہ ہے کہ تم میں سے ہر ایک مجھ سے علم حاصل کرے اور تابعین تم سے علم حاصل کرینگے وکذلک من بعدہم قرنا بعد قرن وزمانا بعد زمان۔ کما فی التعلیق ص۲۴۵ ج۱ قولہ حتی یؤخرہم اللہ۔ نوویؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی رحمت واحسان عظیم ورفعت ومرتبہ وعلم سے ان کو پیچھے ہٹا دیں گے اور فصل ثالث میں حدیث ابوداؤد وعن عائشہؓ کے اندر ہے کہ حتی یؤخرہم اللہ فی النار، مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو آخر کار وعاقبۃ آگ میں ڈال دے گا۔ یا آگ سے اوّلاً جن لوگوں کو نکالا جاوے ان کے ساتھ ان متاخرین عن الصف یا عن العلم کو نہیں نکالا جائے گا۔ یا داخلین فی الجنۃ سے ان کو مؤخر کرے گا بایں طور کہ ان کو اوّلاً آگ میں داخل کریگا۔ یا یؤخرہم فی النار سے مراد یہ کہ جہنم میں جو مؤمنین کے لئے طبقہ ہے اس کے اسفل حصہ میں ڈال دے گا۔ بہرحال یہاں بھی جزاء من جنس العمل ہوا۔ کما فی فتح الملہم ص۶۲ ج۲ وبذل المجہود ص۲۶۴ ج۲ والتعلیق ص۲۴۵ ج۱۔ باقی نساء چونکہ مامور بالاحتجاب ہے اس لئے جو اقرب الی صف الرجال ہوگی وہ اکثر ترکا للاحتجاب ہوگی۔ اس بنا پر خیر صفوف النساء آخرہا فرمایا۔ فلا تعارض بخلاف جال کے وہ مامور بالتقدم ہے تاکہ اقتداء کر کے مقتدی بن سکے اس لئے خیر صفوف الرجال اولہا، کہا۔ کما فی التعلیق وغیرہ۔

فی حدیث ابی امامہؓ ان اللہ وملئکتہ یصلون علی الصف الاول۔ صف اوّل کے مصداق کیمتعلق مختلف اقوال ہیں۔ ابن عبدالبرؒ نے کہا کہ جو شخص نماز میں آگے آوے اگرچہ آخیر صفوف میں نماز پڑھے تو وہ شخص جس صف میں کھڑا ہو وہ اس کیلئے صف اوّل ہے۔ علامہ عینیؒ نے کہا کہ یہ قول بلا دلیل ہے لانہ ورد فی حدیث ابی سعید وان خیر الصفوف صفوف الرجال المقدم وشرہا المؤخر۔ الحدیث اخرجہ احمد۔ اور بعض نے کہا کہ اوّل صف وہ ہے کہ جو تام ومسدود ہو اس میں کوئی خلل نہو اس قول کیمتعلق عینیؒ نے کہا کہ یہ وجہ لانہ ورد فی حدیث انس رصوا صفوفکم الحدیث اخرجہ ابوداؤد وغیرہ اگر درمیان صف میں کوئی خلل ہو تو یہ رصّ کے خلاف ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ صف اوّل سے وہ صف مراد ہے کہ جو مطلقاً امام کیساتھ متصل ہو۔ نوویؒ نے کہا کہ یہی قول مختار وصحیح ہے کما صرح بہ المحققون عینیؒ نے بھی اسی کو صحیح بتایا کیونکہ اوّل اس شئی کا نام ہے کہ جس کے آگے کوئی چیز نہو۔ فلا یطلق ہذا الا علی الصف الاول الذی یلی الامام مطلقاً۔ کما فی العینی ص۷۹ ج۲

وفی حدیث وابصہ فامرہ ان یعید۔ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کیمتعلق اختلاف ہے کما فی البذل ص۲۶۵ ج۲ کہ احمد واسحٰق وحماد وابن ابی لیلیٰ ووکیع ونخعی کے نزدیک صلوٰۃ خلف الصف وحدہ باطل ہے بدلیل حدیث قبیصہ بن معبد ان النبیؐ رأی رجلاً یصلی خلف الصف وحدہ فامرہ ان یعید۔ قال سلیمان بن حرب الصلوٰۃ ای یعید الصلوٰۃ۔ رواہ ابوداؤد۔ وعن علی بن شیبان ان النبی علیہ السلام رأی رجلاً یصلی خلف الصف فوقف حتی انصرف الرجل فقال (استقبل صلوتک فلا صلوٰۃ لمنفرد خلف الصف اخرجہ احمد وابن ماجہ۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ و مالک و شافعی و حسن بصری و اوزاعی بلکہ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ خلف الصف وحدہٗ مع الکراہت جائز ہے۔ بدلیل حدیث ابی بکرہ انہ انتہی الی النبیؐ وہو راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف ثم مشی الی الصف فذکر ذالک للنبی علیہ السلام فقالؐ زادک اللہ حرصا ولا تعد۔ رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی واحمد۔ اس حدیث سے صاف معلوم ہوا کہ ابی بکرہؓ تنہا خلف الصف تکبیر تحریمہ کے بعد رکوع کیا لیکن حضورؐ نے ان کو اعادہ صلوٰۃ کا حکم نہیں دیا پس اگر صلوٰۃ خلف الصف جائز نہ ہوتی تو جو شخص داخل فی الصلوٰۃ خلف الصف ہوتا اس کو داخل فی الصلوٰۃ نہیں کہا جاتا جیسا کہ ناپاک مکان پر نماز پڑھنے سے چونکہ نہیں ہوتی ہے اس لئے ناپاک مکان پر نماز شروع کرنے سے بھی وہ نماز نہ ہوگی۔ اگرچہ بعد الشروع وہ پاک جگہ کی طرف منتقل ہو جاوے پس جبکہ دخول ابی بکرہ فی الصلوٰۃ خلف الصف وحدہٗ یہ دخول صحیح ہے تو پوری نماز بھی اگر خلف الصف ادا کرے وہ صحیح ہوگی کما ہو مذہب الجمہور۔ کما فی الطحاوی ج ۱ ص ۲۳۱ نیز روی عن جماعۃ من اصحاب النبیؐ انہم رکعوا دون الصف ثم مشوا الی الصف واعتدوا بتلک الرکعۃ التی رکعوا ہا دون الصف فمن ذالک ما روی عن زید بن وہب قال دخلت المسجد انا وابن مسعودؓ فاد رکنا الامام وہو راکع فرکعنا ثم مشینا حتی استوینا بالصف فلما قضی الامام الصلوٰۃ قمت لاقضی فقال ابن مسعودؓ قد ادرکت الصلوٰۃ رواہ الطحاوی۔ یعنی جس رکعت کے رکوع خلف الصف کیا گیا ابن مسعود اس رکعت کو اعتبار کر کے فرمایا کہ ادرکت الصلوٰۃ عن حارثہ عن زید بن ثابتؓ انہ کان یرکع علی عتبۃ المسجد ووجہہ الی القبلۃ ثم یمشی معترضا علی شقہ الایمن ثم یعتد بہا ای بہذہ الرکعۃ ان وصل الی الصف اولم یصل۔ رواہ الطحاوی۔ **الجواب**: احمد و اسحٰق نے جو ابصہ بن معبد و علی بن شیبان کی حدیث لائے جواب یہ کہ اس میں جو اعادہ کا حکم ہے ممکن ہے کہ یہ حکم اعادہ بطور زجر و تنبیہ اساءۃ و ارتکاب کراہۃ کی بناء پر ہو نہ اس لئے کہ اسکی نماز ہی باطل ہے جیسا کہ جو شخص مسجد میں داخل ہوا تھا اس کو اعادہ کا حکم دیا پھر اعادہ کا حکم دیا حتی فعل ذالک مرارا فی حدیث رفاعہ وابی ہریرہؓ۔ اور حدیث ثانی میں جو لا صلوٰۃ لمنفرد خلف الصف ہے اس میں کمال صلوٰۃ کی نفی مراد ہے۔ کما فی قولہ علیہ السلام۔ لا وضوء لمن لم یسم ولا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کی نماز فاسد ہے بلکہ مراد یہ کہ ارکان و سنن کے اعتبار سے اس کی نماز کامل نہیں۔ اس عدم کمال کی بناء پر تو حضورؐ نے ابو بکرہؓ کو فرمایا کہ لا تعد ای لا تفعل ثانیا مثل ما فعلت۔ کیونکہ خلف الصف رکوع کر کے صف تک پہنچنے میں جو دو ایک قدم کی ضرورت ہے اگرچہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ کما مر فی بحث فتح الباب لعائشہؓ لیکن اس سے بھی احتراز اولیٰ ہے۔ ہذا کلہ فی الطحاوی ج ۱ ص ۲۳۱ والبذل ج ۱ ص ۳۶۵ والتعلیق ج ۱ ص ۲۸ وفی بذل المجہود ج ۱ ص ۳۶۵ وعالہ بالحرص علی العبادۃ لانہ محمود ولکن بحیث یوافق الشرع فان الحرص علی العبادۃ بوجہ لا یوافق الشرع مذموم۔ ولہذا قال علیہ السلام لا تعدْ بفتح التاء وضم العین ثم دالٌ مشددۃ من العود ای لا تعد فی الصف حتی تقوم فی الصف قیل معناہ لا تعد فی ابطاء المجیٔ الی الصلوٰۃ قیل لا تعد الی رکوعک فی الصف وانت راکعٌ فانہا کمشیۃ البہائم۔ قال القاری ورُوی لا تعُد بکسر العین وضم الدال ماخوذ من العدو ای لا تسرع فی مشیٔ الی الصلوٰۃ۔ وقیل بضم التاء وکسر العین من الاعادۃ ای لا تعِد الصلوٰۃ التی صلیتہا۔

تتمۃ البحث: صف بین السواری ای ستون کے درمیان صف قائم کرنے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ بذل المجہود ج ۱ ص ۳۶۳ میں ہے کہ ابن العربی نے کہا کہ بوقت تنگی صف بین السواری بالاتفاق جائز ہے۔ اور منفرد کیلئے لا باس بہ کے درجہ تک ہے فہو مکروہ للجماعۃ۔ چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ احمد و اسحٰق کے نزدیک اور بقول شوکانی ابراہیم نخعی کے نزدیک بھی صف بین السواری مکروہ ہے۔ بدلیل حدیث معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ قال کنا ننہی ان نصف بین السواری علی عہد النبیؐ ونطرد عنہا طردا۔ اخرجہ ابن ماجہ۔ عن عبد الحمید بن محمود قال صلیت مع انس بن مالکؓ یوم الجمعۃ فدفعنا الی السواری

فتقدمنا وتاخرنا فقال انس کنا نتقی ہذا علی عہد النبی رواہ ابوداود۔ واخرج الحاکم وصححہ من حدیث انس بلفظ کنا ننہی عن الصلوٰۃ بین السواری ونطرد عنہا وقال لتصلوا بین الاساطین واتموا الصفوف۔ ان احادیث مذکورہ سے استدلال علی الکراہۃ کی وجہ یہ ہے کہ احادیث مذکورہ میں سے حدیث قرہ مقید بالجماعۃ ہے فیحمل المطلق علی المقید ویکون النہی مختصًا بصلوٰۃ المقتدی بین السواری دون صلوٰۃ الامام والمنفرد۔ لیکن امام اعظم و مالک و شافعی کے نزدیک صف بین السواری مقتدی کیلئے بھی جائز ہے قیاسًا علی الامام والمنفرد وقد ثبت ان النبی صلی فی الکعبۃ بین ساریتین۔ شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں کہا کہ صف بین السواری مکروہ نہیں۔ کیونکہ یہ ان لوگوں کے لئے ایک صف ہوئی کہ جو بین السواری تھے اگرچہ یہ صف طویل نہ ہوسکی واگرچہ ستون کی وجہ سے درمیان میں تخلل بھی ہوا ہو تخلل متاع موضوع او کفرجۃ بین الرجلین و ذالک لایمنع صحۃ الاقتداء ولا یوجب الکراھۃ۔ **الجواب**۔ احمد و اسحٰق کے استدلال کا مدار جس حدیث معاویہ بن قرہ پر ہے وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ بارون بن مسلم البصری اس میں مجہول راوی ہے کما نقلہ الشوکانی عن ابی حاتم۔ اب اس حدیث قرہ کے ذریعہ سے جو انس کی دونوں حدیث کو مقید کیا گیا جب یہی حدیث ضعیف ٹھہری اب حدیث انس مقید کیسے ہوگی فلا یحمل المطلق علی المقید۔ اور انس کی دونوں حدیث تو اس حدیث سے ساقط ہو جائیں گی کہ ان النبی صلی فی الکعبۃ بین ساریتین فعلی ہذا لم یبق الا جواز الصلوٰۃ بین السواری وہذا اعدل الاقوال واقواہا۔ فی ہذا الباب ہذا کلہ فی بذل المجہود ص۳۶۲ ج۲ وحاشیۃ النسائی ص۹۳ ج۱ یہاں دو قسم کی حدیث ہیں کہ ترمذی ونسائی کی حدیث عن عبدالحمید بن محمود قال صلینا خلف امیر من الامراء فاضطرنا الناس فصلینا بین الساریتین الحدیث۔ اس سے تو معلوم ہوا کہ بین الساریتین نماز پڑھی گئی۔ اور ابوداؤد کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بین الساریتین نماز نہیں پڑھی گئی بلکہ مقدم و مؤخر ہوگیا حیث قال عبدالحمید بن محمود فدفعنا الی السواری فتقدمنا وتاخرنا۔

حالانکہ راوی ایک ہی ہے ای عبدالحمید بن محمود اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ شاید جن لوگوں کو صف مقدم و مؤخر میں جگہ مل گئی وہ تو آگے پیچھے ہوگئے اور جن کو جگہ نہیں ملی وہ بین الساریتین نماز پڑھی۔ ولاجل ذالک وقع الاختلاف فی البیان۔ کما فی البذل ص۳۶۳ ج۱ وحاشیۃ النسائی ص۹۳ ج۱۔

بَابُ الْمَوْقِف

فی حدیث ابن عباس رض فعدلنی کذا، یہ مفعول مطلق محذوف کی صفت ہے ای عدلنی عدولا مثل ذالک والمشار الیہ ہی الحالۃ المشبہۃ بہا التی صورہا ابن عباس بیدہ عند التحدث۔ شرح السنۃ میں ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ النافلۃ بالجماعۃ جائز ہے (چنانچہ یہاں تداعی بھی نہ تھی) اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہوا کہ اس شخص کے پیچھے نماز جائز ہے جسنے امامت کی نیت نہیں کی لان النبی شرع فی صلوٰۃ منفردا ثم اقتدی بہ ابن عباس۔ اور عینی ص۶۶۳ ج۲ میں ہے کہ ثوری کے نزدیک اور احمد و اسحٰق کے ایک قول کے موافق امام پر نیت امامت شرط ہے ورنہ مقتدی پر اعادۂ صلوٰۃ لازم ہے کیونکہ بغیر نیت فعل امامت و اقتدا کیسے صحیح ہوگی اور احمد کے ایک قول کیمطابق صرف فرض نماز میں نیت امامت شرط ہے نہ نوافل میں اور شافعی و مالک و زفر کے نزدیک مقتدی رجال ہو یا نساء بہرحال ... نیت امامت شرط نہیں اور امام اعظم و ابن القاسم کے نزدیک اگر مقتدی رجال ہو تو نیت امامت شرط نہیں کیونکہ امام بدکونی بنا حکم رجال کے مقتدی بننے سے لازم نہیں آتا اور اگر مقتدی نساء ہو تو نیت امامت شرط ہے۔ کما فی العینی وفی حق النساء شرط عندنا لاحتمال فساد صلوٰتہ بمحاذاتہا ایاہ۔ بہرحال یہ حدیث ابن عباس فی حق الرجال نیت امامت شرط

باب الموقف فی قول ابن عباس فعدلنی کذا مع نقل الاختلاف فی نیۃ الامام

نہ ہونیکی دلیل ہے کہ جس کے مقابلہ میں احمدؒ کا قیاس معتبر نہوگا۔ ہذا ہوالجواب لہ۔

اور اس حدیث ابن عباسؓ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر مقتدی صرف ایک ہو تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہووے لانہ ع ادارہ الی الشق الایمن۔ اس میں بھی متعدد اقوال نقل کی گئی کما فی العینی ج۲ ص۷۶۸ قال احمد ان وقف المأموم عن یسارہ تبطل صلوٰتہ اور نخعی نے کہا کہ مقتدی اگر ایک ہو امام کے پیچھے امام کے رکوع کرنے تک کھڑا رہے اگر کوئی شخص اس وقت تک آوے تو بہتر ورنہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو جاوے اور شافعیؒ نے کہا کہ مستحب یہ ہے کہ ماموم واحد امام کے پیچھے کھڑا ہووے اور امام اعظم مالک واوزاعی واسحق وعروہ وشعبی ومکحول وابراہیم وثوری وابن عمر وابن عباس و انس وعمرؓ کے نزدیک ماموم واحد امام کے دائیں جانب اسکے مساوی ہو کر کھڑا ہووے لیکن چونکہ بالکل مساوی ہو کر کھڑے ہونے میں آگے بڑھ جانے کا احتمال ہے کہ جو مفسد صلوٰۃ ہے اس لئے امام محمدؒ نے کہا کہ ماموم واحد اپنے اصابع رجلین کو امام کے عقب کے پاس کھے یہی احتیاط ہے۔ کما فی العینی شرح البخاری اور فتح الملہم ج۲ ص۱۲۴ میں ہے کہ اگر مقتدی صرف ایک ہو فیقف عن یمین الامام عند العلماء کافۃ۔ بلکہ ایک جماعت نے اس پر اجماع نقل کیا لحدیث ابن عباسؓ فقمت عن یسارہ فاخذ بیدی من وراء ظہرہ فعدلنی کذالک الی الشق الایمن متفق علیہ۔ صرف سعید بن المسیبؒ نے کہا کہ انہ یقف عن یسار الامام لیکن یقول شاید ابن المسیب سے صحیح نہو اور اگر صحیح بھی ہو تو شاید کہ انکو ابن عباسؓ کی حدیث نہ پہنچی ہو۔ لان الیوم مجمعون علیٰ انہ یقف عن یمینہ۔ اور ردّ المحتار میں ہے کہ اگر مقتدی ایک ہو تو محاذیا بیمین الامام کھڑا ہووے فلو وقف عن یسار الامام کرہ اتفاقا۔ وکذا یکرہ خلفہ علی الاصح لمخالفۃ السنۃ۔ اب احمد ونخعی کا جواب بھی ہوگیا کہ وقوف عن یسار الامام سے اگر نماز باطل ہوتی تو ابن عباسؓ نے شروع کیسے کیا۔ وقد مر نظیرہ فی بحث الصف بین السواری۔

اور نخعی نے جو کہا کہ رکوع تک امام کے پیچھے کھڑا ہووے یہ بھی حدیث صحیح وصریح کے خلاف ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۱۲۴ وغیرہ مفصلا

وفی حدیث جابرؓ فدفعنا حتی اقامنا خلفہ۔ فتح الملہم ص۱۲۴ وحاشیۃ النسائی ج۱ ص۱۲۰ میں ہے کہ ابن مسعود واسود وعلقمہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر مقتدی دو ہو تو امام ان دونوں کے درمیان کھڑے ہووے بدلیل حدیث ابراہیم النخعی عن الاسود وعلقمہ قالا اتینا ابن مسعودؓ فی دارہ وفی ہذا الحدیث دلیل علی ان ہذا الحدیث ذہبنا الی ان القوم خلفہ فاخذ بایدینا فجعل احدنا عن یمینہ والآخر عن شمالہ الحدیث۔ رواہ مسلم۔ وفی النسائی عن الاسود وعلقمہ قالا دخلنا علی ابن مسعودؓ نصف النہار وفیہ ثم قال فصلی بینی وبینہ ای قال کل واحد ان ابن مسعود صلی بینی وبینہ۔ فقال ہکذا رأیت النبیؐ۔ اور فتح الملہم میں ہے کہ جو مذہب ابو یوسف وغیرہ کا گذرا یہ صحابہ وتابعین وسلف صالحین وائمہ مجتہدین بلکہ ان کے بعد کے ابتک جو جمہور مسلمین ہیں کسی کا مذہب نہیں بلکہ اگر مقتدی دو ہو تو امام کے پیچھے صف بندی کر کے کھڑا ہووے۔ بدلیل حدیث جابرؓ قام النبیؐ یصلی فجئت حتی قمت عن یسارہ فاخذ بیدی فادارنی عن یمینہ ثم جاء جبار بن صخر فقام عن یسار النبیؐ فاخذ بیدینا جمیعا فدفعنا حتی اقامنا خلفہ۔ رواہ مسلم ای اخذ بیمینہ شمال احدہما وبشمالہ یمین الآخر۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۴۸ وفی حدیث انسؓ قام النبیؐ (فی مکانہ للصلوٰۃ) وصففت انا والیتیم خلفہ والعجوز من ورائنا فصلی لنا رکعتین ثم انصرف۔ رواہ النسائی۔ یہاں یتیم حضرت انس کے بھائی کا نام ہے۔ کما فی بین السطور النسائی ج۱ ص۹۲۔ ایسا ہی حدیث سمرہ کما فی الترمذی۔ وحدیث ابن عباسؓ عند النسائی۔ وحدیث انسؓ عند الشیخین کلہا تدل علی اقامۃ الاثنین خلف الامام وقال فی البدائع اذا کان سوی الامام اثنان یتقدم الامام علیہما فی ظاہر الروایۃ وہو مذہب علیؓ وابن عمرؓ۔

الجواب: انہوں نے جو دلیل اوّل میں حدیث مسلم عن ابن مسعودؓ پیش فرمایا جواب یہ کہ ابن مسعودؓ جو دونوں کے درمیان کھڑا ہوا یہ مکان کی تنگی کی بناء پر ہے کما قالہ ابراہیم النخعی وہو اعلم باحوال ابن مسعودؓ ومذہبہ

لہ بحث الاختلاف فی قیام المأموم الواحد۔

بحث الاختلاف فی وقوف الامام مع الاثنین۔

نیز بمقابلہ احادیث صحیحہ وصریحہ فعل صحابی قابل قبول نہیں۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں نسائی کی حدیث ذکر فرمایا جواب یہ کہ اس کی سند میں ہارون بن عنترہ راوی ہے وقد تکلم فیہ بعضہم۔ اور ابو عمر نے کہا کہ اس حدیث کا رفع ای مرفوع ہونا صحیح نہیں بلکہ یہ ابن مسعود پر موقوف ہے کما اخرجہ مسلم والترمذی موقوفا علی ابن مسعودؓ۔ اور اہل علم کی ایک جماعت کہ جن میں شافعیؒ بھی ہیں فرماتے ہیں کہ حدیث ابن مسعودؓ منسوخ ہے کیونکہ دونوں مقتدی کے درمیان کھڑے ہوکر جو حضورؐ نے نماز پڑھی یہ مکہ کا واقعہ ہے کہ جس نماز میں تطبیق ایسا ہی دوسرے ایسے احکام تھے کہ جو اب منسوخ ہے لانہ علیہ السلام لما قدم المدینۃ ترکہ۔ اگر بالفرض تاریخ معلوم بھی نہ ہو تاہم حدیث ابن مسعودؓ احادیث صحیحہ وصریحہ کے مقابل ہونیکی وجہ سے حجۃ نہیں۔ اور اس حدیث میں جو ہکذا فصنع بنا النبیؐ ہے یا ہکذا رأیت النبیؐ ہے یہ زیادت ثابت نہیں چنانچہ یہ اکثر روایات میں نہیں ہے۔ اور اگر ثابت بھی ہو تو یہ تنگی مکان کے وقت کیا ہوگا۔ وفی الدر المختار، فلو توسط بین اثنین کرہ تنزیہا وتحریما۔ کما فی فتح الملہم وحاشیۃ النسائی۔

تتمۃ البحث: فتح الملہم ص۱۲۶ ج۲ میں ہے کہ ترمذیؒ نے کہا کہ ابن مسعودؓ اور ان کے بعض اصحاب کو نع میں تطبیق کرتے تھے اور وہ تطبیق یہ کہ اصابع یدین کو جمع کرکے بحالت رکوع وتشہد دونوں زانوں کے درمیان رکھے کما فی حاشیۃ النسائی ص۱۱۷ یہی تطبیق ابن مسعودؓ سے ثابت ہے۔ کما فی مسلم من حدیث الاسود وعلقمہ فلما رکع ابن مسعود رضہ وضعنا ایدینا علی رکبنا فضرب ابن مسعودؓ ایدینا وطبق بین کفیہ ثم ادخلہما بین فخذیہ۔ الحدیث۔ وعن علقمہ عن ابن مسعودؓ قال علمنا النبیؐ الصلوٰۃ فقام فکبر فلما اراد ان یرکع طبق یدیہ بین رکبتیہ ورکع۔ الحدیث۔ رواہ النسائی لیکن ترمذیؒ نے کہا کہ جمہور علماء وائمہ مجتہدین کے نزدیک اصابع الید سے زانو کو پکڑنا ہی سنت ہے۔ عن عمرؓ قال سنت لکم الرکب فامسکوا بالرکب۔ رواہ النسائی ص۱۱۸ والترمذی۔ وعن عبد الرحمن قال قال عمرؓ انما السنۃ الاخذ بالرکب رواہ النسائی والبیہقی۔ وعن ابراہیم النخعی قال والذی صنع عمر احب الی۔ کما فی الفتح۔ عن مصعب بن سعید قال صلیت الی جنب ابی قال وجعلت یدی بین رکبتی (ای التطبیق) فقال لی ابی اضرب بکفک علی رکبتیک قال ثم فعلت ذالک التطبیق مرۃ اخری فضرب ابی یدی وقال انا نہینا عن ہذا وامرنا ان نضرب بالاکف علی الرکب۔ رواہ مسلم بطرق متعددۃ

الجواب: وراصل بات یہ ہے کہ وہ تطبیق منسوخ ہے۔ کما روی عبد الرزاق عن عمرؓ قال ذالک شئ کنا نفعلہ ثم ترک وفی کنز العمال قال عمر ذاک شئ کان یفعل ثم ترک۔ وعن مصعب بن سعد قال رکعت فطبقت فقال ابی ان ہذا شئ کنا نفعلہ ثم امرنا ان نفعلہ الی الرکب ای نقلنا الی الرکب۔ رواہ النسائی۔ بہرحال متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تطبیق منسوخ ہے اور ابن مسعودؓ کو نسخ کی حدیث نہ پہنچی ہو، کما فی فتح الملہم وحاشیۃ النسائی

وفی حدیث سہل بن سعد ہو من اثل الغابۃ۔ یہ تو بخاری کا لفظ ہے اور مسلم میں ہے کہ من طرفاء الغابۃ۔ دونوں میں کوئی مغائرۃ نہیں کیونکہ اثل وہی طرفاء ہے یا اس کے مشابہ لیکن اس سے بڑا ہے۔ اور طرفاء وہ درخت ہے جس کو ہندی میں جھاؤ کہا جاتا ہے۔ اور غابہ مدینہ سے نو میل دور ایک جگہ ہے جہاں حضورؐ کے اونٹ رہتے تھے اسی جگہ قصہ عرنیین واقع ہوا۔ وقال یاقوت بینہا وبین المدینۃ اربعۃ امیال۔ وقال المشتری الغابۃ برید من المدینۃ من طریق الشام وقال الواقدی ومنہا صنع المنبر۔ یہی منبر تین درجہ کا تھا لیکن مروان نے حضرت امیر معاویہ کے زمانے میں نیچے کی جانب سے چھ درجے زائد کئے کہ جس کا واقعہ یہ ہے کہ حکاہ الزبیر بن بکار۔ کہ معاویہؓ نے مروان جو مدینہ کے عامل تھا ان کی طرف حکم بھیجا کہ منبر کو معاویہ کے پاس بھیجدیوے جب اس کو اکھاڑا گیا تو مدینہ پر ظلمت وتاریکی چھا گئی تو مروان نکل کر خطبہ دیا کہ مجھے امیر المومنین نے یہ حکم دیا ہے۔ پھر نجار کو بلا کر اس پر زیادتی کیگئی۔ اور دوسرے طریقے سے مروی ہے

بحث منبر النبیؐ والصلوٰۃ فی مکان ارفع من مکان المصلین۔

بحث التطبیق فی الرکوع ونسخہ مع الاختلاف فیہ۔

کہ ایک دن کسوف شمس ہوا تھا۔ یہاں تک کہ ستارہ دیکھا گیا۔ فزاد فیہ ست درجات وقال انما زدت فیہ حین کثر الناس کما فی فتح الملہم ج۲ ص۱۴۲۔ مظہر نے کہا کہ جب یہ ممیز تین درجہ کا تھا تو اس سے دو ایک قدم دیکھ اتر نا بسہولت ممکن تھا کہ جس سے نماز بھی باطل ہوگی وقد مر بحث العمل الکثیر والقلیل معلوم ہوا کہ اگر تمام لوگوں کو تعلیم دینے کا ارادہ ہو تو مکان ارفع میں نماز جائز ہے، اب گذشتہ حدیث عمار سے تعارض نہ ہوگا۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۹۲ اور بدائع صنائع میں ہے کہ امام دکان پر ہو اور قوم اس کے نیچے تو یہ مکروہ ہے۔

بحث امامۃ النبی فی حجرتہ

فی حدیث عائشۃ رض صلی النبی ع فی حجرتہ: بعض نے کہا کہ یہاں حجرہ سے عائشہ رض کا حجرہ مراد ہے کہ جس میں رہ کر حضور ص امام بنے تھے لیکن یہ اس نے غلط ہے کہ اگر عائشہ رض کا حجرہ ہوتا تو لفظ حجرتی یا ئے متکلم فرماتی۔ فی حجرتہ کا لفظ وارد نہ ہوتا۔ نیز حضور ص کی نماز مع اقتداء الناس عائشہ کے حجرہ میں کچھ شرائط کے بغیر صحیح نہ ہوگی جو یہاں مفقود ہے نیز حجرۂ عائشہ کا دروازہ قبلہ کی جانب تھا اب جو لوگ مسجد میں ہیں ان کی اقتداء حضور ص کے پیچھے صحیح و متصور بھی نہیں ہو سکتا۔ نیز اگر حضور ص عائشہ رض کے حجرہ میں اماما کی ہیں تو بوقت مرض الموت اتنے تکلف و تکلیف کر کے باہر تشریف نہ لاتے کما فی الحدیث بان یہادی بین رجلین ورجلاہ تخطان فی الارض اس لئے طیبی نے کہا کہ یہاں حجرہ سے وہ مکان مراد ہے کہ جس کو حضور ص چٹائی سے مسجد کے اندر بنا لیا تھا تاکہ اس میں بوقت شب بحالت اعتکاف اطمینان کیساتھ نماز وغیرہ پڑھ سکے چنانچہ ابن الملک نے کہا کہ اگر امام و مقتدی دونوں مسجد میں ہو تو اختلاف مواضع کی بنا پر کوئی حرج لازم نہیں آئے گا خاصکر نوافل میں۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۹۲

بَابُ الامامۃ

بحث الاختلاف فی من ہو احق بالامامۃ

فی حدیث ابی مسعود رض یؤم القوم اقرأہم: عینی ج۴ ص۲۲۰ فتح الملہم ج۲ ص۲۳ وبذل ج۱ ص۲۲۶ میں ہے کہ احمد و اسحٰق وابو یوسف و ثوری و ابن سیرین و احنف بن قیس کے نزدیک امامت میں اقرأ کو افقہ پر مقدم کیا جاوے بدلیل حدیث ابی مسعود رض یؤم القوم اقرؤہم لکتاب اللہ فان کانوا فی القرأۃ سواء فاعلمہم بالسنۃ۔ الحدیث، رواہ مسلم۔ وفی ابی داؤد نحوہ۔ وعن ابی سعید الخدری انہ علیہ السلام قال اذا کانوا ثلثۃ فلیؤمہم احدہم واحقہم بالامامۃ اقرؤہم۔ رواہ مسلم لیکن امام اعظم و مالک و شافعی و محمد بلکہ جمہور کے نزدیک افقہ زیادہ مقدم ہے۔ واستدل جماعۃ فی تقدیم الافقہ علی الاقرء بما رواہ الحاکم یؤم القوم اقدمہم ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فافقہہم فی الدین۔ فان کانوا فی الفقہ سواء فاقرؤہم للقرآن الحدیث۔ یہاں جن اقرء و افقہ کے متعلق اختلاف ہے ان دونوں میں سے صراحۃً افقہ کو مقدم کیا گیا۔ لکن الحدیث معلول بالحجاج بن ارطاۃ۔ کما فی الفتح ج۲ ص۲۳ لیکن یہاں احسن ما یستدل بہ حدیث البخاری عن ابی موسیٰ الاشعری انہ مرض النبی فاشتد مرضہ فقال علیہ السلام مروا ابا بکر فلیصل بالناس! الحدیث۔ حالانکہ وہاں اقرء موجود تھے۔ کما فی قولہ علیہ السلام اقرئکم ابی بن کعب۔ تاہم صدیق اکبر جو اعلم تھے انکو امامت کے لئے مقدم کیا گیا۔ اور ان کے اعلم ہونیکی دلیل یہ ہے کہ قال ابو سعید کان ابو بکر اعلمنا۔ اور اعلم کو مقدم کرنا حضور ص کے آخری معاملہ ہے لہٰذا اسی پر اعتماد کیا جاوے گا۔ نیز امام نووی نے کہا کہ قرأۃ کا تعلق نماز کے صرف ایک جز یعنی قیام کے ساتھ ہے اور علم کے تعلق تمام اجزاء سے ہے اس لئے اس علم کو مقدم کیا جاوے کہ جو بقدر ما تجوز بہ الصلوٰۃ قرأت جانتا ہو۔ **الجواب** جن احادیث میں اقرأ کو مقدم کیا گیا وہاں اقرء سے اعلم مراد ہے کیونکہ اس زمانہ میں جو قاری للقرآن ہوتا وہ احکام کا عالم اور فقیہ بھی بجا تا تھا صرف تجوید جاننے والا مراد نہیں۔ کما فی البسوط وغیرہ۔ انما قدم الاقرأ لانہم کانوا فی ذالک الوقت یتلقونہ بالحکمۃ حتی روی ان ابن عمر حفظ سورۃ البقرۃ فی اثنتی عشرۃ سنۃ۔ وعن ابن عمر رض انہ قال ما کانت تنزل سورۃ

علی النبیؐ الا ونعلم امرہا ونہیہا وحلالہا وحرامہا وزجرہا والرجل الیوم یقرؤن السورۃ لایعرف من احکامہا فکان الاقرء فی الصحابۃ ہو الاعلم بالسنۃ والاحکام۔ کما فی العینی ج۱ ص۳۲۲ وہکذا قال صاحب سُبل السلام الاقرأ علی ما فسرہ ہو الافقہ۔ کما قال ابن مسعودؓ ماکنا نتجاوز عشر آیات حتی نعرف حکمہا وامرہا ونہیہا۔

اس جواب پر مشہور اشکال یہ ہے کہ اگر اقرء سے افقہ واعلم مراد ہو تو پھر حدیث میں اقرء کے بعد یہ لفظ کیوں کہا گیا کہ فان کانوا فی القرأۃ سواء فاعلمہم بالسنۃ اس سے تو تکرار لازم آتا ہے ابن الہمام نے جواب دیا کہ اقرء سے جو اعلم مراد لیا گیا۔ اس سے اعلم بالقرآن مراد ہے کما ہو ظاہر من قول ابن عمر وابن مسعود وقد مر قولہما الآن۔ اور اعلم بالسنۃ سے اعلم بالحدیث مراد ہے۔ اَب تکرار لازم نہیں آئیگا۔ چنانچہ صاحب فتح الملہم علامہ عثمانیؒ نے فرمایا کہ صحابہ میں بعض پر قرآن کی غلبانی تھی۔ فیشتغل بالقرآن اشتغالاً متمیزاً کابن عباس وأبی بن کعب۔ اور بعض پر حدیث کا رنگ غالب تھا فیکون اکبر ہمہ اشتغالہ واعتنائہ بمعرفۃ الحدیث وتحقیق الآثار کابی ہریرہؓ وابن عمرؓ اب اگر قوم میں مذکورہ دونوں قسم کے مشابہ لوگ ہوں کہ بعض مشغول بالقرآن ہیں اور بعض مشغول بالحدیث اس وقت اعلم بکتاب اللہ کو اعلم بالسنۃ پر مقدم کیا جاوے گا۔ فان تقدم کتاب اللہ علی سائر الادلۃ یقتضی تقدیم المشتغل بہ علی من یشتغل بغیرہ تعظیما لشان کتاب اللہ وترغیبا فی تحصیل علومہ وان کانوا فی علم الکتاب سواء فیقدم من غلب علیہ علم السنۃ۔

بعض نے یہ جواب بھی دیا کہ اقرء کو مقدم کرنا یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے کہ جس وقت حفاظ کم تھے چنانچہ عمرو بن سلمہ جو صغیر تھے اس کو بھی اس وجہ سے مقدم کیا گیا اور سالمؓ جس وقت مکہ سے آیا تھا تو مسجد قبا میں مہاجرین وانصار کی امامت کرتے تھے لعدم الحفاظ حینئذ۔ اَب حضورؐ جو ابوبکرؓ اعلم کو مقدم کیا یہ آخری واقعہ ہے اس لئے ابتداء اسلام کی حدیث معمول بہ نہ ہوگی۔ کما فی العینی۔ اور شرح السنۃ میں ہے کہ قرأۃ وفقہ بالاتفاق مقدم ہے لیکن ان دونوں میں جو اختلاف تھا وہ گذر گیا۔ پھر احناف نے کہا کہ اگر علم وقرأۃ میں برابر ہوں تو اورع مقدم ہوگا۔ چنانچہ روایات میں جو اقرء واعلم کے بعد فاقدمہم ہجرۃً کا لفظ وارد ہوا چونکہ اب ہجرت منقطع ہے اسلئے مراد ہجرت عن المعاصی ہے لہٰذا اورع کو مقدم کیا جائیگا (وفی البدیۃ الورع ہو الاجتناب عن الشبہات والتقوی ہو الاجتناب عن المحرمات) اور اگر قرأۃ وعلم وورع میں برابر ہوں تو زیادہ عمر والا اولیٰ بالامامۃ ہے لقولہ علیہ السلام ولیؤمکما اکبرکما۔ اور نوویؒ نے کہا کہ عمر سے وہ عمر مراد ہے کہ جو بحالت اسلام گذرا ہے فالاقدم شیخ اسلم قریبا علی شاب نشأ فی الاسلام او اسلم قبلہ! اور اگر عمر میں برابر ہوں تو جو باعتبار خصلت کے احسن ہو وہ اولیٰ بالامامۃ ہوگا اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو یُقَدَّمُ احسنہم وجہا۔ اور مختصر الجواہر میں ہے کہ شرعی وخلقی ومکانی وکمال صورت کا شرف فی النسب والسن کے اعتبار سے مقدم کیا جاوے پھر کبر وشرف کے بعد انظف ثوبا کو مقدم کیا جاوے۔ والمراد بالنظافۃ عن الوسخ لا عن النجاسات لان الصلوٰۃ مع النجاسات لا تصح۔ ثم بعد ذالک یقدم احسنہم صوتا لانہ یمیل الناس الی الصلوٰۃ خلفہ فتکثر الجماعۃ۔ وفی الخلاصۃ فان تساووا فی ہذہ الخصال یقرع او الخیار الی القوم۔ ہذا کلہ فی العینی والفتح والبذل والتعلیق۔ اور کہا جاتا ہے کہ جو تجد گذار ہو اس کے چہرہ میں حسن وجمال آتا ہے اس لئے اس کا اعتبار کیا گیا۔ کما قالہ صاحب التعلیق فی الدرس۔ فلا اشکال فاحفظہ ان شئت۔

قولہ علیہ السلام ولا یؤمن الرجل الرجل فی سلطانہ: یعنی ایک آدمی دوسرے کے محل ولایت ونظر سلطنت یا اس کے مملوک یا اس محل میں کہ جہاں اس کا حکم چلتا ہے امامت نہ کرنا چاہئے کما فی الروایۃ الاخری فی بیتہ وفی روایۃ ابی داؤد فی بیتہ ولا سلطانہ۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حجاج بن یوسف جو مشہور ظالم ہے

اس کے پیچھے نماز پڑھتے تھے وروی عن ابن عمر ان امام المسجد مقدم علی غیر السلطان کہ جس کی وجہ وحکمت یہ ہے کہ جماعت کی مشروعیت مؤمنین کے اجتماع علی الطاعۃ وباہمی الفت ومودّت کی بناء پر ہے پس اگر کسی کی محل سلطنت میں جاکر امام بنے تو اس سے توہین امر سلطنت ہوگی۔ ایسا ہی اگر کسی کے قوم واہل میں جاکر امام بنے تو اس سے تباغض وتنافر پیدا ہوگا۔ حالانکہ جماعت کی مشروعیت اس کے دفعیہ کیلئے تھی کسی کے محل سلطنت میں خصوصاً بوقت عید وجمعہ امام بننا چاہئے ہاں وہ اگر اجازت دیوے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کما نقلہ القاری عن الطیبی۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم ج۲ ص۲۳۲ والبذل ج۱ ص۳۲۲ والتعلیق ج۲ ص۵۲۔

اور اس میں اختلاف یہ ہے کما قالہ الترمذی کہ امام اسحٰق کے نزدیک زائر کی امامت صحیح نہیں اگرچہ اس کو صاحب منزل اجازت دیوے کما فی حدیث ابی عطیہ قال کان مالک بن الحویرث یأتینا الی مصلانا۔ وفی آخر الحدیث سمعت النبیؐ یقول من زار قوما فلا یؤمہم ولیؤمہم رجل منہم۔ رواہ ابوداؤد۔ والترمذی۔ ایسا ہی اسحٰق کے نزدیک زائر مسجد میں بھی قوم کو لے کر نماز نہ پڑھے لقولہ علیہ السلام ولیؤمہم رجل منہم لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک امامۃ الزائر باجازۃ صاحب المنزل جائز ہے لیکن صاحب المنزل اولیٰ واحق ہے۔ لحدیث ابی مسعود رضہ انہ ﷺ قال لا یؤمّن الرجلُ الرجلَ فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ رواہ مسلم۔

الجواب: مالک بن الحویرث جو اذن کے باوجود امام نہیں بنے یہ بطور احتیاط ظاہر حدیث پر عمل کرنیکی بناء پر ہے عدم جواز کی وجہ سے نہیں کیونکہ حدیث صریح وصحیح میں بصورت اذن امام بننے کی اجازت دی گئی۔ لہٰذا مالک بن الحویرث کا عمل احتیاط پر مبنی ہے۔ یا بمقابلہ حدیث صحیح وصریح ان کے عمل قابل استدلال نہیں۔ کما فی بذل المجہود ج۱ ص۳۲۲ ومقدمۃ اعلاء السنن۔

وفی حدیث انس رضہ یؤمّ الناس وھو اعمیٰ: بذل المجہود ج۱ ص۳۲۲ وغیرہ میں ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس حدیث انس سے امامت اعمیٰ کا جواز معلوم ہوتا ہے کہ جس میں ائمہ مجتہدین کا کوئی نزاع بھی نہیں ہے بلکہ امامت اعمیٰ بالاتفاق جائز ہے۔ اب کراہیت کے متعلق اختلاف ہے فذہب ابوحنیفۃ الی ان امامۃ الاعمیٰ لا یکرہ مطلقاً لہٰذا الحدیث۔ وذہب قوم الی الکراھۃ مطلقاً لانہ لا یتوقی النجاسۃ۔ وقال قوم بالتفصیل ان امامۃ الاعمیٰ یکرہ اذا کان فی القوم سلیم اعلم منہ او مساوٍ علماً والا فلا یکرہ۔ کما فی انوار المحمود ج۱ ص۲۱۵ والہدایہ۔ کما قال القاری قال ابن الملک کراہیۃ امامۃ الاعمیٰ انما ہی اذا کان فی القوم سلیم اعلم منہ او مساوٍ علماً۔

اب قول بالتفصیل ابن الملک سے مروی ہے۔ اور ہدایہ وشرح وقایہ کے باب الامامۃ میں کراہیت کو ذکر کیا اس لئے کہ اعمیٰ نجاست سے نہیں بچ سکتے۔

اور حضورؐ جنگ تبوک میں جاتے وقت حضرت علی رضہ مدینہ میں موجود رہنے کے باوجود جو ابن ام المکتوم اعمیٰ کو حضورؐ نے امام مقرر کیا، اس میں حکمت یہ ہے کہ حضورؐ کے اہل وعیال ودیگر امور کی ذمہ داری علی رضہ پر تھی۔

پھر امامت کی ذمہ داری بھی اگر ان کو دیجائے تو ان امور کی ذمہ داری کی ادائگی میں شاید خلل ہو۔ اس وجہ سے حضرت علی رضہ کی موجودگی کے باوجود ابن ام مکتوم کو امام مقرر کیا گیا۔ اور ابن حجر نے کہا کہ ممکن ہے کہ علی رضہ کو ..... اس ..... وجہ

ہ بحث الاختلاف فی امامۃ الزائر۔

بحث امامۃ الاعمیٰ والعبد والاعرابی والحکمۃ فی تقدیم ابن ام مکتوم

سے امامۃ صغریٰ کا ذمہ دار نہ بنایا ہو کہ اس سے صدیق اکبر رضؓ کی خلافت میں کسی کو طعن کرنے کا موقع مل جاویگا۔ بعض نے کہا کہ تیرہ غزوات میں ابن اُم مکتوم کو خلیفہ بنایا گیا کیونکہ اسی ابن اُم مکتوم کے بارے میں سورہ عبس کی ابتدائی چند آیات نازل ہوئی تھی۔ یہ سب اُس کا جبر نقصان ہے جیسا کہ بعض روایت میں بھی ہے کہ حضورؐ ان کیلئے اپنا کپڑا بھی بچھا دیتے تھے۔ بہرحال در حدیث دلیل ست بر جواز امامت مفضول باوجود افضل۔ وفی الھدایۃ وغیرہ تقدیم العبد لانہ لا یتفرغ للتعلم والاعرابی لان الغالب فیھم الجھل والفاسق لانہ لا یھتم لامر دینہ۔ وولد الزنا لانہ لیس لہ اب یعلمہ، فیغلب علیہ الجھل۔ ولان فی تقدیم ھؤلاء تنفیر الجماعۃ فیکرہ۔ وان تقدموا جاز۔ ھذا کلہ فی البذل، والھدایہ، والاشعۃ ص۵۱۶ والانوار الکوکب ج۱ ص۲۱۸

پھر امام مالکؒ امامۃ الفاسق کی اجازت فسق کیوجہ سے نہیں دیتے ہیں۔ لیکن عند الجمہور جائز ہے لحدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال الصلوٰۃ المکتوبۃ واجبۃ علیکم (ای بالجماعۃ) خلف کل مسلم برا کان او فاجرا وان عمل الکبائر، رواہ ابوداؤد، وفی خبر الدارقطنی اتقدوا بکل بر و فاجر۔ نیز سلف صالحین کے عمل بھی یہی ہے کہ وہ حضرات ظالم حکام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ کما روی الشیخان ان ابن عمر رضؓ کان یصلی خلف الحجاج۔ وکذا کان انس رضؓ یصلی خلفہ۔ **الجواب**:۔ صریح احادیث کے مقابلہ میں مالکؒ کا قیاس ورای غیر معتبر ہے۔ کما فی البذل ص۳۳۲ ج۱

وفی حدیث ابی امامۃ رضؓ ثلاثۃ لا یجاوز صلوتھم:۔ تورپشتی رح نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ عمل صالح کو جس طرح دربارخداوندی میں رفع کیا جاتا ہے اسکو ایسا ہی نہیں کیا جائے گا بل ادنیٰ شیٔ من الرفع ہوگا۔ اب یہاں عدم قبول کو عدم مجاوزۃ الاذان سے تعبیر کیا گیا۔ کما فی قولہ علیہ السلام فی المارۃ یقرؤن القرآن لا یجاوز تراقیھم۔ اور چونکہ تلاوت اور دعا کان میں ہی واقع ہوتی ہے اس لئے انکو خاص کرکے ذکر کیا گیا۔ یا یہ کہ اُن پر جو سردار زوج کے حق کی رعایت کرنیکا حکم تھا اس کی محافظت کے متعلق اُن۔۔۔ کو کہا گیا تھا۔ لیکن جب انہوں نے اُس کے مطابق کام نہیں کیا تو اُن کی عبادت اُن کی کان سے بجاوز نہیں کی۔ کما فی التعلیق ص۵۳ ج۲

قولہ۔ والامام قوم وھم لہ کارھون:۔ نیل الاوطار میں کہا کہ قوم جس امام کو بُرا سمجھتے ہیں وہ امام بننا جو حرام ہے وہ اس حدیث ابی امامہ رضؓ سے ثابت ہوتا ہے لان احادیث الباب یقوی بعضھا بعضا۔ فینتھض للاستدلال بھا علی التحریم۔ وایضا یدل علی التحریم حدیث ابن عمر رضؓ انہ علیہ السلام قال ثلاثۃ لا تقبل منھم صلوتھم من تقدم قوما وھم لہ کارھون، الحدیث۔ رواہ ابوداؤد، وابن ماجہ۔ اور علی بن ابی طالب رضؓ واسود بن ہلال وعبداللہ بن الحارث رح کراہیت کے قائل ہیں۔ اور اہل علم کی ایک جماعت نے کہا کہ قوم جو امام کو بُرا سمجھتی ہے یہ کسی شرعی اُمور کی بناء پر دینی حیثیت سے ہو اور اگر دنیوی اعتبار سے یہ کراہیت ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور یہ بھی قید لگائی گئی کہ اکثر مقتدی بُرا سمجھتے ہوں فلا اعتبار بکراھۃ الواحد والاثنین والثلثۃ۔ کما قال احمد رح واسحٰق رح اذا کرہ واحد او اثنان او ثلثۃ فلا باس ان یصلی بھم حتی یکرہ اکثر القوم۔ کما فی الترمذی ص۴۷ اور اہل دین کی کراہت کا اعتبار ہے نہ غیر اہل دین کے۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں کہا کہ اگر دیندار لوگ ہو اور انہوں نے امام کو بُرا سمجھا ہو تو اسی کا اعتبار ہے۔ بہرحال بُرا سمجھنا بھی صرف دینی اعتبار سے ہو وہی ملحوظ ہے۔ چنانچہ اعلاء السنن ص۳۳۹ ج۴ میں ہے کہ ابی امامہؓ کی حدیث سے معلوم ہوا کہ جس امام سے لوگ ناخوش ہوں اس کی نماز کامل نہیں ہوتی۔ پس مقتدیوں کی نماز پر بھی اس کا اثر ہوگا اور اُن کی نماز بھی مکروہ ہوگی۔ ہاں جو مقتدی اس کے معزول کرنے اور کہیں قریبی جماعت میں جانے پر قادر نہ ہو

بحث الاختلاف فی امامۃ الفاسق ۱۲ بحث عدم تجاوز الصلوٰۃ الاذان ۱۲ بحث الرجل یؤم القوم وھم لہ کارھون ۱۲

سکی نماز اس امام کے پیچھے مکروہ نہوگی۔ اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ امام سے لوگ کسی شرعی وجہ سے ناخوش ہوں۔ اور جو امام نیک ہو اور پھر بھی قوم اس سے ناخوش ہو۔ تو وہ قوم گنہگار ہوگی۔ اور کسی کی نماز مکروہ نہوگی۔ انتہیٰ اور امام شافعی رح نے اس قسم کے احادیث کو حاکم کے غیر دوسرے لوگوں پر حمل کئے ہیں کہ لاتقبل وغیرہٗ کا حکم اس وقت ہے اگر جس امام کو برا سمجھتا ہو وہ والی و حاکم نہو اگر حاکم ہو تو لاتقبل وغیرہٗ کا حکم جاری نہوگا کیونکہ حاکموں کو اکثر ناگوار سمجھا جاتا ہے۔ اور حنیفہ کے نزدیک اس قسم کے امام کے پیچھے نماز مکروہ تحریمی ہے بوجہ احادیث مذکورہ کے۔ **الجواب** اس قسم کے الفاظ جو دوسری احادیث میں بھی ہیں وہاں ذات صلوٰۃ ہی کو نفی کرکے حرمت ثابت کرنا مراد نہیں ایسا ہی یہاں بھی ہے اور شافعی رح جو حاکموں کیساتھ اس حکم کو خاص کیا یہ ظاہر حدیث کہ جسمیں عموم ہے اس کے بالکل منافی ہے۔ کما فی البذل و التعلیق و اعلاء السنن۔ اور زوج کی ناراضگی کیمتعلق جو فرمایا یہ بھی اس وقت ہے کہ اگر زوجہ کی یہ خفگی کی بنا پر ناراض ہو تو اس عورت کی نماز مقبول نہیں۔ اگر معاملہ عکس ہو تو حکم بھی برعکس ہوگا کمافی التعلیق ج ۲ ص ۵۳

وفی حدیث سلامۃ بنت الحر ان یتدافع اھل المسجد:۔ بذل المجہود ج ۱ ص ۳۲۶ وغیرہ میں ہے کہ تدافع سے مراد یہ ہے کہ اہل مسجد میں سے ہر ایک شخص امامت کو اپنی ذات سے دفع کرکے کہے کہ میں امامت کے اہل نہیں ہوں کیونکہ وہ ان احکام کی تعلیم حاصل نہیں کی کہ جس سے نماز صحیح ہو۔ یا مراد یہ ہے کہ بعض بعض کو امام بننے کیلئے مسجد کی طرف دھکیل دے۔ یا محراب کی طرف دھکیل دیوے لیکن عدم علم کی بنا پر اس سے انکار کرے۔ عن المرقاۃ جس کا حاصل یہ ہے کہ جہالت کے ظہور و کثرت علامات قیامت میں سے ایک ہے۔ یا تدافع سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا امام نہیں ملے گا کہ جو اجرت لینے کے بغیر اللہ کے واسطے امام بنے بلکہ امامت پر اجرت لینا چاہے گا۔ اسی لئے متاخرین نے اجرت لینے کو جائز قرار دیئے ہیں۔ کما مر محققہ، فی باب الاذان مفصلاً و تحقیق ما ہو الحق فیہ۔ اور ملا علی قاری نے کہا کہ یہ ممانعت اس وقت مکروہ ہے جبکہ آنے والے سب امامت کے اہل ہوں اور اگر ایک نااہل ہو تو جو اہل ہے اس پر مال دینا مکروہ نہیں جب تک اس اہل کے امام بننے کی امید ہو اور جب ناامید ہو جاوے تو اب نااہل ہی خود آگے بڑھ جاوے مگر نااہل رہنا خود گناہ ہے۔ ہر مسلمان کو نماز کے احکام کا علم حاصل کرکے امامت کا اہل بننا چاہیے۔ کمافی بذل المجہود و التعلیق و اعلاء السنن ج ۴ ص ۳۶

بحث کراہیۃ التدافع فی الامامۃ ۱۲

فی حدیث عمرو بن سلمۃ رض فقدموانی بین ایدیھم:۔ امامت الصبی کیمتعلق عینی ج ۲ ص ۷۵۸ میں ہے کہ شافعی رح و بخاری رح کے نزدیک نابالغ کی امامت جائز ہے۔ بدلیل حدیث عمرو بن سلمۃ رض فقدموانی بین ایدیھم وانا ابن ست او سبع سنین۔ الحدیث رواہ البخاری۔ تو عمرو بن سلمہ رض کو اکثر قرآنا دیکھ کر ان کو امام بنایا گیا حالانکہ وہ چھ یا سات سال کے نابالغ بچہ تھا۔ لیکن شوافع نے کہا کہ وہ صبی ممیز ہونا چاہیے۔ اور امام اعظم رح مالک رح و احمد رح و اسحٰق رح و اوزاعی و ثوری کے نزدیک صبی کی امامت جائز نہیں۔ بدلیل قولہ علیہ السلام الامام ضامن۔ وجہ استدلال یہ ہے کما قال العینی رح فی شرح الہدایہ کہ صبی متنفل ہے اب مفترض کے اقتداء متنفل کے پیچھے اس لئے جائز نہیں کہ امام کی صلوٰۃ صحت و فساد کے اعتبار سے مقتدی کی صلوٰۃ کو متضمن ہے۔ لقولہ علیہ السلام الامام ضامن۔ اور شئی اپنے ماوون کو تو ضمن میں لے سکتی ہے نہ اپنے مافوق کو۔ فلم یجز اقتداء البالغ بالصبی۔ وعن ابن عباس رض لا یؤم الغلام حتی یحتلم وعن ابن مسعود رض لا یؤم الغلام الذی لا تجب علیہ الحدود۔ رواہما الاثرم فی سننہ۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو عمرو بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کیا جواب یہ کہ خطابی نے کہا کہ حسن بصری اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں وقال مرۃ وھو لیس بشئی بین۔ قال ابو داؤد قیل لاحمد حدیث عمرو بن سلمۃ قال احمد لا ادری ما ھذا وقال ایضا قد خالفہ

بحث الاختلاف فی امامۃ الصبی ۱۲

اشال الصحابۃ۔ تعجب ہے کہ شوافع حضرت صدیق اکبرؓ و فاروق اعظمؓ ایسا ہی دیگر کبار صحابہ کے قول کو حجت نہیں قرار دیتے۔ یہاں ایک چھ یا سات سال والے صبی کے فعل سے استدلال کرتے ہیں ومنعہ احوط فی الدین۔ نیز اس حدیث میں ہے کہ قال عمرو بن سلمہ وکنت اذا سجدت خرجت استی ای چادر کے شگاف سے میرے سُرین کھل جاتے تھے تو کشف ستر بحالت صلوٰۃ بالاتفاق ناجائز ہے اس کے باوجود جو امام ہے اس کے لئے شوافع جو جواب دیں گے امامۃ الصبی کے متعلق بھی ہم وہی جواب دیں گے۔ یا جواب یہ کہ عمرو بن سلمہ کو جو امام بنا گیا یہ صحابہ کا اجتہاد ہے حضورؐ کا قول وفعل وتقریر نہیں۔ ولم یطلع النبی علی ذلک۔ اس جواب پر بعض شوافع ابن حجر وغیرہ نے اعتراض کیا یہ امام بنانا حضورؐ کو اطلاع دینے بغیر صرف اجتہاد سے نہیں ہوا کیونکہ زمانہ وحی کے اندر ناجائز امور پر برقرار نہیں رکھا جاتا ہے۔ لیکن جواب یہ کہ ابن حجر جیسے جلیل القدر حافظ حدیث سے اس قسم کا قول عجیب ہے کیونکہ خود اسی حدیث میں ہے کہ عمرو کے باپ سلمہ نے جب اپنی قوم کو حضورؐ کا ارشاد سنایا کہ فلیؤمکم اکثرکم قرآنا فنظروا فلم یکن احد اکثر قرآنا منی لما کنت التقی من الرکبان فقدموانی الحدیث۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ انہوں نے غور وفکر واجتہاد کر کے عمرو بن سلمہ کو امام مقرر کیا ولم یصرح النبیؐ بامامتہ۔ اس سے زیادہ تعجب شوافع پر ہے کہ ان کے کلام سے سمجھا جاتا ہے کہ ستر العورۃ فی الصلوٰۃ صحت صلوٰۃ کیلئے شرط نہیں بلکہ وہ سُنت ہے حالانکہ جمہور ائمہ کی موافقت کر کے خود شوکانی رحمہ نے کہا کہ والحق وجوب الستر فی جمیع الاوقات الا وقت قضاء الحاجۃ وافضاء الرجل الی اہلہ کما تقدم فی ابواب ستر العورۃ۔ لکذا فی بذل المجہود ج ۱ ص ۳۲۷۔ یہ گذشتہ اختلاف تو فرائض کے متعلق تھا اور نوافل میں امامۃ الصبی کے متعلق احمدؒ و اسحٰق جواز کے قائل ہیں۔ امام اعظم رحمہ سے اس بارے میں دو روایت ہے جواز وعدم جواز کے۔ ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ مشائخ بلخ نے تراویح ومطلق سنن میں امامۃ الصبی کو جائز قرار دیا یہی امام محمد کی بھی رائے ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ نے کہا کہ جو مشائخ بخارا بھی کہتے ہیں کہ کسی نماز میں امامۃ الصبی جائز نہیں وہو المختار لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمہ القضاء بالافساد بالاجماع ولا یبنی اقوی علی الضعیف۔ ہذا کلہ فی فتح القدیر ص ۲۵۳ ج ۱ والبذل والعینی۔

بَابُ مَا عَلَى الْاِمَامِ

وفی حدیث انس رضؓ ان کان لیسمع بکاء الصبی فیخفف :۔ عینی واعلاء السنن ص ۳۸۶ ج ۴ میں ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ نے فتح الباری میں لکھا کہ بعض شوافع نے کہا کہ اگر امام کو بحالت رکوع یہ معلوم ہو کہ کوئی شخص نماز میں شریک ہونا چاہتا ہے تو اس آنیوالے کیلئے رکوع کو طویل کر کے انتظاری کرے تاکہ اسکو اس رکعت کی فضیلت باجماعت مل جاوے۔ کیونکہ حدیث انسؓ میں ہے کہ ان کان لیسمع بکاء الصبی فیخفف۔ جب بعض امور دنیوی کے متعلق حاجت انسانی کی بناء پر طویل صلوٰۃ کو مختصر کیا گیا۔ لہٰذا عبادت خداوندی کیلئے نماز کو طویل کرنا بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ وممن اجاز ذلک الشعبی والحسن وابن ابی لیلیٰ۔ اور احمد واسحٰق وابو ثور نے کہا کہ انتظاری تو کرے گا لیکن اس قدر نہیں کہ دوسروں کیلئے باعث مشقت ہو۔ اور امام اعظم رحمہ ومالک رحمہ وشافعی واوزاعی کے نزدیک آنیوالے کیلئے انتظاری نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس سے دوسروں کو ضرر ہوگا۔ چنانچہ ذخیرہ میں منقول ہے کہ ابو یوسفؒ نے کہا کہ میں اس مسئلہ کے متعلق امام اعظم وابن ابی لیلیٰ سے سوال کیا لیکن ان دونوں نے مکروہ سمجھا بلکہ امام اعظمؒ نے کہا کہ جو امام آنے والے کی رعایت کر کے رکوع کو طویل کرے گا اسپر ایک امر عظیم یعنی شرک کا اندیشہ کرتا ہوں۔ وروی ہشام عن محمد انہ کرہ ذلک۔ وفی روایۃ ابی مطیع ان تحرم اکان لا یری بہ باسًا۔ وبہ قال الشعبی اذا کان ذلک مقدار التسبیحتین۔

الجواب:۔ اور بعض شوافع نے جو قیاس کیا کہ بکار صبی کی بنا پر جب نماز جیسی عبادت کو مختصر کرنا جائز ہے تو آیندھے کی رعایت کر کے طویل کرنا بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ قرطبیؒ نے جواب دیا کہ بکار صبی کی بنا پر مختصر کرنا کوئی علت کے مرتبہ کی چیز نہیں بلکہ حکمت کے درجہ کی شئی ہے۔ اور حکمت میں خفاء وعدم انظباط کی وجہ سے تعلیل جاری نہیں ہوتی ہے۔ نیز بکار صبی کی صورت میں اختصار صلوٰۃ ہوتا ہے اور صورت مبحوثہ عنہا میں زیادتی عمل مذکور ہے لہٰذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہوا۔ لیکن قرطبی پر اعتراض کیا گیا کہ انہوں نے جس اختصار صلوٰۃ بکار الصبی کو حکمت سمجھا شاید وہ علت ہو۔ اب اعانۃ علی الطاعۃ کے طور پر رکعت پانے کے لئے اگر طویل کیا ہو تو وہ مطلوب شرع ہوگا بشرطیکہ امام کے قلب میں آنیوالے کی دوستی اور اس سے حیاء کی نیت نہ ہو۔ ولہٰذا نقل فی المعراج عن الجامع الاصغرانہ ماجور لقولہ تعالیٰ وتعاونوا علی البر والتقوی۔ کما ذکرہ فی ردالمحتار۔ ثم قال فالحاصل ان التاخیر لقلیل لاعانۃ اہل الخیر غیر مکروہ۔ وقال ابوالقاسم الصفار ان کان الجائی غنیا لایجوز الانتظار وان کان فقیرا یجوز۔ وقال ابواللیث ان کان الامام عرف الجائی لاینتظرہ وان لم یعرفہ فلا بأس بہ اذ فیہ اعانۃ علی الطاعۃ وقیل ان کان الجائی شریرا ظالما لایکرہ لدفع شرہ۔ ہذا کلہ فی العینی واعلاء السنن وغیرہ ذلک۔

الفصل الثالث:۔ فی حدیث عثمان بن ابی العاص رض ثم وضع کفہ فی صدری:۔ طیبیؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ بعض قسم کے وساوس وقرآن وفقہ کی قلت تحمل کی بنا پر میرے نفس میں ایک قسم کا ضعف ہے کہ جس کی وجہ سے میں شرائط امامت وایفاء حقہا پر قادر نہیں ہوتا ہوں۔ اب ہاتھ رکھنے سے ازالۂ موانع کر کے جس چیز سے تقویت ہوئی اس کو ثابت کرنا ہے۔ اور نوویؒ نے کہا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کو تکبر وفخر کے حصول کا خوف تھا جو حضورؐ کے دست مبارک کی برکت سے زائل ہوگیا۔ کما فی تعلیق الصبیح ج ۱ ص ۵۷

وفی حدیث ابن عمرؓ یأمنا بالتخفیف ویؤمنا بالصافات:۔ یہاں جو تخفیف کا حکم دیکر امامت بالصافات کرتے تھے اس میں بظاہر منافاۃ ہے۔ کیونکہ سورۂ صافات سے امامت کرنے میں تطویل ہو جاوے گی جواب یہ کہ حضورؐ کے اندر جو یہ خاص فضیلت تھی کہ آیات کثیرہ کو از منہ یسیرہ میں پڑھ سکتے تھے۔ اس فضیلت خاصہ کی بنا پر امامت بالصافات کے باوجود تطویل لازم نہیں آئے گی۔ اب حضورؐ کی تخفیف فی الصلوٰۃ متعدد احادیث میں وارد ہے کما مر فی اول حدیث الباب عن انس رض قال ما صلیت وراء امام قط اخف صلوٰۃ ولا اتم صلوٰۃ من النبی علیہ السلام۔ وفی روایۃ کان النبی ﷺ اخف الناس صلوٰۃ فی تمام۔ اب بعض نے ان احادیث کی یہ مراد بتائی ہے کہ حضورؐ قرأت میں تخفیف کرتے اور رکوع وسجود وتعدیل کو بالتمام ادا کرتے۔ اور بعض نے کہا کہ نماز میں حضورؐ کی تطویل دوسروں کی نماز کے اعتبار سے انتہائی قلت وخفت معلوم ہوتا تھا۔ یعنی اگر کوئی دوسرا آدمی اس طرح طویل قرأت پڑھے تو گرانی وملالی طبع کا باعث بنے گا۔ لیکن حضورؐ کی حسن صوت وعمدگی ادا وغیرہ وجوہ کی بنا پر حضورؐ کی قرأت سننے کے وقت ایک قسم کا خاص ذوق ولطف ونشاط حاصل ہوتی ہے۔ اور قاضی عیاضؒ نے کہا کہ خفت صلوٰۃ سے قرأت کو طویل کرنا اور قصار مفصل پر اکتفاء کرنا اور دعوات طویلہ کو چھوڑ دینا مراد ہے۔ اور تمام صلوٰۃ سے نماز کے تمام ارکان وسنن کو ادا کرنا اور رکوع وسجود میں تین تسبیح کے اندازہ ٹھہرنا مراد ہے۔ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے کہا کہ اخف صلوٰۃ واتم صلوٰۃ سے مراد یہ ہے کہ جب دیکھتے کہ مقتدیوں میں شوق ورغبت ہے اور تطویل کو پسند کرتے ہیں تو اسوقت اتم کر کے تطویل کرتے تھے۔ اور اگر کسی قسم کے عذر وموانع پاتے جاوے تو تخفیف کرتے واین معنی انسب ست بسیاق حدیث کہ دربیان تخفیف میگویند۔ کما فی التعلیق ج ۱ ص ۵۷ واشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۶۱۹

تحقیق الکلام فی وضع الکف فی الصدر والظہر

تحقیق وجوہ التخفیف والاتمام وفی تعدد الاعرابی

بَابُ مَا عَلَى الْمَأْمُوْمِ مِنَ الْمُتَابَعَةِ وَحُكْمِ الْمَسْبُوْقِ

فی حدیث البراء بن عازب رض لم یحن احد منا ظهره۔ اعلاء السنن ص۲۱۱ ج۴ وبذل المجهود ص۳۴۷ ج۱ میں ہے کہ متابعت امام کی دو صورت ہے۔ اوّل معاقبۃ یعنی مقتدی امام کے فعل کے بعد متصلاً اس فعل کو بجا لاوے۔ دوم مقارنت، یعنی مقتدی امام کے فعل کے ساتھ اپنے فعل ادا کرے۔ بقول نووی رح شوافع و صاحبین کے نزدیک معاقبت افضل ہے۔ چنانچہ شافعی و ابو یوسف کے نزدیک مقتدی اس وقت تکبیر کہے کہ جب امام تکبیر سے فارغ ہو جاوے۔ کما فی التعلیق ص۵۸ ج۲ بدلیل حدیث البراء بن عازب رض قال کنا نصلی خلف النبی فاذا قال سمع اللہ لمن حمدہ لم یحن احد منا ظهره حتی یضع النبی جبهته علی الارض، متفق علیہ۔ چنانچہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ صحابہ کرام کا عمل معاقبت پر ہے کما فی حدیث عمر بن حریث رض فکان لا یحنی احد منا ظهره حتی یستتم ساجدا۔ رواہ مسلم۔ چنانچہ ابن الجوزی نے بھی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا کہ مقتدی کسی رکن کو قبل اتمام الامام شروع نہ کرے۔ کما فی العینی ص۵۳ ج۲۔ نیز مقتدی امام کے تابع ہے اور یہ معنے تبعیہ مقارنت کی صورت میں متحقق نہ ہوگا بلکہ معاقبت ہی اختیار کرنا پڑے گا۔ کما فی البدائع ص۲۰۱ ج۱ عن ابی ہریرۃ رض قال کان النبی صلعم یعلمنا یقول لا تبادروا الامام اذا کبر فکبروا واذا رکع فارکعوا، الحدیث، رواہ مسلم۔ یہاں وہ حرف فا لایا گیا کہ جو تعقیب پر دلالت کرتی ہے اس لئے مقتدی کے افعال امام کے افعال سے معاقبۃ ہونا چاہیے۔ و اصرح منہ ما رواہ ابو داؤد بطریق مصعب بن محمد عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رض بلفظ فاذا کبر فکبروا ولا تکبروا حتی یکبر واذا رکع فارکعوا ولا ترکعوا حتی یرکع، الحدیث۔ یہاں صراحۃً معلوم ہو گیا کہ امام کے فعل کے بعد مقتدی فعل شروع کرے ای المعاقبۃ۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک مقارنت افضل ہے بدلیل حدیث انس رض ان علیہ السلام قال انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ اب ائتمام کے اصلی معنی لغت میں موافقت کے ہیں۔ اور کمال موافقت اسی میں ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ چلتا رہے۔ اور بصورت معاقبت ای امام کے فعل کے بعد متصلاً فعل کو شروع کرنے میں کسی قدر اختلاف ضرور ہے لہٰذا متابعت کی وہ صورت افضل ہوگی کہ جو اختلاف سے بالکلیہ محفوظ ہو کیونکہ حضور نے انما جعل الامام لیؤتم بہ پر تفریع کرکے فرمایا کہ فلا تختلفوا علیہ۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ائتمام اس موافقت کے معنی میں ہے کہ جو اختلاف کی ضد ہے۔ نیز بصورت مقارنت مسارعت الی العبادۃ ہو کر مشقت ہوتی ہے اس لئے بھی افضل ہوگی۔ چنانچہ مذکورہ دلائل کی بنا پر امام اعظم رح و ثوری و زفر و غیرہم نے کہا کہ یکبر المقتدی فی الاحرام مع الامام۔ کما فی التعلیق ص۵۸ ج۲ **الجواب**۔ انہوں نے جو براء بن عازب کی حدیث سے ثابت کیا کہ صحابہ کرام معاقبت ای حضور کے فعل ختم ہو جانے کے بعد اپنے فعل شروع کرتے تھے جواب یہ کہ حضور کا جسم مبارک اخیر عمر میں بھاری ہو گیا تھا کما یدل علیہ روایۃ ابی داؤد عن معاویۃ بن ابی سفیان ان علیہ السلام قال لا تبادرونی برکوع لا بسجود فانی قد بدنت۔ اب حضور کے بدن بھاری ہو جانے کے بعد اس خاص عذر کی بنا پر انہوں نے معاقبت کی ہے ورنہ یہ کوئی دائمی عمل نہیں ہے۔ اگر دائمی عمل ہو تو قولہ علیہ السلام قد بدنت لغو ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں کہ جب امام کسی خاص عذر کی بنا پر آگے جا کر مبادرۃ کے مرتکب ہو جانے کا اندیشہ ہو تو بالاتفاق معاقبت افضل ہے اس میں کوئی نزاع نہیں وانما النزاع فیما اذا حصل الامن من ذلک ولم یکن بالامام علۃ وعذر کما فی اعلاء السنن ص۳۱۵ ج۴۔ نیز امام جب اپنے فعل کو تام و پورا

کرلیا پھر مقتدی اپنا فعل شروع کرے تو متابعت للامام نہ ہوگی جس متابعت کے متعلق حضور نے تاکید در تاکید کرکے فرمایا کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ فقول الامام الہمام فی ہذہ المسئلۃ ایضا قوی روایۃً ودرایۃً۔ بلکہ حدیث ابرار کے مضمون کی جتنی احادیث ہیں سب کی مراد یہ ہیں کہ امام کے اپنے فعل شروع کرنیکے بعد مقتدی اپنا فعل شروع کرے۔ کما فی العینی ص۵۳ ج۲ حیث قال ومعنی ہذہ کلہ ظاہر فی ان الماموم یشرع فی الرکن بعد شروع الامام فیہ قبل فراغہ منہ۔ اور دلیل ثانی میں جو قیاس کیا ہے اس کا جواب یہ کہ مقتدی نے جو اقتدا کیا ہے اس کے معنی موافقت ومشارکت کے ہیں کما یدل علیہ لفظ الائتمام فی قولہ علیہ السلام انما جعل الامام لیؤتم بہ لان الائتمام ینبئ عن الموافقۃ لغۃً والمؤتم ہو الموافق۔ کما صرح بہ فی القاموس ص۸۸۷، اور اسپر جو تفریع ہے کہ فلا تختلفوا اس سے معلوم ہوا کہ ائتمام بمعنی الموافقۃ ہے۔ وہو ظاہر لا خفاء فیہ۔ اور دلیل ثالث میں جو اذا کبر فکبروا کے حرف فا کو تعقیبیہ کہکر استدلال کیا جواب یہ کہ فا تعقیبیہ وہی عاطفہ ہے لیکن یہاں فا عطف کیلئے نہیں لہٰذا تعقیبیہ بھی نہیں ہے بلکہ یہاں حرف فا فقط ربط کے لئے ہے کیونکہ یہ حرف فا شرط کا جواب واقع ہوا۔ اور بقول محققین جزاء کا تحقق شرط کیساتھ ساتھ ہوا کرتا ہے اس لئے امام کے افعال کے ساتھ ساتھ مقتدی کا فعل واقع ہوگا کہ جو بعینہ مقارنت ہے۔ اور دلیل رابع میں جو ابو داؤد کی روایت لائے کہ ولا تکبروا حتی یکبر الامام الخ اولاً تو جواب یہ کہ اس زیادۃ ای لا تکبروا حتی یکبر ولا ترکعوا حتی یرکع کو صرف مصعب نے لایا۔ ابو صالح وابو ہریرہ رضہ کے تمام اصحاب اس سے ساکت ہیں۔ انہوں نے صرف واذا کبر فکبروا واذا رکع فارکعوا پر اکتفا کئے ہیں اور مصعب کو اگرچہ بعض نے ثقہ بتایا ہے لیکن ابو حاتم نے کہا کہ یکتب حدیثہ، ولا یحتج بہ کما فی التہذیب۔ اب یہ زیادہ منکر ہو جائے گی۔ کم از کم تمام راویوں کیخلاف کرنیکی وجہ سے شاذ تو ضرور ہوگا۔ نیز جواب یہ کہ اسمیں دو احتمال اس مبادرۃ سے منع کیا گیا کہ جو بالاتفاق ممنوع ہے کما صرحت بہ روایۃ الاعمش عن ابی صالح بلفظ لا تبادروا الامام اذا کبر فکبروا الخ رواہ مسلم۔ اب قولہ ولا تکبروا حتی یکبر کے معنے یہ ہیں کہ لا تسبقوہ بالتکبیر، ایسا ہی قولہ لا ترکعوا حتی یرکع کے معنی یہ ہے کہ لا تسبقون بالخرور فی الرکوع فان مثل ہذا الکلام کما یستعمل للتعقیب یستعمل للنہی عن المسابقۃ ایضا فلا یتم بہ الاستدلال علی نفی المعاقبۃ۔ اب اس مسئلہ میں بھی امام اعظم کا قول ہی روایۃً ودرایۃً اقوی ثابت ہوا باقی یہ اور بات ہے کہ مقارنت افضل ہونیکے باوجود چونکہ عوام الناس کو اگر اس افضل پر عمل کرنیکا حکم دیا جاوے تو مبادرۃ تک پہونچ جاویں گے کہ جو بالاتفاق ممنوع ہے اس لئے احناف ہی کے بعض متاخرین فقہاء نے کہا کہ صاحبین کے قول ہی پر فتوی ہے لیکن وہ خواص امت کہ جو اس اختلاط واشتباہ سے مامون ہیں ان کیلئے مقارنت ہی افضل ہے کما ہو قول امام الہمام۔ والعلم بالحقیقۃ عند اللہ الملک العلام۔ ہذا فی اعلاء السنن والعینی والبذل مفصلاً والغرض ہنا ہو التنظیم۔ لیکن عینی ص۵۳ ج۲ وبذل ص۲۴۷ ج۱ وفتح الملہم ص۸۵ ج۲ واعلاء السنن وتعلیق الصبیح وحاشیۃ النسائی ومشکوۃ وعرف الشذی وترمذی شریف ایسا ہی دیگر شروحات میں کمال تتبع کے باوجود مجھے تمام ائمہ کے مذاہب تا ہنوز نہیں ملے فتعلیک بالاستخراج۔

وفی حدیث انس رضہ اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا۔ اس حدیث میں جو سقوط عن الفرض کا واقعہ ہے یہ ذی الحجہ ۵ھ میں واقع ہوا کما قالہ ابن حبان کہ جس سے حضور کے قدم مبارک ٹوٹ گیا تھا وفی روایۃ یزید عن حمید عن انس رضہ حتی ساقاہ وکتفہ، وقال عیاض یحتمل ان یکون اصابہ من السقطۃ رض فی الاعضاء منعہ من القیام

ولکن الصحیح ہو الاوّل کما فی بذل المجہود ص۳۲ ج۱ اور عینی ص۴۲ ج۲، فتح الملہم ص۵۳ و اعلاء السنن ص۲۵۲ ج۴ میں ہے کہ احمد و اسحٰق و اوزاعی و ابن المنذر و داؤد ظاہری و محدثین کے نزدیک مقتدی نماز میں امام قاعد کی اتباع کرکے قاعداً نماز پڑھے اگرچہ مقتدی کو کوئی عذر نہ ہو۔ بدلیل حدیث انس رضؓ از علیہ السلام سقط عن فرس فجحش شقہ الایمن فدخلنا علیہ نعودہ فحضرت الصلوٰۃ فصلّی بنا قاعداً فصلّینا وراءہ قعوداً فلما قضی الصلوٰۃ۔ و فی آخر الحدیث قال النبی ص اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون، رواہ مسلم وغیرہ۔ و روی عبد الرزاق باسناد صحیح عن قیس بن قہد الانصاری ان امامہم اشتکی علی عہد النبی ص قال فکان یؤمنا وہو جالس ونحن جلوس۔ روی ابن المنذر باسناد صحیح عن اسید بن حضیر انہ کان یؤم قومہ فاشتکی فجاء ہم بعد شکواہ فصلی بہم قاعداً وہم قعود۔ و روی ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح عن جابر رضؓ انہ اشتکی فصلی بہم جالساً وصلوا معہ جلوساً۔ اور نووی نے شرح مسلم ص۱۷۷ ج۱ میں کہا کہ مالک کے نزدیک و بقول ابن حجر رح محمد بن الحسن الشیبانی من الحنفیۃ و مالک کے نزدیک قادر علی القیام کی نماز امام قاعد کے پیچھے جائز ہی نہیں ہے و ہکذا فی التعلیق ص۵۵ ج۱ بدلیل ان الشعبی روی عن النبی ص انہ قال لا یؤمن احد بعدی جالساً اخرجہ الدار قطنی۔ لیکن عینی ص۴۲ ج۲ میں ہے کہ امام اعظم و شافعی و ابو یوسف رح کے نزدیک جو مالک کا بھی ایک قول ہے کہ صلوٰۃ القائم خلف القاعد جائز ہے بدلیل حدیث عائشہ رضؓ فی مرض موتہ علیہ السلام امر النبی ص ابا بکر ان یصلی بالناس ثم ذہب فی نفسہ خفۃ فجاء حتی جلس عن یسار ابی بکر فکان ابو بکر یصلی قائماً وکان النبی ص یصلی قاعداً یقتدی ابو بکر بصلوٰۃ النبی ص والناس یقتدون بصلوٰۃ ابی بکر رضؓ متفق علیہ یہاں حضور ص کے بالکل اخیر عمر میں جو قاعد کے پیچھے لوگ بحالت قیام نماز پڑھی حضور نے منع نہیں کیا لہٰذا جائز ہوگا۔ و فی رسالۃ امام الشافعی رح عن عائشہ رضؓ قالت صلی النبی ص قاعداً و ابو بکر خلفہ قائماً والناس خلف ابی بکر قیام ورجالہ کلہم ثقات۔ و اخرجہ البیہقی فی المعرفۃ ایضاً نحوہ کما فی الزیلعی ص۲۲۷ ج۱ **الجواب**:۔ احمد و اسحٰق و اہل ظاہر و غیرہم نے جو دلیل اول میں انس رضؓ کی حدیث پیش فرمایا کہ حضور ص جس وقت گھوڑے سے گر گئے تھے بیٹھ کر نماز پڑھایا الخ جواب یہ کہ حضرت شاہ ولی اللہ و حمیدی و شافعی وغیرہم نے کہا کہ سقوط عن الفرس کا واقعہ بقول ابن حبان وغیرہ ۵ھ میں ہے اور مرض الوفاۃ میں جو حضور ص قاعداً نماز پڑھایا تمام صحابہ قیاماً پڑھی یہ مرض الوفاۃ کا واقعہ بالکل آخر میں ہے اس لئے اس سے سقوط عن الفرس کے واقعہ کا حکم منسوخ ہو جاویگا کہ جسمیں راز یہ ہے کہ جلوس الامام و قیام القوم اعاجم کے اس فعل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے کہ جو وہ لوگ اپنے بادشاہوں کی تعظیم میں بطور افراط کرتے تھے کما صرح بہ فی حدیث لا تقوموا کما یقوم الاعاجم بس جبکہ اصول شریعت مستقر و برقرار ہو کر اکثر احکام میں اعاجم کے ساتھ مخالفت ظاہر ہو گئی تو دوسرے قیاس کو ترجیح دیا گیا کہ ان القیام رکن الصلوٰۃ فلا یترک من غیر عذر ولا عذر للمقتدی کذا فی حجۃ اللہ البالغۃ۔ نیز ممکن ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں جو صحابہ حضور ص کے پیچھے بعض قیاماً و بعض قعوداً نماز پڑھا تھا وہ سب نفل پڑھنے والے تھے۔ کما قالہ الشاہ الانور رح انہ حکی عیاض عن بن القاسم ان الصلوٰۃ فی الحدیث کانت نفلاً، کما فی فتح الباری و العینی۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ حضرات صرف عیادت کیلئے اپنے اپنے مساجد میں نماز پڑھ کر حاضر ہوئے وہاں جا کر نماز پڑھنے کا خیال ان کے دل میں نہ تھا حاضر ہونیکے بعد جب حضور ص کو نماز پڑھتے دیکھا تو بہ نیت نفل کھڑے ہو گئے حضور ص نماز سے فارغ ہو کر فرمایا کہ اذا صلی جالساً فصلوا جلوساً۔ چنانچہ ہمارے سادات حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ اگر مقتدی متطوع ہو تو امام جالس کے پیچھے جلوساً نماز پڑھے اور اگر مقتدی مفترض ہو تو امام جالس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھے۔ کما صلی النبی ص فی مرض وفاتہ قبل الوفاۃ بیوم جالساً والناس کلہم خلفہ قیاماً والدلیل علی ان التطوع یحتمل فیہا

بحث وفہم التعارض فی کون النبی صلی اللہ علیہ وسلم امّ او مأموما

بحث فہم التعارض فی کون النبی صلی اللہ علیہ وسلم امّ او مأموما

بما لا یحتمل فی الفرائض وہو ما اخرجہ الترمذی عن انس رضؓ انہ قال ایاکم والالتفات فی الصلوٰۃ فانہ ہلکۃ فان لابد ففی التطوع لا فی الفریضۃ قال ہذا حدیث حسن، کما فی الاعلاء ج۲ ص۲۵۶ والعینی ج۲ ص۴۶۔ نیز چونکہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے زمانہ میں قیام فی الصلوٰۃ فرض نہ تھا اس لئے اتباعاً للامام جلوس کا حکم دیا گیا پھر چونکہ قیام فرض ہوگیا تو مرض الوفاۃ کے واقعہ میں امام جالس ہونے کے باوجود مقتدی نے قیاماً نماز پڑھی۔ ہکذا حرّر الاستاذ المحترم فی درس الترمذی فاخرہ ان شئت اور انہوں نے جو دلیل ثانی وثالث ورابع میں صحابہ کا عمل پیش کیا حازمی نے شافعی سے نقل کیا کہ ان حضرات کو نسخ کی حدیث نہ پہونچی ہو کیونکہ واقعہ جزئیہ کا علم کسیکو ہوتا ہے اور کسیکو نہیں ہوتا۔ نیز حضورؐ کے مرض الموت کے عمل کے سامنے وہ اعمال صحابہ حجت نہیں۔ اور مالکؒ ومحمدؒ نے جو شعبی کی حدیث ذکر فرمایا جواب یہ کہ دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث کو شعبی سے جابر جعفی کے علاوہ اور کسی نے روایت نہیں کیا، اور جابر جعفی متروک راوی ہے۔ وایضاً ہذا الحدیث مرسل لا تقوم بہ حجۃ کما فی العینی ج۲ ص۴۶ ہذا کلہ فی البذل وفتح الملہم واعلاء السنن والتعلیق مفصلاً۔

وفی حدیث عائشۃ رضؓ حتی جلس عن یسار ابی بکر رضؓ۔ اس میں اشارۃً معلوم ہوا کہ حضورؐ امام بنے تھے کیونکہ ابوبکرؓ کو دائیں جانب میں رکھا۔ کما ذکرہ الطحاوی ان ہذا قعود الامام لا قعود المأموم۔ وہکذا فی روایۃ ابن عباسؓ قال فاخذ النبیؐ فی القراءۃ من حیث انتہی ابوبکر رضؓ ولم یقرأ ابوبکر رضؓ بعد ذلک وکان الصلوٰۃ فیما یجہر بالقراءۃ، اس سے بھی ثابت ہوا کہ حضورؐ امام تھے۔ کیونکہ مقتدی بحالت جہر امام کے ساتھ بالاجماع نہیں پڑھتا ہے کما فی التعلیق ج۱ ص۵۹ لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے خلف ابی بکرؓ مقتدی ہوکر نماز پڑھی۔ کما فی الترمذی عن عائشۃ رضؓ قالت صلی النبیؐ فی مرضہ الذی توفی فیہ خلف ابی بکر قاعداً وقال حسن صحیح واخرجہ النسائی عن انس آخر صلوٰۃ صلاہا النبیؐ مع القوم فی ثوب واحد متوشحاً خلف ابی بکر رضؓ۔ اب دونوں قسم کی احادیث متعارض ہوگئیں کہ حدیث الباب جو صحیحین کے عائشہ رضؓ سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضورؐ امام بنے تھے اور ترمذی ونسائی کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ خلف ابی بکرؓ نماز پڑھی۔ اب دفع تعارض کیلئے علماء میں سے بعض نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا اور بعض نے قصہ کو متعدد کہتے ہوئے جمع کے راستہ اختیار کیا ہے۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۵۷ اور شیخ ابن الہمام نے ترمذی ونسائی کی حدیث کو لاکر فرمایا کہ اولا یہ دونوں تو فی الصحیحین سے معارض نہیں۔ اور ثانیاً فرمایا کہ بیہقی نے کہا کہ جس نماز میں حضورؐ امام بنے تھے وہ روز شنبہ یا یکشنبہ کی نماز ظہر تھی کہ جسمیں حضورؐ علی رضؓ وابن عباسؓ کے درمیان میں ہوکر ٹیک لگاتے ہوئے نکلے اور جسمیں حضورؐ مقتدی بن کر نماز پڑھی وہ دوشنبہ کی نماز فجر تھی وہی آخر صلوٰۃ صلاہا حتی خرج من الدنیا وہی التی خرج فیہا بین الفضل بن عباسؓ وغلامہ فقد حصل بذلک الجمع وہکذا فی فتح القدیر کما فی التعلیق ج۱ ص۵۹ وفتح ج۲ ص۵۷

والناس یقتدون بصلوٰۃ ابی بکر رضؓ۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ لوگ ابوبکر رضؓ کی اقتدا کئے ہیں اور ابوبکر امام تھے لیکن شیخین کی دوسری روایت میں ہے کہ یسمع ابوبکر الناس التکبیر کہ ابوبکر صرف تکبیر پہونچانیوالا اور مقتدی بکر بکر تھے۔ جواب یہ کہ چونکہ حضورؐ نے بیٹھ کر امامت کی اور لوگ حضورؐ سے دور تھے اس لئے حضور رضؓ کی آواز نہیں سنتے تھے اور حضورؐ کے افعال کو نہیں دیکھتے تھے اس لئے ابوبکر رضؓ کی آواز سن کر وافعال کو دیکھ کر تمام لوگ نماز ادا کر رہے تھے گویا کہ اقتدا بابوبکر میکردند، کما فی الاشعۃ ج۱ ص۴۸۹ وفتح الملہم ج۲ ص۵۸ تو حاصل یہ کہ دراصل حضورؐ ہی امام تھے اور ابوبکر صرف مکبر۔ لیکن مذکورہ وجہ کی بناء پر کہا گیا کہ والناس یقتدون بصلوٰۃ ابی بکر رضؓ یعنی الاقتداء اقتدائہم بصوتہ، کما فی الفتح۔ اب اس سے اہل سنۃ والجماعۃ جو حضرت ابوبکر رضؓ کی خلافت پر استدلال کیا کہ چونکہ حضورؐ نے ان کو امامۃ صغریٰ کا حق دیا ہے اس سے امامۃ کبریٰ کا حق بھی ان کیلئے ہوگا اس پر شیعہ نے اعتراض کیا کہ ابوبکر تو صرف مکبر تھے دراصل امام تھے، کما فی الصحیحین۔

ابو بکر الناس الکبیر، تو اُس سے ابو بکر کے استخلاف کا مسئلہ کیسے ثابت ہوگا اور یہ استخلاف کیلئے دلیل بھی نہیں ہو سکتی جواب یہ کہ حضورؐ نے جو ابو بکرؓ کو امامت کیلئے حکم دیا اور اتنے دن امامت بھی کی اس سے استخلاف ثابت ہے۔ اور چونکہ اس وقت حضور خود بہ نفس نفیس تشریف فرما تھے اس لئے حضورؐ امام بنے بہر حال حضورؐ کی غیبوبت میں تو ابو بکرؓ کو امامت کے لئے حکم دیا اور وہ امام بھی بنا چنانچہ بخاری میں ہے کہ حضورؐ جب بنی عمرو بن عوف میں اصلاح کیلئے گئے تھے تمام صحابہ نے ابو بکرؓ کو امام بنایا۔ کما فی الاشعۃ ص۸۴۹ ج۱

وفی حدیث ابی ھریرۃؓ ان یحول اللہ رأسہ رأس حمار۔ اس میں متعدد الفاظ وارد ہیں کما فی روایۃ صورتہ صورت حمار۔ وفی روایۃ وجہہ وجہ حمار، اور حدیث ابی ہریرہ رضؓ میں رأسہ رأس حمار۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ واما الرأس فروایتہا اکثر وہی اشمل فہی المعتمدۃ کما فی فتح الملہم ص۶۴ ج۲ اور ایسا ہی عینی ص۵۵ ج۱ میں ہے وروایۃ الرأس اکثر وعلیہ العمدۃ پھر وعید مذکور کے معنے میں اختلاف ہے چنانچہ اشعۃ اللمعات ص۶۴ ج۱ و فتح الملہم ص۶۴ ج۲ و عینی ص۵۶ ج۱ و تعلیق ص۶۰ ج۱ میں ہے کہ امام غزالی و قاضی ابو بکر بن العربی و طیبی وغیرہم نے کہا کہ یہ تحویل باعتبار امر معنوی کے ہے کیونکہ حمار بلادۃ و حماقت کے ساتھ مشہور ہے تو مقتدی پر جو اقتدا بالامام کا حکم دیا گیا جبکہ وہ اس پر عمل نہیں کیا اور یہ بھی نہیں سمجھا کہ امام و مامور کے معنی کیا ہے اس لئے حمار کیا تھ تشبیہ دی گئی کہ جو نہ سمجھے اور احمق ہونے میں معروف و مشہور ہے لہٰذا معنی مجازی مراد ہوا اور یہ مجاز اس لئے راجح ہے کہ قبل الامام رفع رأس کرنیوالے بکثرۃ موجود ہونیکے باوجود وہ وعید بظاہر واقع نہیں ہوئی اس لئے معنے مجازی لیا جاوے گا۔ نیز امت محمدیہ میں مسخ نہیں ہوگا بلکہ یہ امت محمدیہ مسخ سے مامون ہے لہٰذا معنے حماریۃ جو قلت بصیرۃ و بلادت ہے اسپر حمل کیا جائے گا کقولہ تعالیٰ مثل الذین حملوا التوراۃ ثم لم یحملوہا کمثل الحمار یحمل اسفارا۔ لیکن شیخ تقی الدین نے کہا کہ ان الحدیث یقتضی تغییر الصورۃ الظاہرۃ کما فی العینی۔ اور تعلیق میں ہے کہ خطابی کے نزدیک اس امت میں مسخ جائز ہے فیحمل ہذا الحدیث علی الحقیقۃ۔ اب شیخ تقی الدین و خطابی وغیرہما کے نزدیک یہ تحویل حقیقۃً ہے کہ واقعہ رفع الرأس قبل الامام سے سر گدھے کے سر کی طرح ہو جاوے گا کیونکہ اس کے وقوع کے جواز سے کوئی مانع نہیں۔ کما فی فتح الملہم عن فتح الباری۔ بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ بعض محدثین سے منقول ہے کہ وہ دمشق کے ایک مشہور شیخ سے اخذ حدیث کیلئے دمشق گئے تھے تو بہت دن تک وہاں اس طرح علم حدیث حاصل کیا کہ اسکے درمیان اور اس مشہور شیخ کے درمیان پردہ پڑا ہوا رہتا تھا پس جبکہ اس کی ملازمت طویل ہو گئی اور اس کے حرص علی الحدیث کو دیکھا تو اس مشہور شیخ نے پردہ اٹھا لیا دیکھتا ہے کہ مشہور شیخ کا چہرہ حمار کے چہرہ کیطرح ہے تو اس شیخ نے کہا کہ برخوردار سبقت علی الامام کرنے سے بچتے رہو اس لئے کہ میں تحویل کو جو حمار کی حدیث کو دیکھ کر اس کے وقوع کو بعید سمجھا تھا فصار وجہی کمآثری معاذ اللہ۔ کما فی فتح الملہم ص۶۴ ج۲ عن المرقاۃ۔ نیز اگر بلادۃ و حماقت کی بنا پر قبل الامام سر اٹھایا ہے تو وہ بلادۃ اس کے اندر جس وقت قبل الامام سر اٹھایا اس وقت بھی موجود ہے لان فعل المذکور نشأ عن البلادۃ تو یخشی صیغہ مستقبل کیوں کہا گیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وعید فی الحال جاری نہیں ہے آئندہ کسی وقت ہوگی۔ لہٰذا صیغہ مستقبل لانے سے ثابت ہوا کہ بلادۃ و حماقت کے اعتبار سے حمار کیا تھ تشبیہ دینا مراد نہیں ہے ورنہ عبارت مثلاً اس طرح کہا جائے گا کہ فرأسہ رأس حمار۔ **الجواب**۔ انہوں نے جو دلیل اول میں کہا کہ ان التحویل فی الصورۃ الظاہرۃ لم یقع مع کثرۃ رفع المأمومین قبل الامام۔ جواب یہ کہ ابن دقیق العید نے کہا کہ حدیث میں یہ تو نہیں ہے کہ وہ وعید واقع ہو جاوے کی بل انما یدل الحدیث علی کون فاعلہ متعرضا لذالک ولا یلزم من التعرض الشیٔ وقوع ذلک الشیٔ۔ تو حاصل یہ کہ اس کا فعل اس قابل ہے کہ اس کی بنا پر وعید مذکور واقع ہو

باقی واقع ہو جانا لازم نہیں۔ کما فی العینی ج۲ ص۵۶ والفتح ج۲ ص۶۴ یا جواب یہ کہ تحویل بصورۃ حمار اگرچہ فی الحال نہو لیکن جس وقت اللہ ارادہ کرے اس وقت واقع ہو جاوے گا۔ تو مراد تحویل اوست در آخرت نہ در دنیا۔ چنانچہ بدر الدین العینی رحمہ نے کہا کہ بعض کتب میں ہے اور ثقات میں بھی سنا گیا کہ شیعہ کی ایک جماعت جو صحابہ کو سب وشتم کرتے تھے، بوقت موت اُن کی صورت بصورت حمار و خنزیر منتقل ہو گئی۔ کما فی العینی ج۲ ص۶۵۶ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں کہا کہ ان المسخ لا یجوز فی ہذہ الامۃ، جواب یہ کہ وقوع مسخ فی آخر الزمان صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے کما روی الترمذی عن حدیث عائشۃ رضہ انہ قال یکون فی آخر ہذہ الامۃ خسف ومسخ وقذف الحدیث وروی ایضاً عن علی رضہ وابی ہریرۃ رضہ وعمران بن حصین وروی ابن ماجہ عن حدیث ابن مسعود رضہ وابن عمر رضہ وسہل بن سعد رضہ۔ وہکذا روی احمد والطبرانی عن حدیث ابی امامۃ رضہ۔ وروی ابو یعلی والبزاز عن حدیث انس رضہ واسانیدہا لا تخلو عن مقال وکثرۃ الطرق مؤیدۃ لنا۔ یا یہاں بھی وہی جواب مذکور جاری ہوگا کہ عدم مسخ کے متعلق جو وارد ہوا وہ دنیا کے متعلق ہے اور احادیث مسخ آخرت کے متعلق ہے۔ اُدخلین یرحمہ اللہ الخ۔ ہذا کلہ فی العینی والفتح والتعلیق والاشعۃ۔

اور عینی ج۲ ص۶۵۷ میں ہے کہ ابن مسعود رضہ نے ایک آدمی کو قبل الامام ارکان صلوٰۃ ادا کرتے دیکھا تو فرمایا کرلا وحدک صلیت ولا بامامک اقتدیت۔ وعن ابن عمر رضہ نحوہ وامرہ بالاعادۃ۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہ و دیگر علماء کے نزدیک اس قسم کے کام کرنیوالا گنہگار ہے لیکن نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں لان ظاہر الحدیث یقتضی تحریم الرفع قبل الامام لکونہ توعد علیہ بالمسخ وہو اشد العقوبات۔ بہر حال حدیث میں اعادہ کے متعلق کوئی چیز نہیں۔ لہٰذا کسی کے اعادہ کا حکم ظاہر حدیث کے خلاف ہو کر غیر معتبر ہوگا تو اس سے جواب بھی ہو گیا۔ کما فی العینی وفتح الملہم

الفصل الثانی:۔ فی حدیث ابی ہریرۃ رضہ من ادرک رکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ۔ اسکے دو معنی کہے گئے اوّل یہ کہ رکعت سے رکوع مراد ہے اور نماز سے رکعت مراد یعنی جو شخص امام کو رکوع میں پاوے تو اس نے اس رکعت کو پایا۔ دوم یہ کہ جس نے ایک رکعت پایا تو اسکو امام کے ساتھ جماعت مل گئی اور جماعت کا ثواب بھی اس کو حاصل ہوگا۔ او۔ ھدایہ میں ہے کہ جس نے ظہر کی ایک رکعت پایا اور تین رکعت نہیں پایا تو اس شخص نے ظہر کو جماعت کے ساتھ ادا نہیں کیا۔ یعنی یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ جماعت کے ساتھ ظہر ادا کیا ہے۔ لہٰذا لا اصلی الظہر بجماعۃ کے حلف میں وہ حانث نہوگا بلکہ اس نے صرف جماعت کا ثواب پاوے گا اور جمعہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ جمعہ کے متعلق احناف کا مذہب یہ ہے کہ جس نے امام کو جمعہ کی نماز میں پایا تو وہ جمعہ کو پایا ہے۔ تو بناکند بروے جمعہ را۔ محمد رحمہ نے کہا کہ اگر جمعہ کی رکعت ثانیہ میں سے اکثر رکعت کو پایا چنانچہ دریابد در رکوع تو اس وقت بنا کرے گا اگر دریابد اقل آں را بنا کند بر ظہر را۔ و نزد شیخین بنا کند بر جمعہ را اگرچہ در تشہد بخود سہو دریافت کما فی الاشعۃ والتعلیق ج۲ ص۶۰

الفصل الثالث:۔ فی حدیث عبید اللہ بن عبد اللہ رضہ قال ہو علیؓ۔ اس میں کلام ہے کہ حضرت عائشہ رضہ عباس رضہ کا نام تو لیا اور دوسرے جانب جو علی رضہ تھے اُن کا نام کیوں نہیں لیا۔ بعض نے کہا کہ حضرت علی رضہ و عائشہ رضہ کے درمیان کچھ ناسازی موافقت کا معاملہ تھا کیونکہ معاملہ افک میں حضرت عائشہ رضہ پر جو تہمت لگائی گئی تھی دوسرے صحابہ کی طرح حضرت علی نے عائشہ رضہ کی برأت میں مبالغہ نہیں کیا اس لئے کچھ طبعی ناسازیت کی بناء پر نام نہیں لیا لیکن نام نہ لینے کی یہ وجہ جو بتائی گئی وہ صحیح نہیں کیونکہ اس واقعہ افک کے بعد بھی حضرت عائشہ رضہ

حضرت علی رضؓ کے نام بہت جگہوں میں لئے ہیں بلکہ حضرت علی رضؓ کی تعریف بھی کی ہے حاشا کہ سب آں باشد و نزاکت بحدے رسد کہ نام بردن برزبان گران آید۔ بلکہ اس حدیث کی بعض روایت میں ہے کہ عائشہ رضؓ علی رضؓ کے نام کی بھی تصریح کی ہے۔ لہٰذا یہی درست ہے جیسا کہ بعض نے کہا کہ دراصل بات یہ ہے کہ حضورؐ کو لیجاتے وقت ایک جانب میں تو حضرت عباس رضؓ معین تھے دوسرے جانب میں کوئی شخص معین نہ تھا بلکہ نوبت بنوبت کرکے کبھی علی کبھی اسامہ رضؓ اور کبھی فضل بن عباس رضؓ رہتے تھے۔ اس عدم تعین کی بنا پر عائشہ رضؓ نے کسی کا نام نہیں لیا۔ چنانچہ بعض روایت میں ہے کہ گفت عائشہ در جانب دیگر مردے بود از اہل آں حضرت صلعم۔ اس روایت سے سب کو بطریق اجمال شامل کرلیا کما فی الاشعۃ ج ۱ ص ۴۹۲ و فتح الملہم ص ۵۵

بَابُ مَنْ صَلّٰی صَلٰوۃً مَرَّتَیْنِ

وعنہ کان معاذ رضؓ الخ مؤلف نے اس حدیث کے راوی کو بیان نہیں کیا کہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤلف نے اس حدیث کو صحیحین میں نہیں پایا۔ تورپشتی رحؒ نے کہا کہ یہ حدیث مصابیح میں دو طریق سے ہے۔ اوّل تو وہ ہے کہ جسکو شیخین نے ذکر کیا اور طریق ثانی میں وہی لہٗ نافلۃ کی زیادتی ہے فلم نجدہ فی احد الکتابین۔ تو مؤلف کو حدیث اوّل کے بیان کیلئے لایا ہوگا۔ یا بطور سہو مؤلف سے واقع ہوگیا ہے۔ اور ابن حجر رحؒ نے کہا کہ اس حدیث کو اس زیادتی کے ساتھ عبدالرزاق و شافعی و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا۔ کما فی التعلیق ج ۲ ص ۶۲ والاشعۃ۔ اور صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل کی بحث بالتفصیل گذر چکا ہے۔ ۲۱۵

الفصل الثانی:۔ فی حدیث یزید بن الاسود رضؓ فانہا لکما نافلۃ۔ بذل المجہود ج ۱ ص ۳۳۴ و فتح الملہم ص ۲۴ میں ہے کہ شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا کہ وہ نماز جسکو دو مرتبہ پڑھی گئی اس کے متعلق اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اوّل فرض ہے یا ثانی چنانچہ ہادی و اوزاعی و بعض اصحاب شافعی نے کہا کہ ثانی مرتبہ کی نماز اگر باجماعت ادا کیا ہے تو وہی فرض میں شمار ہوگی اگر تنہا ادا کیا ہو تو اوّل مرتبہ کی نماز فرض میں شمار کی جاویگی بدلیل حدیث یزید بن عامر عند ابی داؤد مرفوعاً۔ وفیہ فاذا جئت الصلوٰۃ فوجدت الناس یصلون فصل معہم وان کنت صلیت ولکن لک نافلۃ وہذہ مکتوبۃ۔ ورواہ الدارقطنی بلفظ ولیجعل التی صلی فی بیتہا نافلۃ۔ اور بعض اصحاب شافعی نے کہا کہ دونوں میں سے جو اکمل ہے وہی فرض میں سے ہوگی کیونکہ فرض کیلئے یہی مناسب ہے۔ اور غزالی و بعض شوافع نے کہا کہ دونوں میں سے لاعلی التعیین کوئی ایک فرض میں سے ہوگا کہ جسکو حق تعالیٰ چاہے فرض میں سے شمار کرے کما فی حدیث ابن عمر رضؓ ان رجلاً سألہ ایتہما اجعل صلاتی قال ابن عمر رضؓ ذلک الیک وانما ذلک الی اللہ عزّ وجلّ یجعل ایتہما شاء۔ رواہ مالک وہو احد اقوال مالک رحؒ۔ اور بعض شوافع نے کہا کہ دونوں کے دونوں فرض ہیں لیکن امام اعظم رحؒ و شافعی و مؤید باللہ و امام یحییٰ و احناف کے نزدیک دونوں میں سے اوّل ہی فرض ہے سوا رکان جماعۃ اور فرادیٰ۔ بدلیل حدیث یزید بن الاسود و فیہ انہ قال اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعۃ فصلیا معہم فانہا لکما نافلۃ۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و النسائی۔ یہاں صراحۃً بعد کی نماز کو نافلہ بتایا لہٰذا اوّل فرض میں محسوب ہوگا۔ اشکال یہ کہ قال الشافعی رحؒ فی القدیم اسنادہ مجہول۔ کیونکہ یزید بن الاسود کے لئے اُن کے بیٹے جابر رضؓ کے علاوہ کوئی راوی نہیں۔ اور جابر سے یعلی بن عطاء کے علاوہ کوئی راوی نہیں ہے لیکن حافظ ابن حجر رحؒ نے جواب دیا کہ یعلی بن عطاء تو مسلم کے راویوں میں سے ہیں اور جابر کو امام نسائی وغیرہ نے ثقہ بتایا۔ نیز جابر سے یعلی کے علاوہ دوسرے راوی بھی ہے۔ کما

کما اخرجہ ابن منذر فی المعرفۃ۔ وفی حدیث ابی ذر رضہ انہ ع قال فی الصلوٰۃ مع امرا الجو رصلی الصلوٰۃ لوقتہا، فان ادرکتہا معہم فصل فانہا لک نافلۃ، رواہ مسلم وغیرہ۔ یہاں بھی صراحۃً ثانی نماز کو نافلہ قرار دیا۔ نیز ثانی کو بنیت فرض ادا کرنے سے ایک نماز میں دو مرتبہ پڑھنا لازم آئیگا۔ حالانکہ اس سے منع کیا گیا۔ کما فی حدیث ابن عمر رضہ مرفوعًا لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین، رواہ ابوداود والنسائی وابن خزیمۃ وابن حبان۔ **الجواب** ۱۔ ہادی واوزاعی وغیرہ نے جو یزید بن عامر کی حدیث لائے جواب یہ کہ بیہقی نے کہا کہ وہ روایت حفاظ وثقات کے خلاف ہو کر شاذ ہے نیز نووی نے اسکو ضعیف قرار دیا وقال الدارقطنی ہی روایۃ ضعیفۃ شاذۃ۔ اور غزالی وغیرہ نے جو ابن عمر کی حدیث لائے کہ یجعل اثنتہا شاۃ جواب یہ کہ اکثر احادیث مصرح اند کہ ثانی نافلہ وفرض اوّل بود واین معنی موافق قیاس ست۔ کما فی الاشعۃ ص۴۹۵ والبذل وفتح الملہم۔

بحث اعادۃ الصلوٰۃ بالجماعۃ

شافعی رح کے نزدیک ایکمرتبہ پڑھنے کے بعد پھر اعادۃ الصلوٰۃ بالجماعۃ مطلقًا جائز ہے۔ بدلیل حدیث یزید بن الاسود رضہ انہ ع قال اذا صلی احدکم فی رحلہ ثم ادرک الامام ولم یصل فلیصل معہ فانہا لہ نافلۃ۔ رواہ ابوداود وغیرہ۔ وہکذا فی حدیث جابر رضہ ان معاذًا یصلی مع النبی ع ثم یاتی قومہ فیصلی بہم متفق علیہ۔ قال القاضی فی حدیث جابر رضہ دلیل علی جواز اعادۃ الصلوٰۃ بالجماعۃ۔ اور مالک نے کہا کہ اگر باجماعت پڑھی ہے تو اعادہ نہ کرے کیونکہ اس نے بطور کمال ادا کیا ہے۔ ورنہ مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں کو اعادہ کرے لیکن امام اعظم کے نزدیک ظہر وعشاء کی نماز کو اعادہ کر سکتا ہے نہ دوسری نماز کو اب فجر وعصر کو اعادہ نہ کرنیکی دلیل حدیث ابی سعید الخدری انہ ع قال لاصلوٰۃ بعد الصبح حتی ترتفع الشمس ولاصلوٰۃ بعد العصر حتی تغیب الشمس، متفق علیہ۔ وعن ابی ذر رضہ قال سمعت النبی ع یقول لاصلوٰۃ بعد الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس الخ۔ رواہ احمد۔ عن نافع قال ان ابن عمر کان یقول من صلی المغرب او الصبح ثم ادرکہما مع الامام فلا یعدلہما۔ رواہ مالک۔ واخرج الدارقطنی عن ابن عمر رضہ انہ ع قال ..... اذا صلیت فی اہلک ثم ادرکت فصلہا الا الفجر والمغرب، اس حدیث کو اگرچہ بعض نے موقوفا روایت کی لیکن سہل بن صالح جو ثقہ راوی ہے انہوں نے مرفوعًا روایت کیا ہے وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ۔ جب مالک اور دارقطنی کی روایت سے صراحۃً مغرب وفجر کو استثنا کیا گیا تو عصر بھی فجر کیساتھ لاحق ہو کر مستثنیٰ ہوگا۔ کیونکہ گذشتہ روایات سے ثابت ہوا کہ فجر وعصر کو ایک حکم میں جمع کیا گیا ہے، نیز نفل تین رکعت کی نہیں ہے اگر تین رکعت کے بعد ایک رکعت ملائی جاوے تو امام کی مخالفت لازم آئے گی۔ **الجواب**:۔ شافعی نے جو یزید بن الاسود کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث یزید واحادیث النہی کے درمیان تعارض ہے لہٰذا محرّم راجح ہوگا۔ شیخ انور رح نے کہا کہ یزید بن الاسود کی حدیث میں اضطراب ہے فلا یستدل بہ۔ چنانچہ سنن میں ہے کہ وہ واقعۃ الصبح تھا اور کتاب الآثار للامام محمد بن الحسن میں ہے کہ وہ نماز ظہر کا واقعہ تھا۔ کما فی الفتح ص۲۱۶ ج۲ عن عرف الشذی، حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رح نے فرمایا کہ یزید کی حدیث میں ان دونوں آدمی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک غلطی میں تھے وہ یہ کہ ایکمرتبہ اگرچہ منفردًا ہو، نماز پڑھنے کے بعد باجماعت نماز نہیں پڑھ سکتے کما یظہر ہذا من قولہما انا قد صلینا فی رحالنا بعد سوال النبی ع ما منعکما ان تصلی معنا۔ ان دونوں کے یہ غلط زعم کے دفعیہ کیلئے حضور نے فرمایا کہ لاتفعلوا اذا صلی احدکم الحدیث لیکن اوقات کی تفصیل کہ کس وقت اعادہ جائز ہے یا کس وقت نہیں وہ دوسری احادیث میں چونکہ بیان کیا گیا اس لئے گویا کہ وہ مسکوت عنہ کی طرح ہے۔ یا جواب یہ کہ یزید ابن الاسود وجابر وغیرہ کی حدیث کو ماقبل النہی پر حمل کیا جاویگا، جمعًا بین الادلۃ۔ اعتراض کیا گیا کہ یزید ابن الاسود کی حدیث حجۃ الوداع میں واقع ہوا لہٰذا وہ متاخر ہو کر احادیث النہی عن الصلوٰۃ

بحث الاختلاف فی اعادۃ الصلوٰۃ بالجماعۃ

بعد العصر والفجر کو منسوخ کردیگا جواب یہ کہ یزید کی حدیث حجۃ الوداع میں ہونیسے سب سے مؤخر ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ احادیث نہی پر حضورؐ کے بعد بھی صحابہ نے عمل کیا۔ عن عمر رضہ انہ کان یضرب فی الصلوٰۃ بعد العصر۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ مارنا صحابہ کی موجودگی میں تھا گویا کہ اجماع ہوا فکیف یصح دعوی النسخ۔ نیز ابن عمر رضہ جو حدیث نہی کو روایت کیا وہ تو حضورؐ کے ساتھ حجۃ الوداع کے بعد بھی آخر دم تک ساتھ ساتھ رہے اب حدیث یزید کا تاخر حتمی طور پر کیسے ثابت ہوگا اور جو جابر کی حدیث لائے اسمیں بھی یہی کہا جاوے کہ احادیث نہی مقدم وراجح ہے۔ یا وہ حکم احادیث نہی کے قبل کا ہے۔ کما مر البحث فی ہذا الحدیث تحت بحث صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل۔ اور مالک نے جو مغرب کے علاوہ دوسری نماز کے اعادہ کا حکم دیا کہ صحیح وصریح احادیث کے مقابلہ میں معتبر نہیں۔ ہذا کلہ فی البذل ج۱ ص۳۲۲ و فتح الملہم ج۲ ص۲۱۶ والاشعۃ ج۱ ص۴۹۶ اس بحث کو یہاں تبعاً للباب پھر اعادہ کیا گیا۔

فی حدیث سلیمان لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین:۔ یہ حدیث گذشتہ اثر ابن عمر رضہ سے معارض ہے کہ ابن عمر رضہ سے جو ایک آدمی نے سوال کیا کہ انی اصلی فی بیتی ثم ادرک الصلوٰۃ فی المسجد مع الامام افاصلی معہ قال لہ نعم۔ تو ابن عمر رضہ نے دوبارہ مع الامام پڑھنے کا حکم دیا۔ یہاں حکم ہے کہ لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث کہ جسمیں لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین کا حکم ہے یہ اس شخص کے متعلق ہے کہ جس نے نماز اولاً باجماعت ادا کی ہے اور دوسری احادیث کثیرہ کہ جس میں دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا وہ سب اُن لوگوں کے متعلق ہے کہ جو اولاً نماز تنہا ادا کی ہے فلا تعارض۔ چنانچہ یہی حنفیہ کا مذہب بھی ہے۔ یا یہ حدیث تنہا ادا کرنے پر محمول ہے یعنی ایک مرتبہ جماعت کیساتھ ادا کرکے پھر تنہا ادا کرنیکو یہاں منع کیا گیا۔ وگفتہ اند کہ سخن در صحت ایں حدیث وحسن اوست۔ و احادیث دالہ برخلاف آں صحیح اند یا اصح اند ازاں۔ یا جن احادیث میں دوبارہ اعادہ کا حکم ہے وہ نماز ظہر وعشاء کے متعلق ہے اور یہاں جو لاتصلوا فرمایا یہ بقیہ تین نماز کے متعلق ہے اس وجہ سے غالباً ابن عمر رضہ جماعت میں شریک نہیں ہوئے کہ وہ صبح یا عصر یا مغرب کے وقت تھا یا بطریق فریضہ لاتصلوا کا حکم ہے اور بہ نیت نفل اعادہ میں کوئی حرج نہیں کہ جو دوسری احادیث میں کہا گیا۔ کما فی الاستذکار۔ چنانچہ حدیث لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین سے صیدلانی وغزالی وصاحب المرشد نے استدلال کیا کہ ایک مرتبہ باجماعت ادا کرکے پھر جماعت اگر ملے تو اعادہ نہ کرے۔ لان الاعادۃ لتحصیل فضیلۃ الجماعۃ وقد حصلت لہ۔ کما فی بذل المجہود ج۱ ص۳۲۵ والاشعۃ ج۱ ص۴۹۶

بَابُ السُّنَنِ وَفَضَائِلِهَا

بذل المجہود ج۲ ص۲۵۷ میں ہے کہ ملا علی قاری نے کہا کہ سنت ونفل وتطوع ومندوب ومستحب ومرغب فیہ یہ سب الفاظ مترادفہ ہیں کہ جسکے معنی ایک ہیں ای مارجح الشارع فعلہ علی ترکہ وجاز ترکہ وان کان بعض المسنون آکد من بعض اتفاقاً۔ علامہ شامی کے جو حاشیہ درمختار پر ہے اس میں شامی نے کہا کہ مشروعات چار قسم پر ہے۔ فرض، واجب، سنت اور نفل جس مشروع کا فعل ترک پر اولیٰ ہو اور ترک پر منع وارد کیا گیا ہو، اگر وہ دلیل قطعی سے ثابت ہو تو فرض اور اگر وہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو واجب۔ اور اگر ترک پر منع وارد نہو تو اگر وہ ایسے مشروع ہو کہ جس پر حضورؐ اور حضورؐ کے بعد خلفاء راشدین نے مواظبت کی ہے تو وہ سنت ورنہ مندوب ونفل ہے۔ پھر سنت دو قسم پر ہے سنت الہدیٰ کہ جسکا ترک موجب اساءۃ وکراہیۃ ہے کالجماعۃ والاذان والاقامۃ ونحوہا۔ اور سنت الزوائد وترکہا لایوجب ذلک کسیر النبیؐ فی لباسہ وقیامہ وقعودہ والنفل ومنہ المندوب یثاب فاعلہ ولا یسیئ تارکہ۔ کما فی البذل

بحث قولہ لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین بوجوہ اخر تعارض ۲

بحث مسائل وعبادات الروضۃ مقدور کو فعل الحضور ۲

تعلیق الصبیح ص۶۴ ج۲ میں ہے کہ ابن دقیق العید نے کہا کہ سنتوں کو فرائض پر مقدم کرنے و مؤخر کرنے میں ایک لطیف و مناسب معنے ہے وہ یہ کہ انسان دنیوی اُمور کے ساتھ مشغول ہونے کی وجہ سے نفس میں ایک ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ جو حضور قلبی و خشوع و خضوع سے بُعد پیدا کرنے والی ہو حالانکہ یہی خشوع و خضوع نماز کی روح ہے۔ اَب جبکہ سنن کو فرائض پر مقدم کیا جاوے تو نفس عبادت سے مانوس ہو جاویگا۔ اور وہ نفس حالت قرب کے ساتھ متکیف ہوگا اَب بہترین حالت لے کر نماز میں داخل ہو سکے گا۔ غالباً چونکہ رات کے وقت میں غفلت و بُعد کا زمانہ ممتد ہے اس لئے سنت فجر کے متعلق احادیث میں تاکید اکید و تنبیہ شدید وارد ہوئی۔ کہ اسکو نہ چھوڑا جاوے ولو طردتکم الخیل۔ اور بعد الفجر و قبل الظہر کے وقت اس درجہ کی غفلت و بعد کا زمانہ نہیں اس لئے سنت قبل الظہر کے متعلق تاکید نسبتاً اس سے کم ہے۔ اور اس کے بعد کی نمازوں میں تو اس غفلت و بعد کی قلت کی رعایت کر کے ان نمازوں کے قبل نوافل کے متعلق حکم اس سے بھی کم درجہ کا ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال، لہٰذا امّا سنح لی خاطری، فاخترۃ ان شئت۔ اور ابن دقیق العید نے کہا کہ حدیث میں ہے کہ اگر فرائض میں نقص ہو تو نوافل سے جبر نقصان کیا جاوے گا۔ کما فی الحدیث الصحیح فان انتقص من فریضتہ شیئاً قال الرب تعالیٰ انظروا ہل لعبدی من تطوع فیکمل بہا ما انتقص من الفریضۃ۔ اَب فرائض کے بعد کچھ ایسے نوافل ہونا چاہیے کہ جس سے فرائض میں اگر کوئی کمی ہوا سکو پورا کیا جاوے گا اس سے سنت قبل الفرائض و بعد الفرائض کی حکمت ظاہر ہو گئی۔ امام نووی نے کہا کہ نوافل صحیح و مقبول ہوتی ہیں اگر فریضہ ناقص بھی ہو، لقولہ فی الحدیث الصحیح فان انتقص من فریضۃ شیئاً قال الرب تعالیٰ انظروا ہل لعبدی من تطوع فیکمل بہ، الحدیث اس سے ثابت ہوا کہ نوافل مطلقاً صحیح و مقبول ہے۔ اَب حدیث میں جو ہے کہ لا تقبل نافلۃ المصلی حتی یؤدی الفریضۃ یہ حدیث جو بظاہر حدیث سابق سے معارض ہے جواب یہ کہ یہ حدیث کہ جسمیں لا تقبل نافلۃ المصلی الخ ہے یہ ضعیف ہے گذشتہ صحیح حدیث کے معارض نہیں ہو سکتا۔ یا لا تقبل کا حکم ان نوافل کے متعلق ہے کہ جو فرائض کے بعد پڑھا جاوے لتوقف صحتہا علی صحۃ الفرائض۔ لانہا مکملات و متممات للفرائض۔ وفیہ نظر ظاہر۔ ہٰذا کلہ فی البذل و التعلیق۔

وفی حدیث اُم حبیبۃ رض من صلی فی یوم ولیلۃ ثنتی عشرۃ رکعۃ۔ عینی ص۶۶ ج۳ و فتح الملہم ص۲۸۳ ج۲ میں ہے کہ رافعی نے کہا کہ اکثر اصحاب الشافعی کے نزدیک سنن رواتب دس رکعات ہیں وہی رکعتان قبل الصبح و رکعتان قبل الظہر و رکعتان بعدہا و رکعتان بعد المغرب و رکعتان بعد العشاء۔ چنانچہ عینی شرح بخاری میں ہے کہ شافعی و احمد کے نزدیک بھی اوقات خمسہ کی نماز میں سنن دس رکعات ہیں کہ قبل الظہر دو رکعت ہے بدلیل حدیث ابن عمر رض قال صلیت مع النبی ص رکعتین قبل الظہر و رکعتین بعدہا، الحدیث، متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم احناف کے نزدیک سنن رواتب بارہ رکعات ہیں کیونکہ قبل الظہر چار رکعات ہے۔ اور بقول امام ترمذی سفیان ثوری و ابن المبارک و اسحٰق و اکثر صحابہ و تابعین کا بھی یہی مذہب ہے کہ قبل الظہر سنت چار رکعت ہو۔ کما فی البخاری و ابی داؤد و النسائی عن عائشۃ رض انہ ص کان لا یدع اربعاً قبل الظہر۔ و روی مسلم و ابو داؤد و النسائی و الترمذی عن عبد اللہ بن شقیق قال سألت عائشۃ رض عن صلوٰۃ النبی ص عن تطوعہ فقالت کان یصلی فی بیتی قبل الظہر اربعاً۔ و روی مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ، حدیث اُم حبیبۃ رض قالت قال النبی ص من صلی فی یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعاً بنی اللہ لہ بیتاً فی الجنۃ۔ و زاد الترمذی و النسائی اربعاً قبل الظہر و رکعتین بعدہا۔ الحدیث۔ و کذلک عند ابن حبان فی صحیحہ۔ **الجواب**:۔ کہ جس سے دونوں قسم کے متعارض حدیث کے درمیان تطبیق بھی ہو جاوے یہ کہ داؤدی نے کہا کہ حدیث ابن عمر رض میں جو قبل الظہر دو رکعت و احادیث عائشہ و ام حبیبہ وغیرہا میں جو قبل الظہر چار رکعات کا ذکر ہے یہ اس پر محمول ہے کہ ہر ایک نے جس طرح دیکھا ویسا ہی بیان

بحث الاختلاف فی رکعات السنن المؤکدۃ والسنۃ قبل الظہر ہل ہی اربع رکعات او رکعتین

کردیا۔ یا یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں قسم کی حدیث دو وقت کے متعلق ہے فکان تارۃ یصلی ثنتین وتارۃ یصلی اربعًا۔ وقیل ہو محمول علی انہ کان فی المسجد یقتصر علی رکعتین وفی بیتہ یصلی اربعًا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حضورؐ گھر میں دو رکعت پڑھ کر مسجد میں گئے ہوں پھر وہاں دو رکعت پڑھا ہو فرأی ابن عمرؓ فی المسجد فقط دون مافی بیتہ واطلعت عائشۃؓ علی الامرین۔ لیکن قبل الظہر چار رکعت ہونے کی تقویت اس سے ہے کہ روی احمد وابوداؤد فی حدیث عائشۃؓ کان یصلی فی بیتہ قبل الظہر اربعًا ثم یخرج۔ اور شاید کہ در خانہ چہار رکعت می گزارد وازواج مطہرات آں را روایت کردند ہمین ست سنت ظہر وچوں در مسجد می آید دو رکعت تحیۃ المسجد می گزارد، وابن عمرؓ آں را سنت ظہر گمان برد۔ کمافی اشعۃ اللمعات ص۴۹۷ ج۱ وہکذا فی العینی والفتح والتعلیق۔ قولہ ورکعتین بعدھا ای بعد الظہر۔ عینی ص۶۶۰ ج۳ میں ہے کہ اس اُم حبیبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ بعد الظہر سنت دو رکعت ہے۔ لیکن ابوداؤد میں بروایۃ عنبسۃ بن ابی سفیان عن اُم حبیبۃؓ قالت قال النبیؐ من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر واربع بعدہا حرّم علی النار۔ اب دونوں حدیث میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حضورؐ بیان جواز کیلئے بعد الظہر کبھی چار رکعت اور کبھی دو رکعت پڑھا۔ اس معاملہ میں وسعت دکھلانے کیلئے احادیث میں دو رکعت وچار رکعت کے متعلق مختلف اعداد وارد ہوئے کہ جسمیں اقل واکثر کے دو مرتبہ ہیں فیحصل اقل السنۃ بالاقل ولکن الاختیار فعل الاکثر الاکمل یا چونکہ اکثر احادیث صحیح میں بعد الظہر دو رکعت کے ذکر ہے اس لئے اسکو راجح قرار دیا جاوے۔ یا ظہر کے بعد جو چار رکعت کے ذکر بعض روایت میں ہے مراد یہ کہ دو رکعت تو سنت مؤکدہ اور دو رکعت غیر مؤکدہ۔ کمافی البذل ص۲۶۵ ج۲ والعینی۔

وعنہ فیصلی رکعتین فی بیتہ:۔ عینی ص۳۳۵ ج۳ وفتح الملہم ص۴۲۲ ج۲ وبذل المجہود ص۲۵۸ ج۲ میں ہے کہ ابن بطال نے کہا کہ صلوٰۃ بعد الجمعہ کے متعلق علماء کے اختلاف ہے۔ چنانچہ عمرؓ وعمران بن حصین ونخعی کے نزدیک بعد الجمعہ دو رکعت نماز اپنے مکان میں پڑھے۔ کمافی حدیث ابن عمرؓ ان النبیؐ کان لایصلی بعد الجمعۃ الا رکعتین فی بیتہ۔ وعنہ قال کان النبیؐ لایصلی بعد الجمعۃ حتی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیتہ متفق علیہ۔ امام مالکؒ نے کہا کہ امام جمعہ پڑھانے کے بعد مناسب یہ ہے کہ مسجد میں سنت نہ پڑھے بلکہ مکان میں جاکر پڑھے۔ کما روی عن النبیؐ انہ کان ینصرف بعد الجمعۃ ولم یرکع فی المسجد۔ مالکؒ نے کہا کہ ایسا ہی مقتدیوں کیلئے بھی مناسب ہے کہ مسجد میں نہ پڑھے اور امام ترمذیؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث روایت کرکے کہا کہ والعمل علی ہذا عند بعض اہل العلم وبہ یقول الشافعی واحمد ای یصلی بعد الجمعۃ رکعتین، کمافی الترمذی ص۶۹ ج۱ اور عینی میں ہے کہ شافعی کا ایک قول یہ بھی نقل کیا کہ شافعیؒ نے کہا کہ بعد الجمعہ نوافل جس قدر بھی زیادہ پڑھے وہ احب وافضل ہے۔ اور عینی وترمذی میں ہے کہ عطاء وثوری وابن المبارک کے نزدیک بعد الجمعہ چھ رکعت ہیں اس طرح کہ اوّلاً دو رکعت پڑھے پھر ایک سلام سے چار رکعت کما روی عن علیؓ انہ امر ان یصلی بعد الجمعۃ رکعتین ثم اربعًا۔ رواہ الترمذی۔ وروی السختی عن عطاء قال صلیت مع ابن عمرؓ الجمعۃ فلما سلم قام فرکع رکعتین ثم صلی اربع رکعات ثم انصرف۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی بعد الجمعہ چھ رکعات ہیں۔ کما اختارہ الطحاوی کہ جو امام اعظمؒ کے بھی ایک قول ہے۔ لیکن صورت یہ ہے کہ اوّلاً چار رکعت پڑھے پھر دو رکعت، مجموعہ چھ رکعات ہوں گے جسکی دلیل یہ ہے کہ اس سے حضورؐ کے قول وفعل کے درمیان جمع کرنا ہوتا ہے۔ فانہ روی انہ علیہ السلام امر بالاربع بعد الجمعۃ۔ کما سیجئ انشاء اللہ تعالیٰ۔ وفی حدیث ابن عمرؓ انہ صلی رکعتین بعد الجمعۃ متفق علیہ۔ اس قول وفعل کو جمع کرکے چھ رکعت کے قائل ہوئے اب یہ بات کہ چار رکعت کو مقدم کرے اس کی دلیل یہ ہے کما فی العینی وغیرہ روی الاعمش عن ابراہیم عن سلیمان عن حرشۃ بن الحرّ قال قرئ

باب الکلام فی عدد السنن بعد الجمعۃ

کرہ ان یصلی بعد صلوٰۃ شفعا، ای ایک نماز کے بعد اس نماز کی طرح نماز پڑھنے کو بخوف اشتباہ مکروہ سمجھا۔ اسی لئے جمعہ کا فرض جو دو رکعت ہے اس کے بعد دو رکعت سنت نہ پڑھے بلکہ چار رکعت آگے پڑھے۔ اور امام اعظمؒ و اسحٰق و علقمہؒ و نخعی کے نزدیک بعد الجمعہ ایک سلام سے چار رکعت پڑھے۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضؓ مرفوعاً من کان مصلیاً بعد الجمعۃ فلیصل اربعاً۔ رواہ مسلم۔ عن ابی ہریرۃ رضؓ انہ قال اذا صلیتم بعد الجمعۃ فصلوا اربعاً۔ رواہ مسلم۔ وعن ابن مسعود رضؓ انہ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعاً و بعد ہا اربعاً، رواہ الترمذی۔ **الجواب**:۔ طائفہ اولیٰ عمر رضؓ و عمران رضؓ نے جو ابن عمر رضؓ کی دو حدیث رکعتین بعد الجمعۃ کے متعلق ذکر کیا وہ دونوں حدیث فعلی ہے۔ لہٰذا بقاعدہ اصول حنفیہ کے جو حدیث قولی پیش کی وہی راجح ہوگی یا دو رکعت کی وجہ یہ ہے کہ حضور رضؐ کو بعض وقت خطبہ پڑھنے کے بعد تعب و تھکان لاحق ہوتا تھا لانہ علیہ السلام اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ، واشتد غضبہ کانہ منذر جیش۔ کما فی الحدیث۔ اب اس تھکان کی بنا پر کبھی دو رکعت پر اکتفا کرتے تھے۔ کما فی الفتح۔ اور امام ابو یوسف و عطاؤ ثوری و ابن المبارک نے جو بعد الجمعہ چھ رکعات کے متعلق احادیث لائے وہاں ان چھ رکعات پر مواظبت کرنا ثابت نہیں۔ لہٰذا بعد الجمعہ اربع رکعات پر عمل کیا جاوے گا۔ لہٰذا کلٌّ فی العینی و البذل و الفتح مفصلاً۔

قولہ فی بیتہ:۔ جمہور ائمہ کرام کے نزدیک سنۃ الجمعۃ اپنے مکان میں پڑھنا افضل ہے۔ کما ہو عند الاحناف والشافعی و مالک و احمد وغیرہم۔ وفی الدر المختار والافضل فی النفل غیر التراویح المنزل والاصح افضلیتہ بالمسجد اخشع واخلص۔ اب سنت جمعہ جو اپنے مکان میں افضل ہے اس کی دلیل قول النبیؐ افضل صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ۔ چنانچہ خود ابن عمر رضؓ کی روایت میں بھی ہے کہ حضورؐ سنۃ الجمعۃ اپنے مکان میں جاکر پڑھتے تھے۔ اب بعض حدیث میں جو ہے کہ ابن عمر رضؓ مکہ کی مسجد میں سنت پڑھتے کما فی روایۃ کان ابن عمر رضؓ یصلی بمکۃ بعد الجمعۃ۔ وفی ہذا الحدیث واذا کان بالمدینۃ صلی بعد ہا رکعتین فی بیتہ۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ دراصل افضل تو یہی ہے کہ سنت مکان میں پڑھے لیکن ابن عمر رضؓ کو چونکہ بعد الجمعۃ طواف بالبیت کا خیال تھا اس لئے مسجد میں کبھی سنت ادا کیا ہو لانہ یکرہ ان یفوتہ الطواف بالذہاب الی البیت۔ یا اس لئے سنت مسجد میں پڑھا کہ مکان میں آنے جانے کے اندر مشقت ہے۔ یا ابن عمر رضؓ کی رائے میں نوافل کا ثواب مکہ کے مسجد میں دوگنا نہ ہوتا ہے۔ اس لئے پڑھا ہو۔ کما فی فتح الملہم ص۲۲ ج۲۔ اب اداء النوافل فی البیوت کی حکمت یہ ہے کما قالہ ابن بطال کہ اداء النوافل فی المسجد کی کراہیت اس لئے ہے کہ اگر کوئی جاہل کسی عالم کو نوافل مسجد میں پڑھتے ہوئے دیکھے تو شاید وہ جاہل یہ گمان کرے کہ فرض ادا کیا جارہا ہے۔ یا یہ حکمت ہے کہ تاکہ اپنے مکان قبر کی طرح نماز سے بالکل خالی نہ رہے۔ کما فی روایۃ لاتجعلوا بیوتکم قبوراً۔ یا اپنے آپ کو ریا سے بچانا ہے۔ فاذا سلم من ذلک فالصلوٰۃ فی المسجد حسنۃ۔ کما فی فتح الملہم ص۲۴۲ ج۲۔ ولی عراقی نے کہا کہ مطلق نوافل کے اداء فی البیت کی افضلیت پر تمام علماء کے اتفاق ہے۔ لیکن سنن روانب میں اختلاف ہے۔ قال مالکؒ والثوریؒ الافضل راتبۃ النہار فی المسجد و راتبۃ اللیل فی البیت۔ کما ورد فی بعض الروایۃ۔ جمہور کے نزدیک راتبۃ النہار ہو یا راتبۃ اللیل ہر ایک کی ادا فی البیت ہی افضل ہے۔ لصلوٰۃ النبیؐ سنۃ الصبح والجمعۃ فی بیتہ وہما صلاتا نہار۔ وقولہ علیہ السلام افضل الصلوٰۃ صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ۔ **الجواب**:۔ بعض میں جو ادا فی المسجد کا ذکر ہے وہ کسی خصوصیت کی بنا پر ہے۔ نیز وہ فعلی ہے جمہور کی دلیل قولی۔ کما فی التعلیق ص۲۰۷ ج۲

و فی حدیث عبد اللہ بن شقیق وکان اذا قرأ وہو قائم۔ الحدیث۔ یعنی جب قرأت قائماً کرتے تو رکوع و سجود کیلئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ حالت قیام سے رکوع و سجود کرتے تھے۔ وکان اذا قرأ قاعداً۔ الحدیث

بحث دفع التعارض فی اداء السنۃ الجمعۃ فی المسجد او البیت وحکمۃ اداء النوافل فی البیوت مع ذکر الاختلاف فیہ

بحث دفع التعارض بین صلوٰۃ النبی قائماً و قاعداً

ای جبکہ قرأۃ قعوداً کرتے تھے تو رکوع وسجود بھی حالت قعود ہی سے کرتے تھے۔ رکوع وسجود کیلئے نہیں کھڑے ہوتے کما فی التعلیق ص۶۶ ج۲ وفی حدیث عروہ عن عائشہ رض حتی اذا کبر النبی ص قرأ جالساً حتی اذا بقی علیہ من السورۃ ثلاثون او اربعون آیۃ قام فقرأہن ثم رکع۔ چنانچہ شوکانی نے کہا کہ عبداللہ بن شقیق کی حدیث سے معلوم ہوا کہ جس حالت میں قرأۃ کرتے رکوع وسجود بھی اسی حالت ہی میں کرتے تھے۔ اور حدیث ثانی جو عروہ عن عائشہ رضہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرأۃ قاعداً کے بعد کھڑے ہو کر حالت قیام سے رکوع وسجود کرتے۔ اس تعارض کا جواب یہ کہ عبداللہ بن شقیق کی حدیث میں جمیع قرأۃ مراد ہے۔ یعنی تمام قرأۃ بحالت قیام کرکے صرف بوقت رکوع وسجود نہیں بیٹھتے تھے۔ ایسا ہی تمام قرأت بحالت قعود کرکے صرف رکوع وسجود کیلئے نہیں کھڑا ہوتے تھے۔ لیکن جبکہ شروع کرے قائماً پھر بعض قرأۃ کے بعد اس کیلئے جائز ہے کہ بقیہ قرأۃ ادا کرنے کیلئے بیٹھ جاوے اور اسی قعود ہی سے رکوع ... وسجود کرے۔ ایسا ہی جب نماز قاعداً شروع کرکے بعض قرأۃ کے بعد اس کے اتمام کیلئے کھڑا ہو دے یہ بھی جائز ہے کہ اسی حالت قیام ہی سے رکوع وسجود کرے۔ اور عراقی نے کہا کہ دونوں قسم کی حدیث اسپر محمول ہے کہ کبھی اس طرح کرتے تھے کبھی اس طرح۔ فکان مرۃ یفتتح قاعداً ویتم قرأتہ قاعداً۔ وکان مرۃ یفتتح قاعداً ویقرأ بعض قرأتہ قاعداً وبعضہا قائماً ویرکع قائماً فان لفظ کان لایقتضی المداومۃ۔ وفی المواہب قد کانت ہیئۃ صلوٰۃ النبی ص ثلاثۃ من الانواع انہ کان اکثر صلوتہ قائماً انہ کان یصلی قاعداً ویرکع قاعداً انہ کان یقرأ قاعداً فاذا بقی یسیر من قرأتہ قام فرکع قائماً۔ کما فی فتح الملہم ص۲۸۴ ج۲ قولہ تسع رکعات فیہن الوتر کے بحث آئندہ آوے گا انشاء اللہ۔

وفی حدیث عبداللہ بن مغفل رض صلوا قبل صلوٰۃ المغرب۔ عینی ص۶۷۲ ج۳ وبذل المجہود ص۲۰ ج۲ وتعلیق الصبیح میں ہے کہ صحابہ وتابعین وفقہاء کی ایک جماعت نے قبل المغرب دو رکعت کو جائز بلکہ مستحب قرار دیا چنانچہ ابن بطال نے کہا کہ یہی احمد واسحٰق کا قول بھی ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ عبدالرحمٰن بن عوف وابی بن کعب وانس وجابر رض وغیرہم کے بھی یہی قول ہے۔ بدلیل حدیث ابن المغفل رض انہ ص قال صلوا قبل صلوٰۃ المغرب، الحدیث متفق علیہ وفی ابی داؤد عن ابن مغفل قال النبی ص صلوا قبل المغرب رکعتین، الحدیث۔ وزاد ابن حبان فی صحیحہ ان النبی ص صلی قبل المغرب رکعتین۔ عینی ص۶۷۲ ج۳ وغیرہ میں ہے کہ امام اعظم ومالک وشافعی کے نزدیک قبل المغرب دو رکعت سنت نہیں ہے۔ روی ابوداؤد عن طاؤس قال سئل ابن عمر رض عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت احداً علی عہد النبی ص یصلیہما۔ وقال ابوبکر ابن العربی اختلف الصحابۃ فیہ ولم یفعلہ احد بعد الصحابۃ رض۔ وقال ابراہیم النخعی انہا بدعۃ۔ وقال ایضاً وکان خیار الصحابۃ مالک فیہ علی رض وابن مسعود رض وحذیفہ رض وعمار وابو مسعود رض۔ فما رأی احداً منہم یصلی قبل المغرب۔ وروی عن الخلفاء الاربعۃ وجماعۃ من الصحابۃ انہم کانوا لایصلونہا۔ کذا فی فتح الباری وعمدۃ القاری۔ نیز اگر قبل المغرب دو رکعت پڑھی جاوے تو سب آدمی مل کر ایک ہی وقت میں تکبیر تحریمہ باندھ کر وہ دونوں رکعت ادا کریں یہ طبعاً وعرفاً ناممکن ہے۔ بلکہ اس ادا رکعتین میں تقدم وتاخر ضرور ہوگا۔ ایسی ہی سرعت وبطوء کے اعتبار سے بھی فرق ہوگا۔ پس اگر امام سب آدمی دو رکعت سے فارغ ہونے کیلئے انتظاری کرے تو یلزم تاخیر المغرب مذمومۃ۔ اور اگر انتظار... نہیں کی تو بوقت اقامۃ.... ان کا نماز پڑھنا لازم آئے گا کہ جو مکروہ ہے۔ یا ان لوگوں کی تکبیر اولیٰ فوت ہوگی۔ اور اگر وہ لوگ بوقت اذان وہ نماز شروع کریں تو اجابت اذان فوت ہو جاوے گی حالانکہ حضور ص نے فرمایا کہ فقولوا مثل ما یقول المؤذن۔ بہرحال ہر صورت میں ترک مامور لازم آتا ہے۔ کما فی البذل۔

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اول وثانی میں عبداللہ بن مغفل کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ یہ حکم ابتداء اسلام میں

اس لئے دیا گیا تاکہ غیبوبت شمس کے وقت جو نماز ممنوع ہے اس منہی عنہ کا وقت نکل جاوے تاکہ خروج الوقت المنہی عنہ اچھی طرح ظاہر ہو دے۔ اور ابن شاہین نے کہا کہ وہ حکم حدیث عبید اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے منسوخ ہے۔ حیث قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا المغرب۔ کما فی العینی ص۶۷۵ ج۳۔ اور ابوبکر بن عربی نے کہا کہ لم یفعلہ احدٌ بعد الصحابۃ۔ اس سے بھی صراحۃً معلوم ہوا کہ وہ حکم منسوخ ہے بلکہ ابن عمرؓ نے جو کہا کہ ما رأیت احداً علی عہد النبی ﷺ یصلیہما، کما رواہ ابوداؤد۔ یہ قول نسخ پر شاہد عدل ہے۔ اور دلیل ثالث میں جو ابن حبان کی زیادتی لائے کہ انہ صلعم صلی قبل المغرب رکعتین جواب یہ کہ یہ زیادتی ابراہیم نخعی سے جو منقول ہے کہ انہ ﷺ یصلیہما اس کے معارض نہیں ہو سکتی لجواز کون ما صلاہ النبی ﷺ قضاءً عن شیٔ فاتہ، وہو الثابت۔ ھذا کلہ فی البذل والعینی والتعلیق وغیرذلک

قولہ کراھیۃ ان یتخذھا الناس سُنّۃ:۔ محب الطبری نے کہا کہ اس سے نفی استحباب مراد نہیں۔ لانہ لا یکرہ ان یأمر بما لا یستحب بل ہذا من اقوی الادلۃ علی الاستحباب۔ ومعنی قولہ سنّۃ ای شریعۃ وطریقۃ لازمۃ فالمراد الخطاط مرتبتا عن رواتب الفرائض۔ کما فی العینی ص۶۷۴ ج۳ والتعلیق ص۶۷ ج۲

الفصل الثانی:۔ وفی حدیث ابی ایوب لیس فیہن تسلیم۔ بدائع الصنائع ص۲۸۵ ج۱ میں ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک قبل الظہر چار رکعت سنت دو سلام سے ہے۔ چنانچہ یہ بحث گذر چکی کہ اکثر شوافع قبل الظہر دو رکعت کے قائل ہیں اور بعض شوافع چار رکعت کے قائل لیکن بدو سلام۔ کما فی حدیث ابن عمرؓ انہ ذکر اثنتی عشرۃ رکعۃ کما ذکرت عائشۃ رضؓ الا ان ابن عمرؓ زاد واربعًا قبل الظہر بتسلیمتین۔ لیکن امام اعظم واحناف کے نزدیک قبل الظہر چار رکعت ایک سلام سے ہے۔ کما فی حدیث ابی ایوب الانصاریؓ قال قال النبی ﷺ اربع قبل الظہر لیس فیہن تسلیم تفتح لہن ابواب السماء، رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ وفی روایۃ لابی ایوبؓ انہ قال للنبیؐ انی اکلہن قراءۃ قال نعم فقلت بتسلیمۃ ام بتسلیمتین قال ﷺ بتسلیمۃ واحدۃ ہذا لنص فی الباب۔ **الجواب**:۔ حدیث ابن عمرؓ میں جو تسلیم کا ذکر ہے اس سے مراد یہ کہ ان چار رکعت کے درمیان میں تشہد پڑھنا ہے ایسا ہی آخر میں بھی اس لئے بتسلیمتین کہا گیا۔ اب تسلیم سے تشہد مراد ہے کیونکہ تشہد میں بھی تسلیم ہے۔ کما فی بدائع الصنائع والتعلیق۔ چنانچہ آئندہ جو روایۃ الترمذی عن علیؓ میں ہے کہ کان النبی ﷺ یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم علی الملائکۃ، الحدیث۔ اس میں بھی تسلیم سے تشہد بعد الرکعتین مراد ہے کما قال البغوی المراد بالتسلیم ہو التشہد دون السلام لاشتمال التشہد علیہ۔ کذا قال ابن الملک قال الطیبی ویؤیدہ حدیث ابن مسعودؓ کنا اذا صلینا قلنا السلام علی اللہ قبل عبادہ السلام علی جبریل ﷺ وکان ذلک فی التشہد، اور آئندہ حدیث میں جو قبل العصر رکعتین کا ذکر ہے ای احیاناً یصلی اربعًا فلا تعارض۔ کما فی التعلیق ص۶۸ ج۲

فی حدیث ابی ہریرۃؓ عدلن لہا بعبادۃ۔ اشکال یہ کہ عبادت قلیلہ کو عبادۃ کثیرہ کے برابر کیسے کیا گیا۔ کیونکہ اس سے تو مازاد کی تضییع لازم آتی ہے جواب یہ کہ وہ دونوں فعل کہ جسمیں قلیل وکثیر کا ثواب برابر ہو رہا ہے اگر وہ دونوں نوعًا مختلف ہو تو کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر متفق ہو تو غالبًا فعل قلیل کے اندر خصوصیت وقت وحالت کی وجہ سے ایسا عارض پیدا ہوا ہو کہ جسکی وجہ سے وہ فعل قلیل کثیر پر راجح ہو گیا۔ تو شاید کہ فعل قلیل کو اس خاص وقت وخاص حالت میں ادا کرنے سے وہ کثیر پر بڑھ جاتا ہے دوسری وقت کی حالت میں ادا کرنے سے وہ ترجیح نہیں ہوتی۔ اور تورپشتی رحؒ نے کہا کہ فعل قلیل کا ثواب مضعّف فعل کثیر کے ثواب غیر مضعّف کے برابر ہوتا ہے۔ یا اس جیسے کلام سے برانگیختہ کرنا وترغیب دینا مراد ہے۔ یا جواب یہ کہ یہ بھی جائز ہے کہ برانگیختگی کیلئے غیر معروف الفضل کو معروف الفضل پر ترجیح دیا ہو اگرچہ یہ معروف الفضل فی نفسہ افضل وارجح ہو نظیر قولہ تعالیٰ ثم اخطیاتہم اغرقوا۔ یہاں استعظام وتنفیر کیلئے خطیئات کو علت

بحث فی ذکر علۃ ان یتخذ الناس سنۃ ۱۲

بحث الاختلاف فی الاربع قبل الظہر بتسلیمۃ ام بتسلیمتین ودفع التعارض بین اربع رکعتین قبل العصر ۱۲

بحث تفصیل بعض الاحیان علی البعض ودفع الاشکال فیہ ۱۲

اغراق قرار دیا نہ کہ کفر کو حالانکہ وہ کفر اغلظ واصعب ہے۔ لہٰذا کما فی تعلیق الصبیح ص۶۸ ج۲ فراجعہ ان شئت التفصیل۔

الفصل الثالث:۔ فی حدیث عمر رض تحسب بمثلهن فی صلوٰۃ السحر:۔ علامہ طیبی رح نے صلوٰۃ السحر سے فجر کی سنت و فرض مراد لیا ہے یعنی بعد الزوال چار رکعت نماز فجر میں جو سنت و فرض چار رکعت ہے اس کے برابر ہے۔ کیونکہ بعد الزوال کائنات میں جو اعظم و اعلیٰ چیز یعنی آفتاب ہے وہ بصورۃ ہبوط و انحطاط اپنا خشوع و خضوع ظاہر کرتا ہے۔ ایسا ہی سائر ما یتنفیأ بہا ظلالہ عن الیمین والشمال۔ اب اس بعد الزوال کے وقت اگر مصلی بھی تمام کائنات کی موافقت کر کے خشوع و خضوع اختیار کرتا ہوا چار رکعت نفل پڑھے تو ثواب بھی عظیم دیا جائیگا۔ لیکن صلوٰۃ السحر سے صلوٰۃ التہجد مراد لینا زیادہ اولیٰ ہے۔ کیونکہ یہی لفظ سحر کیساتھ زیادہ مناسب ہے۔ ویؤید ذلک ماروی صاحب سفر السعادۃ ان ابن مسعود رض کان یصلی بعد الزوال وفی ہذا الحدیث ویقول انہن یعدلن شہرین من قیام اللیل۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ تہجد مراد ہے۔ کیونکہ قیام اللیل کے لفظ تہجد پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ اب معنی یہ ہوا کہ اربع بعد الزوال کا ثواب نماز تہجد کے ثواب کے برابر ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں راز یہ ہے کہ بعد انصاف النہار و بعد انصاف اللیل الی وقت السحر ان دونوں وقت میں حق تعالیٰ کی خاص رحمت نازل ہوتی ہے جب یہ دونوں وقت ایک دوسرے سے نزول رحمت کے اعتبار سے مناسب ہوا لہٰذا ان دونوں وقت کی نماز بھی باہم ایکدوسرے سے مناسب ہوگی۔ اور چونکہ آخر شب کی نزول رحمت ظاہر و مشہور ہے اس لئے صلوٰۃ بعد الزوال کو اس کے مشابہ قرار دیا گیا۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۶۹ ج۲

بَابُ صَلٰوۃِ اللَّیْلِ

عینی ص۶۰۱ ج۳ میں ہے کہ حسن بصری و ابن سیرین نے کہا کہ صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کی نماز ہر مسلمان پر فرض ہے اگرچہ ایک بکری کے دودھ نکالنے کے مقدار ہو۔ اسمٰعیل بن اسحٰق نے کہا کہ حسن و ابن سیرین کی دلیل قولہ تعالیٰ فاقرأوا ما تیسر من القرآن ہے۔ یہ قرأۃ فی التہجد کا حکم ہے۔ لیکن ابو عمر نے کہا کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ تہجد کی نماز فرض نہیں بلکہ وہ امت سے منسوخ ہوگئی بدلیل قولہ تعالیٰ او انقص منہ قلیلاً او زد علیہ۔ جو کام فرض ہو وہ اس طرح کا نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ استحباب کی علامت ہے۔ وروی النسائی من حدیث عائشۃ رض افترض القیام فی اول ہذہ السورۃ علی النبی ﷺ واصحابہ حولاً حتی انتفخت اقدامہم وامسک اللہ خاتمتہا ثم نزل التخفیف فی آخر السورۃ فصار قیام اللیل تطوعاً بعد ان کان فریضۃ وہو قول ابن عباس رض ومجاہد وزید بن اسلم واٰخرین۔ شافعی نے یہ دلیل دیا کہ احادیث میں صلوات خمس کے علاوہ اور کوئی نماز فرض نہیں لہٰذا صلوٰۃ اللیل مستحب ہوگی۔ **الجواب**:۔ ابو عمر رض نے کہا کہ بعض تابعین نے جو صلوٰۃ اللیل کو فرض بتایا جواب یہ کہ ان کا یہ قول شاذ و متروک ہے۔ کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ صلوٰۃ اللیل کی فرضیت آیت علم ان لن تحصوہ سے منسوخ ہے۔ کما فی تفسیر ابن عباس رض حتی انتفخت اقدامہم فانزل اللہ تعالیٰ ناسخہا فقال علم ان لن تحصوہ الآیہ۔ ومختار آنست کہ از امت منسوخ شد و بر آں حضرت ﷺ باقی ماند تا آخر عمر۔ کما فی الاشعۃ واللمعات

وفی حدیث عائشۃ رض احدیٰ عشرۃ رکعۃ۔ بذل المجہود ص۲۸۸ ج۲ و فتح الملہم ص۲۸۷ ج۲ میں ہے کہ قاضی عیاض نے کہا کہ حدیث عائشہ بروایت سعد بن ہشام قیام النبی ﷺ تسع رکعات۔ وحدیث عروہ عن عائشہ باحدیٰ عشرۃ منہن الوتر یسلم من کل رکعتین و کان یرکع رکعتی الفجر اذا جاء المؤذن۔ ومن روایۃ ہشام بن عروہ وغیرہ عن عروہ عن عائشہ ثلاث عشرۃ رکعتی الفجر۔ وعن عائشہ کان النبی ﷺ لا یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرۃ رکعۃ اربعاً اربعاً وثلاثاً۔ وعن عائشہ رض کان یصلی ثلاث عشرۃ ثمانیاً ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وہو جالس ثم یصلی رکعتی الفجر۔ وعن عائشہ رض فی البخاری ان صلوٰۃ النبی ﷺ

باللیل سبع وتسع۔ وذکر البخاری ومسلم بعد ہذا من حدیث ابن عباسؓ ان صلوٰۃ النبی ﷺ من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ ورکعتین بعد الفجر سنۃ الصبح۔ وفی حدیث زید بن خالد انہ علیہ السلام صلی رکعتین خفیفتین ثم طولیتین۔ وقال فی آخرہ فتلک ثلاث عشرۃ۔ قاضی نے کہا کہ علماء کرام کہتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل کے بارے میں جو ابن عباسؓ وزید ابن خالد وعائشہ رضؓ سے روایات ہیں ہر ایک اپنے اپنے مشاہدہ کے اعتبار سے نقل کیا۔ اب خود عائشہ رضؓ سے سات ونو گیارہ وتیرہ کے متعلق جو مختلف روایات ہیں بعض نے کہا کہ یہ اختلاف عدد خود عائشہ رضؓ سے ہے اور بعض نے کہا کہ عائشہ رضؓ سے نہیں بلکہ عائشہ سے جو روایت کرنیوالے ہیں اُن رُواۃ سے ہے۔ بہرحال اس اختلاف وتعارض فی العدد کے متعلق بعض نے کہا کہ اُن روایات مذکورہ میں اضطراب ہے لیکن اضطراب پر حمل کرنا مناسب نہیں کما ستعرف۔ اور بعض نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ ان روایات میں بعض کے اندر اکثر واغلب حالت کو بتایا گیا اور بعض میں حالت نادرہ کو۔ چنانچہ ان اخبار عائشہ رضؓ باحدیٰ عشرۃ ہو الاغلب وباقی روایاتہا اخبار منہا بما کان یقع نادرا فی بعض الاوقات فاکثرہ خمس عشرۃ رکعتی الفجر اوسبع۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کہا کہ وقع عند احمد وابی داؤد من روایۃ عبد اللہ بن ابی قیس عن عائشہ رضؓ بلفظ کان النبی ﷺ یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشرۃ وثلاث ولم یکن یوتر باکثر من ثلاث عشرۃ ولا انقص من سبع۔ وہذا اصح ما وقفت علیہ من ذلک وبہ یجمع بین ما اختلف عن عائشہ رضؓ من ذلک۔ کما فی الفتح۔ لفظ وتر یوں کر بھی بمجد مراد لیا جاتا ہے۔ یا یہ اختلاف فی العدد باعتبار وسعت وقت وتنگی وقت کے ہے کہ بیدار ہونیکے بعد جسقدر وقت میں وسعت ہوتی اس قدر رکعات زائد پڑھتے اور جسقدر تنگی ہوتی اس قدر رکعات کم پڑھتے۔ یا یہ اختلاف فی العدد باعتبار طول قرأۃ وقصر قرأۃ کے ہے کہ اگر قرأۃ زیادہ طویل پڑھتے تو رکعات کے عدد کم ہوتے ورنہ زیادہ ہوتے۔ یا باعتبار اعذار کے یہ اختلاف ہے کہ اگر مرض وغیرہ کے کوئی عذر ہوتا تو رکعات کی مقدار کم کرتے ورنہ زیادہ یا عمر کے اختلاف سے اختلاف فی العدد ہوا ہے چنانچہ جس وقت عمر بوڑھاپے کو نہ پہونچی تو زیادہ پڑھتے اور جب بوڑھاپہ آگیا تو عدد رکعات کم ہوتے گئے کما قالت عائشہ رضؓ فلما اسن صلی سبع رکعات۔ یا نشاط طبع کے مختلف ہونیسے عدد رکعات میں بھی اختلاف آیا ہے۔ اور حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی صاحب الفتح نے فرمایا کہ مجموع روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور نماز تہجد کو دو رکعت خفیف سے شروع کرتے ہیں یہی مبادی تہجد ہے۔ پھر آٹھ رکعات پڑھتے یہی اصل تہجد۔ پھر تین رکعات وتر پڑھتے پھر دو رکعت بیٹھکر پڑھتے کہ تو ابع الوتر ہے۔ پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنۃ الفجر پڑھتے تو جس راوی نے کہا کہ حضور سترہ رکعات پڑھتے اس نے مذکورہ تمام قسم کی نماز کو ملاکر سترہ کہا ہے اور جس راوی نے پندرہ رکعات کا ذکر کیا اس نے سنت الفجر کی دو رکعت کو ساقط کرکے کہا کہ تو قوہما بعد اختتام اللیل اور جس نے تیرہ رکعات کہا تو اس نے ابتدائی مبدأ تہجد کے دو خفیف رکعت کو اور بعد الوتر جو دو رکعت جالسا ہے ان دونوں نمازوں کو ساقط کرکے ثلاث عشرۃ کہا ہے تو اس نے سنۃ الفجر کے دو رکعت کو بھی شمار کیا اور بعض روایات سے اسقاط سنۃ الفجر واعتبار رکعتی الافتتاح معلوم ہوتا ہے۔ اب بھی ثلاث عشرۃ رکعات ہوں گے۔ بہرحال ثلاث عشرۃ کیلئے دو صورت ہوئی اور جس راوی نے احدیٰ عشرۃ رکعۃ کی روایت کی فاسقط کل من المبدأ والمنتہی والرکعتین بعد الوتر، تو اس صورت میں صرف اصل تہجد جو آٹھ و وتر جو تین رکعت ہے اُسپر اکتفاء کیا گیا اور جن روایات میں تسع یا سبع کا ذکر ہے اسکی صورت یہ ہے کہ حضور ﷺ کو بڑھاپے اور ضعف کیوقت اصل تہجد جو آٹھ رکعات ہیں اسکی بھی کم کرکے تہجد مع الوتر تسع یا سبع رکعات ہوئے۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم والبذل والنووی شرح مسلم ج ۱ ص ۲۵۳ والعینی ج ۳ ص ۶۲۸۔

قولہا قدر ما یقرأ احدکم خمسین آیۃ۔ یہاں جس سجدہ کے متعلق کہا گیا کہ اس میں اتنی دیر تک ٹھہرتے کہ جتنے دیر تم میں سے کسی کو پچاس آیات پڑھنے میں لگتی ہے۔ اس سجدہ کے متعلق اختلاف ہے کہ اس سے کونسا سجدہ مراد ہے چنانچہ بعض شوافع نے کہا کہ اس سے سجدۂ شکر مراد ہے کہ حضورؐ سے جو صلوٰۃ اللیل صادر ہونے کی توفیق عنایت ہوئی اس پر ایک سجدۂ طویل بطور شکرانہ ادا کرتے تھے باقی خارج از صلوٰۃ ایک الگ سجدہ کے جواز کے متعلق جو اختلاف ہے اس کی بحث باب سجود الشکر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا اِنْ وصلنا الیہ۔ اور بعض بلاد میں جو بعد الوتر سجدہ کرتے ہیں اخبار و آثار سے اس کے کوئی اصل نہیں ہے اور نہ ہی روایت فقہیہ مختارہ میں بھی وہ واقع نہیں ہے۔ نہ رفعۃ است نہ بیچ یکے از ائمہ اربعہ بسنیت و نہ باستحباب آں۔ یا اس سجدۂ طویلہ سے مراد یہ کہ حضورؐ تہجد کے تمام سجدوں کو اس قدر طویل کرتے تھے کہ کسی پنجاہ آیات تواند خواند و در حاشیۂ اشعۃ نوشتہ اند کہ ہمیں اظہر است۔ یا مراد یہ کہ سجود وتر میں سے ایک سجدہ کو اس قدر طویل کرتے تھے قال الشیخ الدہلوی ہذا ہو الظاہر۔ اب آخری دونوں توجیہ سے ثابت ہوا کہ وتر کے سجدہ مراد ہے کما ہو ظاہر من قولہ من ذلک فی حدیث الذی اتفق علیہ الشیخان فان لفظہ فیسجد السجدۃ من ذلک۔ بہرحال یہ سجدہ صلوٰتیہ ہو یا غیر صلوٰتیہ اس میں تو گنجائش ہے لیکن اکثر جاہلین جو مشائخ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں فان ذلک حرام قطعاً بکل حال۔ سواء کانت السجدۃ الی القبلۃ او الی غیرہا او سواء قصد السجود الی اللہ او غفل عنہ کما فی البذل ج ۱ ص ۲۸۹ والاشعۃ ج ۱ ص ۵۰۶

قولہا ثم اضطجع علی شقہ الایمن۔ عینی ج ۳ ص ۶۴۳ میں ہے کہ ابن حزم نے کہا کہ اضطجاع بعد سنۃ الفجر واجب ہے بغیر اضطجاع کے فجر کا فرض بھی صحیح نہ ہوگا۔ بدلیل ما رواہ ابو داؤد عن ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال اذا صلی احدکم الرکعتین قبل الصبح فلیضطجع علی یمینہ۔ ورواہ الترمذی ایضاً وقال ہذا حدیث حسن صحیح غریب۔ وروی ابن ماجہ من حدیث سہل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرۃ رضؓ کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر اضطجع۔ اور مالکؒ وسعید بن المسیب وسعید بن جبیرؓ وغیرہ کے نزدیک وہ اضطجاع بعد سنۃ الفجر مکروہ و بدعت ہے۔ بدلیل ما روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ من روایۃ ابراہیم قال قال ابن مسعود رضؓ ما بال الرجل اذا صلی الرکعتین یتمعک کما یتمعک الدابۃ۔ والحمار اذا سلم فقد فصل ای سنت کے سلام دینے سے فصل بین الصلوٰتین ہو گیا پھر اضطجاع کی ضرورت نہیں۔ وروی ابن الاثیر ان ابن عمر رضؓ رأی رجلاً یصلی رکعتی الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر ما حملک علی ما صنعت قال الرجل انہا ای الضجعۃ سنۃ۔ قال ابن عمر رضؓ بل بدعۃ کما فی الفتح۔ قال القاضی عیاض ہذا قول جمہور العلماء۔ کما فی العینی ج ۳ ص ۶۴۳ انہیں مذکورہ وجوہ کی بنا پر حسن بصریؒ اس اضطجاع کو ناپسند کرتے تھے۔ کما روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن الحسن انہ کان لا یعجبہ الاضطجاع بعد رکعتی الفجر۔ لیکن شافعی و اصحابہ نے کہا کہ اضطجاع بعد رکعتی الفجر سنت ہے۔ اور صحابہ و تابعین کی ایک جماعت نے مستحب بتایا۔ کما روی ذلک عن ابی موسی الاشعری و رافع بن خدیج و انس رضؓ و ابی ہریرۃ رضؓ و من التابعین ابن سیرین و عروہ و قاسم بن محمد و عروہ ابن الزبیر وغیرہم۔ اور ترمذی کے حاشیہ ص ۵۶ میں نقل کیا کہ امام اعظم نے بھی کہا کہ استراحۃ اور صلوٰۃ اللیل سے جو تعب و ثقل لاحق ہوا اس کے دفعیہ کیلئے یہ اضطجاع مستحسن ہے۔ حضورؐ کا اضطجاع بھی اسی وجہ سے تھا۔ اب سنت و مستحسن کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ حضورؐ سے ثابت ہے۔ کما فی حدیث عائشۃ رضؓ قالت فرکع رکعتین خفیفتین ثم اضطجع علی شقہ الایمن، متفق علیہ۔ وعن عائشۃ رضؓ کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظۃ حدثنی والا اضطجع، رواہ مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عائشہ رضؓ بیدار رہتی تو بات چیت کہہ کر وہ وقت گذار دیتے۔ معلوم ہوا کہ واجب نہیں۔ کیونکہ حضورؐ سے دوام علی الاضطجاع

بحث ان السواد بالسجدۃ الطویلۃ ما ہو والسجدۃ بین یدی الصلاۃ کم ہی ۱۲

بحث الاختلاف فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر ۱۲

ثابت نہ ہوا۔ **الجواب** ابن حزم نے جو وجوب اضطجاع کیلئے دلیل اوّل میں ابوداؤد کی حدیث سے استدلال کیا۔ جواب یہ کہ اسمیں عبدالواحد راوی ہے عن یحیٰی انہ لیس بشیٔ وعن عمرو بن علی قال سمعت ابا داؤد قال قصد عبد الواحد الی احادیث کان یرسلہا الاعمش فوصلہا ای اعمش جن احادیث کو مرسلاً بیان کرتے تھے عبدالواحد اُن کو موصولاً بیان کرتا ہے یہاں عبدالواحد اعمش سے روایت کیا لہٰذا یہاں بھی وہ احتمال ہے۔ نیز اعمش جو مدلس ہے انہوں نے معنعن روایت کی۔ اور مدلس وہ ہے کہ جو جسکے ساتھ ملاقات کیا یا اس سے معاصرت ہے ایسے آدمی سے بغیر سماع کے اس طرح روایت کرے کہ جس سے وہم ہوتا ہے کہ اس نے اس سے سُنا ہے۔ نیز ابوہریرہ کی یہ حدیث جب ابن عمرؓ کو پہنچی تو ابن عمرؓ نے کہا کہ اکثر ابوہریرہ علی نفسہ حتی حدّث بہذا الحدیث۔ (لیکن ابوہریرہ کی کثرت حدیث کوئی عیب نہیں) ابوداؤد کی حدیث میں جو صیغۂ امر ہے ایسا ہی ابن ماجہ کی حدیث میں جو حضورؐ کا فعل ہے ائمہ نے استحباب پر حمل کیا لانہ علم یُداوم علیہا فکیف تکون واجبۃ فضلاً عن کونہا شرطاً لصحۃ الصلوٰۃ۔ کما فی العینی ص۲۳ ج۳ اور مالک وغیرہ نے جو مکروہ و بدعت ثابت کرنیکے لئے ابن مسعود و ابن عمرؓ کے اقوال پیش کیا جواب یہ کہ ان ... کو حضورؐ کے فعل و امر بالاضطجاع نہیں پہونچا ہے ورنہ صحیح و صریح حدیث کے بعد اضطجاع کو بدعت کیسے کہا۔ اور بمقابلہ احادیث صحیحہ و صریحہ و مرفوعہ صحابی کا قول حجت نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا کما فی العینی و فتح الملہم ص۲۸۹ ج۲ و عرف الشذی ص۱۸۹ و حاشیۃ الترمذی و النووی لشرح مسلم ص۲۵۴۔

پھر جانب یمین میں ہو کر اس لئے اضطجاع کا حکم ہے کہ قلب جانب یسار میں ہے تو اگر جہت یسار پر اضطجاع کرے تو نیند اچھی طرح آوے گی کیونکہ اس سے کمال استراحت ہوتی ہے کہ جس سے فجر کے فرض فوت ہونیکا خوف ہے۔ اور اگر جہت یمین پر اضطجاع کرے تو قلب معلق رہے گا تو عدم کمال استراحت کی بنا پر نیند اچھی طرح نہیں آئے گی تو فرض کے لئے بیدار ہو جانا آسان ہوگا۔ یا لانہ علیہ السلام کان یحب التیامن۔ اب جو حضرات اضطجاع کو مستحب یا سُنت کہتے ہیں وہ اضطجاع علی الیمین کو استحباب یا سنیت کے قائل ہیں۔ ظاہر یہ ہے کہ سُنت ادا نہ ہوگی لعدم موافقۃ للحدیث۔ اور جسکو شق ایمن پر کوئی عذر و ضرر ہو کہ جسکی بنا پر اضطجاع علی الایمن ناممکن یا مشکل ہو گیا تو وہ اضطجاع علی الیسار کریگا یا اضطجاع علی الایمن کی طرف اشارہ کرے گا اس کے متعلق علامہ عینی الحنفی کے شیخ زین الدین نے کہا کہ لم ار لاصحابنا فیہ نصاً و جزم ابن حزم بانہ یُشیر الی الاضطجاع علی الایمن ولا یضطجع علی الایسر۔ کما فی العینی ص۶۲۳ ج۳ و فتح الملہم ص۲۸۹ ج۲۔

پھر حدیث عائشہؓ جو بخاری میں ہے کہ کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر اضطجع علی شقہ الایمن۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ اضطجاع سُنۃ الفجر کے بعد ہے۔ و فی روایۃ مسلم عن عائشۃؓ کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظۃ حدثنی والا اضطجع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضورؐ کبھی اضطجاع نہ کرتے۔ اور معلوم ہوا کہ بعد السنۃ اضطجاع کرتے۔ و حدیث ابن عباس یدل علی ان الاضطجاع قبلہا لانہ قال ثم اوتر ثم اضطجع حتی جاءہ المؤذن فقام فصلی رکعتین۔ ثم خرج فصلی الصبح۔ اب ان روایات میں تطبیق یہ ہے کہ جس روایت میں اضطجاع قبل السنۃ ہے بعد السنۃ کو نفی نہیں کرتا ہے وکذلک الروایۃ التی تدل علی انہ بعدہا لا تستلزم نفیہ قبلہا۔ اور جس روایت میں ترک اضطجاع کے بیان ہے وہ بیان جواز پر محمول ہے واذا امکن الجمع بین الاحادیث المتعارضۃ تحمل علی وجہ التوفیق بینہا لان العمل بالکل مع الامکان اولی من اہمال بعضہا۔ کما فی العینی ص۶۲۳ ج۳ وغیرہ۔ دیوبند واحد عہ کے بحث انشاء اللہ تعالیٰ باب الوتر میں دیکھا

وہنا فان کنت مستیقظۃ :۔ عینی ص۶۲۵ ج۳ و فتح الملہم ص۲۹۶ ج۲ میں ہے کہ قاضی نے کہا کہ فرض کے نزدیک سُنۃ الفجر کے بعد کلام کرنا مکروہ ہے الا بخیر جو ابن مسعود و سعید بن جبیرؓ و عطاء کا بھی قول ہے کیونکہ بعد السنۃ

عہ بحث الاختلاف فی الافضل علی الیمین او الیسار

بحث رفع الیدین عند الرکوع وعدمہ فی الاحادیث المختلفۃ

فی الکلام بعد السنۃ

قبل الفرض یہ توبہ و استغفار کا وقت ہے لیکن امام اعظم رح و مالک بلکہ جمہور کے نزدیک سنت الفجر کے بعد کلام مباح ہے لحدیث عائشہ رض فان کنت مستیقظۃ حدثنی۔ تو حضور ﷺ کے فعل سے کلام سنۃ الفجر کے بعد ثابت ہوا۔ **الجواب** انہوں نے فرمایا کہ وہ توبہ و استغفار کے وقت ہے۔ جواب یہ ہے کہ توبہ و استغفار کے وقت ہونا کلام سے مانع نہیں اور انہوں نے جو کہا کہ کلام خیر کے علاوہ دوسرے بیہودہ کلام اس وقت مکروہ ہیں جواب یہ کہ بیہودہ دنیوی کلام تو ہمیشہ خلاف اولیٰ و غیر پسند ہے خاص کر کے بین الصلوتین۔ کما فی العینی و فتح الملہم۔

وفی حدیث ابن عباس رض اللّٰھم اجعل فی قلبی نورًا۔ قرطبیؒ نے کہا کہ جن انوار کے متعلق یہ دعا کی گئی ممکن ہے کہ اس سے ظاہری نور مراد ہو تو اللہ تعالیٰ سے یہ سوال کرتا ہے کہ ہر عضو میں ایسا نور عنایت ہو کہ جس سے وہ اور ان کے متبعین ظلمات یوم القیامۃ میں روشنی حاصل کر سکیں پھر کہا اولیٰ یہ ہے کہ نور سے استعارۃً علم و ہدایت مراد ہو۔ کما قال اللہ تعالیٰ فھو علی نور من ربہ وجعلنا لہ نورًا یمشی بہ فی الناس۔ صاحب التعلیق نے کہا کہ ممکن ہے کہ دونوں علی سبیل الجمع مراد ہو فافہم۔ پھر قرطبیؒ نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ نور جس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اس کو ظاہر و منکشف کر دیتا ہے فنور السمع مظہر للمسموعات و نور البصر کاشف للمبصرات و نور القلب کاشف عن المعلومات و نور الجوارح ما یبدو علیہا من اعمال الطاعات۔ اور طیبیؒ نے کہا کہ ہر ہر عضو کیلئے نور طلب کرنے کا معنی یہ ہے کہ ہر عضو طاعۃ و معرفت کے انوار سے منور ہو کر جہالت و ضلالت کی ظلمت سے پاک ہو جاوے کیونکہ ظلمات الجبلۃ انسان کو سر سے قدم تک محیط ہے اور شیطان مختلف وساوس و شبہات کو جہات ستہ سے انسان پر القاء کرتا ہے کہ جس سے نور کے بغیر خلاصی ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن الملک نے کہا کہ فوق و تحت و امام و خلف کے جانب حرف جر نہیں لایا اشارۃ الی کمال الانارۃ و احاطتہا اذ الانسان محاط بظلمات البشریۃ ولم تتخلص منہا الا بالانوار الالٰہیۃ۔ پھر قلب و سمع و بصر کے جانب حرف فی ظرفیہ لایا لان القلب مقر الفکر فی نعم اللہ والبصر مسارح النظر فی آیات اللہ المنصوبۃ فی الآفاق والانفس والسمع محط آیات اللہ المنزلۃ علی الانبیاء۔ پھر یمین و شمال کو حرف عن کیساتھ لائے جو معنی تجاوز پر دال ہے تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ قلب و سمع و بصر سے نور تجاوز کر کے یمین و شمال تک گیا ہے۔ پھر ان تفصیلات کے بعد بطور اجمال و خلاصہ کہا گیا کہ واجعل لی نورًا قال ابن الملک رح ارادبہ نورًا عظیمًا جامعًا للانوار کلہا۔ وفی روایۃ النسائی والحاکم واجعلنی نورًا وہو ابلغ من الکل۔ کما فی التعلیق الصبیح ص۲۰۲ ج۲ عن المرقاۃ۔

وفی حدیث ابن مسعود رض لقد عرفت النظائر۔ نہایہ میں ہے کہ نظائر جمع ہے نظیرۃ کے بمعنی المشابہ والمماثل فی الاشکال والافعال۔ یہاں مراد وہ ہیئت سورہ کی ہیں کہ جو طول کے اعتبار سے بعض بعض سے مشابہ ہو۔ تورپشتیؒ نے کہا کہ ابوداؤد نے اپنی کتاب میں ان تمام بیس سورہ کو اس طرح لائے کہ عن علقمۃ والاسود قالا اتی ابن مسعود رجل وقال انی اقرا المفصل فی کل رکعۃ فقال ابن مسعود رض اھذا کھذ الشعر ونثر کنثر الدقل لکن النبی ﷺ کان یقرأ النظائر السورتین فی رکعۃ الرحمٰن والنجم فی رکعۃ۔ واقترب والحاقۃ فی رکعۃ والطور والذاریات فی رکعۃ واذا وقعت ونون فی رکعۃ۔ وسال سائل والنازعات فی رکعۃ وویل للمطففین وعبس فی رکعۃ والمدثر والمزمل فی رکعۃ۔ وہل اتی ولا اقسم بیوم القیامۃ فی رکعۃ وعم یتساءلون والمرسلات فی رکعۃ والدخان واذا الشمس کورت فی رکعۃ قال ابوداؤد وہذا تالیف ابن مسعود کما فی التعلیق ص۲۰۵ ج۲

الفصل الثانی۔ فی حدیث ابی قتادۃ رض اسمعت من ناجیت۔ اگرچہ صدیق اکبر رض و فاروق اعظم رض ہر ایک کی نیت بخیر ہے لیکن دونوں کے مرتبہ مقام میں ان دونوں نے جو الفاظ کہے ان میں فرق ظاہر ہو گیا۔ چونکہ صدیق اکبر رض

پر وہ توحید حارّ کا مزاج غالب ہوگیا کہ جو ماسوی اللہ کو جلا دینے والا ہے اس لئے فرمایا کہ ارفع من صوتک شیئاً ای قلیلاً تاکہ تمہاری قرأۃ سے سامع متمتع ہو اور مہتدی نصیحت حاصل کر سکے تاکہ تمہارے لئے مقام جمعی الشہودی بھی حاصل ہو بان لا تجعلہ الوحدۃ عن الکثرۃ ولا الخلق عن الحق وہو اکمل المراتب وافضل المناسب۔ اور چونکہ حضرت عمرؓ پر بردۃ الخلق وکافوریۃ الشیطان کا مزاج غالب تھا تو اُن کو توحید کے شہد ملانے اور حلاوۃ المناجاۃ کے استعمال کرنیکا حکم دیا کہ جو لذت العبادات وزبدۃ الطاعات عند ارباب الحالات واصحاب المقامات ہے۔ قال البیضاوی نظیرہ قولہ تعالیٰ ولا تجہر بصلوتک ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سبیلاً۔ کما فی البذل ص۲۸۶ ج۲

اب اشکال یہ کہ اگر کسی جگہ کوئی بحالت نوم ہو تو بلند آواز سے ذکر نہ کرنا چاہئے اور نہ قرآن پڑھنا چاہئے اب حضرت عمرؓ نے کیسے فرمایا کہ اوقظ الوسنان، جواب یہ کہ جو نائم کسی مرض وغیرہ کی بنا پر معذور ہو بذکر بلند اسکو تشویش میں ڈالنا جائز نہیں نہ مطلق نائم کو۔ اس لئے بذل المجہود ص۲۸۶ ج۲ میں ہے کہ لئلا یتشوش بک نحو مصلٍّ او نائم معذور۔ یا وسنان ہو النائم الذی لیس بمستغرق فی نومہ ومنہ قولہ تعالیٰ لا تاخذہ سنۃ ولا نوم۔ کما فی التعلیق۔ اب مراد یہ کہ جو نائم زیادتی نوم میں نہیں بلکہ اس کو نوم خفیف ہوتا چلا ہے اسکو بیدار کرنا مراد ہے۔ یا مراد یہ کہ وہ نائم ہیں جو بوقت عبادت بخواب غفلت پڑے ہوئے ہیں لیکن چاہتے یہ ہیں کہ بوقت عبادت بیدار ہو جاوے۔ ولیکن گرانی خواب وتلبیس شیطان نمی گزارد کہ بیدار شوند۔ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے فرمایا کہ میں بعض مشائخ سے سنا ہوں کہ جو شخص ہمیشہ تہجد گزار ہے لیکن ایک رات وہ بیدار نہیں ہوا تو اسکو بیدار کر دینا چاہئے۔ اور جسکی یہ عادت نہ ہو اسکو بیدار نکرنا چاہئے تا دران یک ساعت مکلف نباشد۔ اور حضرت عمرؓ جو بلند آواز سے پڑھا اس زمانہ کے تمام لوگ تہجد گزار تھے۔ اس لئے بیدار کر رہا تھا فلا تعارض۔ لہذا کما فی البذل واشعۃ اللمعات ص۵۱۴ والتعلیق۔ اور بخاری میں جو آخر شب کی اذان بلالؓ کے متعلق ہے کہ لیوقظ نائمکم ولیرجع قائمکم اس سے معلوم ہوا کہ آخر شب میں بیدار ہو کر عبادت کرنیکے لئے خود حضورؐ نے انتظام کیا ہے۔ لہذا وہ نوم کے وقت نہیں بلکہ عبادت کے وقت ہے۔ کما قال بعض صوفیۃ زماننا فاختہ ان شئت۔

بَابُ مَا یَقُوْلُ اِذَا قَامَ مِنَ اللَّیْلِ

فی حدیث ابن عباسؓ انت نور السموات والارض۔ فتح الملہم ص۳۳۲ ج۲ میں ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ نور بمعنے منور ہے ای انت منور سماواتی ومن فیہما۔ اور بعض نے کہا کہ انت نور السموات والارض ای انت المنزہ عن کل عیب کما یقال فلان منور ای مبرأ من کل عیب، کہا جاتا ہے کہ اس معنے کے لحاظ سے اسم مدح ہے تقول فلان نور البلد ای مزینہ۔ اور بعض محققین نے کہا کہ آیت اللہ نور السموات والارض میں نور سے موجد بھی مراد ہو سکتا ہے۔ کانہ قیل اللہ موجد السموات والارض ووجہ ذلک بانہ مجاز مرسل باعتبار لازم معنی النور وہو الظہور فی نفسہ واظہارہ لغیرہ۔ اور روح المعانی میں ہے کہ نور بمعنے الظاہر بذاتہ مظہر لغیرہ کے اطلاق حق تعالیٰ پر بلا تاویل صحیح ہے۔ کما ہو رای حجۃ الاسلام الغزالیؒ کما امام غزالیؒ نے اپنے رسالہ مشکوٰۃ الانوار میں فرمایا کہ عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمۃ نہیں اس لئے کہ مظلم کو صرف اس وجہ سے مظلم کہا جاتا ہے کہ وہ آنکھ کے سامنے ظاہر نہیں ہوتا ہے حالانکہ وہ فی نفسہ موجود ہے۔ اب جو بالکلیہ موجود نہ ہو تو وہ غایت ظلمۃ میں ہوگا وفی مقابلۃ الوجود وہو النور۔ حاصل یہ کہ جب عدم ظلمۃ ہے تو وجود نور ہوگا پھر وجود دو قسم پر ہے ایک تو وہ ہے کہ جو شئی کیلئے من ذاتہ ہو، دوسرا من غیرہ۔ چنانچہ ممکنات کے وجود مستعار من غیرہ ہے اس کے قوام نفس میں داخل نہیں بلکہ وہ من حیث الذات عدم محض ہے اور حق تعالیٰ کا وجود بذاتہ

ہے مستعار من الغیر نہیں تو وجود باری دراصل وجود حقیقی ہوا تو وجود کا اطلاق جب اللہ پر حقیقۃً ہے تو نور کا اطلاق بھی حقیقۃً ہوگا۔ اور اگر تفصیل وتحقیق مطلوب ہو تو رسالہ مشکوٰۃ الانوار وتفسیر روح المعانی تحت قولہ تعالیٰ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کی طرف مراجعت فرمائیے۔ کمافی فتح الملہم والتعلیق والاشعۃ۔ اور حضرت علامہ عثمانی صاحب الفتح نے فوائد قرآن میں آیت، اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے ماتحت لکھتے ہیں کہ جیسا کہ حق تعالیٰ کی دوسری صفات بلاکیف ہونے کی وجہ سے ممکنات کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاتا ہے ایسا ہی وصف نور بھی بلاکیف وخارج از حیطۂ بیان ہے ؎ میرس از ما زکیفیت کہ چوں بود۔ کمافی فوائد القرآنیۃ للشیخ العثمانی قدس سرہٗ۔

الفصل الثالث :۔ فی حدیث ابی سعید رضؓ من ھمزہٖ ای نخزہٖ یعنی وسوستہ، یا بمعنی اغوائہ یا بمعنی سحرہٖ یا بمعنی جنونہٖ۔ ونفخہٖ ای کبرہٖ وعجبہٖ ونفثہٖ ای شعرہٖ او سحرہٖ۔ اور آئندہ حدیث ربیعہ میں جو الہوی کا لفظ ہے فی النہایۃ انہٗ بفتح الہاء بمعنی الحین الطویل من الزمان وقیل ہو مختص باللیل۔ یہاں الہوی کو معرف باللام لائے اور باب صلوٰۃ اللیل کے فصل ثالث کی حدیث حمید عن ھوّیًا منکرًا لائے فرق یہ ہے کہ یہاں الف لام استغراقی ہے کہ جس سے تمام اوقات کی تسبیح مراد ہے اور تنکیر سے صراحۃً یہ فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ کما تقول قام زید الیوم ای کلہٗ اور یومًا ای بعضہٗ۔ ومنہ قولہ تعالیٰ سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا ای بعضا من اللیل کما فی التعلیق

بَابُ التَّحْرِیْضِ عَلٰی قِیَامِ اللَّیْلِ

فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ یعقد الشیطان علی قافیۃ رأس احدکم۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ شیطان سے جنس مراد ہے وفاعل ذلک ہو القرین او غیرہ۔ ویحتمل ان یراد بہ رأس الشیطان وہو ابلیس، چونکہ وہ آمر وداعی ہے اس لئے اس کی طرف نسبت کرنا صحیح ہوا۔ قافیۃ سے مؤخر عنق مراد ہے وقافیۃ کل شیٔ مؤخرہ ومنہ قافیۃ القصیدۃ۔ یا قافیۃ سے مؤخر راس مراد ہے یا وسط راس مراد ہے۔ اور لفظ احدکم سے جو تعمیم معلوم ہوتی ہے۔ کمافی حدیث جابر رضؓ مرفوعًا ما من ذکر ولا انثی، اس تعمیم سے ممکن ہے کہ ان لوگوں کو تخصیص کرکے نکالا جاوے کہ جو نماز عشاء باجماعت ادا کیا ہو اب شیطان کے یہ معاملہ اس شخص کے ساتھ ہے کہ جو قبل العشاء سو گیا ہو۔ ایسا ہی جن کے متعلق وارد ہوا ہے کہ وہ شیطان سے محفوظ ہو کالانبیاء ومن تناولہ قولہ تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم من سلطان۔ ایسا ہی جو شخص بوقت نوم آیت الکرسی پڑھا ہو فقد ثبت انہ لا یقربہ الشیطان ثلاث عقد :۔ اس عقد کے متعلق اختلاف ہے کما قالہ الشیخ الدہلویؒ۔ بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے جیسا کہ ساحر مسحور پر عقد لگاتا ہے۔ چنانچہ بعض عورت ایک تاگہ لے کر اس میں تکلم بالسحر کرتے ہوئے گرہ لگاتی ہے کہ جس سے مسحور پر اثر ہو جاتا ہے۔ ومنہ قولہ تعالیٰ ومن شر النفثٰت فی العقد، اس وقت معقود بعینہٖ قافیۃ الراس نہیں بلکہ قافیۃ الراس کے پاس کوئی اور شیٔ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ مجاز پر محمول ہے۔ گویا کہ شیطان کے فعل جو نائم کے ساتھ ہے اس کو فعل الساحر بالمسحور کیساتھ تشبیہ دی گئی جیسا کہ ساحر اپنے فعل سحر سے مسحور کو اپنی تصرفات سے روک دیتا ہے ایسا ہی شیطان بھی اپنے گرہ لگانے کے فعل کے ذریعہ سے نائم کو بیدار ہونے سے روک دیتا ہے۔ وقیل المراد بہ عقد القلب وتعمیہ علی الشیٔ، گویا کہ شیطان نائم کے قلب پر یہ وسوسہ ڈالتا ہے کہ رات کے ایک قطعۂ طویل باقی رہ گیا تا کہ وہ اٹھنے میں تاخیر کرے۔ والحال ان العقد کنایۃ عن علمہٖ بکذبہٖ فیما وسوس بہٖ۔ وقیل عقد الشیطان کنایۃ عن تثبیط الشیطان للنائم ومنعہٖ بالقول لہٗ ای بقولہ علیک لیل طویل ومنہ قولہم عقدت فلانا عن امرہٖ ای منعتہٗ عنہا۔ او عقد الشیطان کنایۃ عن تضییع

علیہ النوم کانہ شدّ علیہ شدّاً۔ اور اقتصار علی الثلاث میں حکمت یہ ہے جیسا کہ بیضاوی نے کہا کہ تقیید بالثلاث تاکید کے لئے ہے۔ یا تقیید بالثلاث اس لئے ہے تاکہ اس کو اس گرہ کے ذریعہ سے تین چیز سے روک دیوے یعنی ذکر و غمو وصلوٰۃ سے۔ فکانہ منع من کل واحد منہا بعقدۃ عقدہا علیٰ رأسہ۔ پھر یہ گرہ لگانا شعر رأس میں ہوتا ہے یا رأس میں اور ثانی صورت اقرب ہے اذ لیس لکل أحد شعرۃ۔ ویؤیدہٗ ما ورد فی بعض الطرق ان علیٰ رأس کل آدمی الحدیث اور قضا کی خصوصیت کی وجہ یہ کہ وہ محل وہم و مجال تصرف الشیطان ہے۔ ہٰذا کلہٗ فی فتح الملہم ج۲ ص۳۳۹ والتعلیق و شرح مسلم للنووی رح ج۱ ص۲۶۵ والعینی ج۳ ص۶۱۲۔

وفی حدیث ابن مسعود رض بال الشیطان فی أذنہ:۔ حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ بول الشیطان فی الاذن کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ قرطبی و قاضی عیاض رح نے کہا کہ یہ معنے حقیقی پر محمول ہے ای حقیقۃً پیشاب کرتا ہے لانہ لا مانع من حقیقتہ ولا یبعد ان یکون علی ظاہرہ لعدم الاستحالۃ فیہ لانہ ثبت ان الشیطان یأکل و یشرب و ینکح فلا مانع من ان یبول اور تورپشتی رح نے کہا کہ بول شیطان استہانہ و استخفاف سے کنایہ ہے فان من عادۃ المستخف بالشیٔ ان یبول علیہ۔ وقال ابن قتیبۃ معناہ افدہٗ کما یقال بال فی کذا اذا افدہٗ۔ اور مہلب و طحاوی نے کہا کہ یہ بول شیطان اس بات کی طرف اشارہ و استعارہ ہے کہ وہ نائم شیطان کے منقاد و تابع ہو گیا۔ شیطان نے اس پر حکم جاری کیا اور اس کے پس گردن پر تین گرہ لگایا۔ یا یہ بول شیطان اس بات سے کنایہ ہے کہ شیطان نائم کے کان کو رد کر دیتا ہے حتی لا یسمع الذکر۔ یا مراد یہ کہ شیطان اس پر مستولی و غالب ہو کر اس کے ساتھ استخفاف کا معاملہ کرتا ہے یہاں تک کہ اس کو اس کثیف کی طرح بنا لیا کہ جو بول کیلئے تیار کیا گیا ہے۔ اور طیبی رح نے کہا کہ اگرچہ آنکھ کو نوم کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے تاہم کان کو خاص کر کے ذکر کیا اشارۃ الی ثقل النوم فان المسامع ہی موارد الانتباہ۔ پھر پیشاب کو اس لئے خاص کیا کہ وہ سوء خون میں بسہولت داخل ہوتا ہے اور رگوں میں جلد نفوذ کر جاتا ہے کہ جس سے تمام اعضاء میں کسل و سستی پیدا ہوگی۔ ہٰذا کلہٗ فی فتح الملہم ج۲ ص۳۳۹ والتعلیق ج۲ ص۸۲ وشرح مسلم للنووی ص۲۶۳ والعینی ج۳ ص۶۱۵ وقد مر بحث نزول الرب۔

الفصل الثانی:۔ فی حدیث عمرو بن عبسہ فی جوف اللیل:۔ یہ لفظ فی جوف اللیل یا لفظ رب حال ہے ای قائلاً فی جوف اللیل من یدعونی فاستجیب لہٗ، الحدیث۔ یا لفظ عبسہ سے حال ہے ای قائماً فی جوف اللیل داعیاً مستغفراً یا الاقرب مبتدا کی خبر بھی ہو سکتا ہے۔ کما مر فی باب السجدۃ۔ پھر اشکال یہ کہ یہاں تو اقرب یا یکون الرب من العبد فی جوف اللیل الآخر ہے اور باب السجدۃ میں اقرب ما یکون العبد من ربہٖ وہو ساجد ہے۔ دونوں میں کیا فرق؟ جواب یہ کہ یہاں اقربیت کے وقت کے بیان ہے کہ وہ وقت جوف اللیل ہے اور باب السجدۃ میں اقربیت کی حالت کا بیان ہے کہ بحالت سجدہ بہ نسبت دوسری حالتوں کے زیادہ قرب حاصل ہوتا ہے کیونکہ وہ غایت خشوع و خضوع کا وقت ہے۔ وقولہ الآخر یہ اللیل کی صفت ہے علیٰ ان ینصف اللیل ویجعل لکل نصف جوف والقرب یحصل فی جوف النصف الثانی، فابتداءہٗ یکون من الثلث الآخر وہو وقت القیام للتہجد، ہٰذا کلہٗ فی التعلیق الصبیح ج۲ ص۸۵

باب القصد فی العمل

اصل القصد الاستقامۃ فی الطریق کقولہ تعالیٰ وعلی اللہ قصد السبیل ومنہا جائر۔ ثم استعیر للتوسط فی الامور وہو قولہ ع القصد القصد ای علیکم بالقصد من الامور فی القول والفعل والتوسط بین الافراط والتفریط۔ وقصد در عین صواب است بجہت آنکہ موجب دوام است واسلم ست از عروض ملال کہ منافی ترک گردد واہل است در

بحث تحقیق بول الشیطان فی الاذن والبول فی الماء الدائم وتخصیص الاذن والبول ۱۲ منہ

بحث تحقیق جوف اللیل الآخر وقرب الرب ۱۲ منہ

بحث تحقیق القصد القصد وتحقیق قولہ ع ۱۲ منہ

ادائے حق نفس وحقوق اہل وعیال چنانچہ در احادیث آمدہ است۔ وفی حدیث انس رضؓ الا رأیتہ۔ طیبیؒ نے کہا کہ یہ ترکیب من باب الاستثناء علی البدل ہے۔ وتقدیر العبارۃ علی طریق الاثبات ان یقال ان تشار رؤیتہ متہجدا رأیتہ وان تشار رؤیتہ نائما رأیتہ نائما ای کان امرء علیہ السلام قصداً متوسطا لا اسراف ولا تقصیر یتہ فی وقت النوم ویتہجد فی وقت التہجد۔ اور صوم کی صورت میں بھی اسی طرح تقدیر عبارۃ ہوگی ویشہد لہ حدیث ثلاثۃ رہط علی ما روی انس رضؓ قال احدہم اما انا فاصلی اللیل ابدًا وقال الآخر اصوم النہار ابدًا۔ فقال النبی ﷺ اما انا فاصلی وانام واصوم وافطر فمن رغب عن سنتی فلیس منی۔ کما فی التعلیق ص۵۳ و الاشعۃ ص۵۲۶۔

وغہا فان اللہ لا یمل حتی تملوا:۔ ملال کسی شئی کی محبت کے باوجود اس شئی کو ثقیل سمجھنا اور نفس کا اس سے اُکتا جانا یہ ملال بالاتفاق اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ اس لئے اسماعیلی و تورپشتی و محققین کی ایک جماعت نے کہا کہ اسناد الملال الی اللہ بطور مقابلہ لفظیہ ومشاکلۃ کے ہے۔ چنانچہ اہل عرب دو لفظ میں سے ایک کو دوسرے کے موافق کرکے ذکر کرتے ہیں اگرچہ باعتبار معنی ایک دوسرے کے مخالف ہو۔ کما قال اللہ تعالیٰ وجزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا۔ حالانکہ سیئۃ کی جزا سیئۃ نہیں ہوتی ہے تاہم مشاکلۃً کہا گیا۔ اور قرطبیؒ نے کہا کہ مجاز کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے عمل کو اکثار منقطع کردیتا ہے اللہ تعالیٰ بھی اس کا ثواب بند کردیتے ہیں اس کو ملال سے تعبیر کیا۔ من باب تسمیۃ الشئی باسم سببہ۔ کیونکہ اس کے ثواب بند کردینے کے سبب اس کا ترک العمل بالملال ہے۔ اور قاضی عیاضؒ نے کہا کہ ملال وہ فتور ہے کہ جو کثرۃ مزاولۃ شئی سے نفس کو عارض ہو کہ جس کیلئے تھک جانا اور اعراض کرنا لازم ہے اور یہ اس پر صادق آسکتا ہے کہ جبکو تغیر و انکار پیش آوے کہ جو ذات اس تغیر وانکار سے منزہ و بری ہو فیستحیل تصور ہذا المعنی فی حقہ۔ اب جبکہ اس قسم کی چیزوں کے اسناد حق تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کی منتہی وغایۃ مراد ہوگا۔ کاسناد الرحمۃ والغضب والحیاء والضحک الی اللہ تعالیٰ۔ اب حدیث کا معنے یہ ہے کہ تم اپنی طاقت وقوۃ کے انداز عمل کرتے رہو کیونکہ جبتک تمہارے اندر نشاط ہے تو اللہ تم سے اس طرح اعراض نہیں کریگا جیسا کہ کوئی اُکتا کر اعراض کرتا ہے۔ اور بعض نے حتی کو اپنے معنی سے ہٹا کر تاویل کیا ہے فقیل معناہ لا یمل اللہ اذا ملللتم وہو مستعمل فی کلام العرب۔ وذلک نظیر قولہم فلان لا ینقطع حتی ینقطع خصمہ ای لا ینقطع بعد انقطاع خصمہ بل یکون علی ما کان علیہ قبل ذلک۔ اور مازری نے کہا کہ حتی یہاں بمعنے الواو ہے فیکون تقدیر العبارۃ لا یمل وتملون فنفی عنہ الملل واثبتہ لہم۔ اور ابن حجان نے کہا کہ یہ بھی متشابہات میں سے ہے جس کا اسلی قطعی معنی کسیکو معلوم نہیں بلا کم وکیف تسلیم کرنا ہی افضل ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۳۴۲ ج۲

فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ ولن یشاد الدین:۔ بضم الیاء وتشدید الدال للمبالغۃ من الشدۃ۔ مراد یہ کہ کوئی دین کے ساتھ شدت کیساتھ مقابلہ نہیں کریگا مگر دین اسپر غالب ہوجاویگا۔ ابن التین نے کہا کہ اس قسم کی احادیث میں طلب الاکمل فی العبادۃ سے روکنا مراد نہیں کیونکہ وہ تو امور محمودہ میں سے ہے بلکہ جو افراط مؤدی الی الملال اور جو مبالغہ مفضی الی ترک الافضل ہوا ایسا ہی جس سے اخراج الفرض عن وقتہ ہو اس سے منع کرتا ہے۔ جیسا کہ تمام رات تہجد وغیرہ پڑھکر نماز صبح فوت ہوجاوے۔ فسددوا ای الزموا السداد، وہو الصواب من غیر افراط ولا تفریط۔ وقاربوا مراد یہ کہ اگر سداد اختیار نہیں کرسکتے ہو تو اس کے قریب رہو ای ان لم تستطیعوا الاخذ بالاکمل فاعملوا بما یقربکم منہ۔ یا قاربوا کا جملہ سددوا کی تاکید ہے۔ کیونکہ مقاربت بمعنی السداد والاقتصاد کے آتا ہے۔ یا مراد یہ کہ طلب کنید قربت خدا را۔ اور بعض روایت میں قربوا بتشدید الراء ہے یعنی نزدیک گردانید دیگران را بدرگاہ حق۔ واستعینوا بالغدوۃ، غدوۃ بالفتح سیر اول النہار۔ والروحۃ بالفتح سیر بعد الزوال۔ والدلجۃ سیر آخر اللیل یعنی نشاط و

وقت کے اوقات میں عبادت کو واقع کرتا ہوا مداومت عبادت پر امداد طلب کرو۔ یہاں سفر الی اللہ کو سفر حسی سے تشبیہ دی گئی۔ اور ہر ایک کو معلوم ہے کہ مسافر جب سیر پر استمرار و مداومت کرے تو عاجز ہو کر وصول الی المقصد سے محروم رہتا ہے اور اگر نشاط کے اوقات کو اختیار کر کے مداومت کرے تو مقصد کو پائے گا۔ ایسا ہی مسافر الی اللہ کا بھی یہی حال ہے۔ کذا فی حاشیۃ السندی علی النسائی۔ اور تورپشتی رح نے کہا کہ یہاں الفاظ ثلثہ سے ان اوقات ثلثہ میں عبادت خداوندی پر برانگیختہ کرنا ہے۔ کانہ بیان قولہ واقم الصلوٰۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل۔ اور شئی مؤالدلجۃ اس لئے کہا کہ تمام رات بیدار نہ رہے۔ کما فی التعلیق ص۸۹ ج۲ والاشعۃ ص۵۲۷ ج۱

وعنہ من صلی نائما فلہ نصف اجر القاعد:۔ اس حدیث کی مراد و مصداق معین کرنے میں مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ حدیث مفترض کے بارے میں ہے یا متنفل کے بارے میں۔ اگر مفترض کے متعلق ہو اسکے لئے تو قعود بلا عذر جائز نہیں۔ اور اگر عذر کی بنا پر قاعداً پڑھے تو ثواب نصف نہ ہوگا جو حدیث میں بتایا گیا۔ اور اگر یہ حدیث متنفل کیلئے ہو تو اگر اس کو عذر ہو تو ثواب کم نہ ہوگا۔ اور اگر اس کو عذر نہ ہو تو یہ جملہ مناسب نہیں ہوتا ہے کہ من صلی نائما ای مضطجعا فلہ نصف اجر القاعد۔ اس لئے کہ نفل بلا عذر نائما ای مضطجعا اگرچہ حسن بصری کے نزدیک جائز ہے لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک تو جائز و صحیح بھی نہیں نصف اجر کہاں سے ملے گا۔ کما فی عرف الشذی ص۱۷۳ اب اس کا جواب خطابی نے دیا کہ من صلی نائما کا لفظ اس حدیث عمران کے علاوہ اور کسی حدیث میں نہیں۔ اور اہل مذاہب نے بھی صلوٰۃ نائما کو جائز نہیں رکھا۔ تو اگر یہ لفظ راوی سے مدرج نہ ہو بلکہ حضور سے بطور صحیح ثابت ہو تو قادر علی القعود کیلئے نافلہ نماز نائما ای مضطجعا اس حدیث عمران کی بنا پر جائز ہوگی وان لم یقل بہ احد من اتباع المذاہب الاربعۃ نعم ہو وجہ عند بعض الشافعیۃ۔ یا جواب یہ کہ خطابی نے کہا کہ حدیث عمران میں وہ مفترض مریض مراد ہے کہ جسکے لئے مشقت کے ساتھ قیام ممکن ہے۔ اب اسکو جواز قعود کے ساتھ قیام میں ترغیب دینے کیلئے اجر القاعد کو علی النصف من اجر القائم بتایا گیا۔ حافظ ابن حجر رح نے کہا کہ یہ توجیہ مناسب بھی ہے کہ اگر یہ معذور مشقت کے باوجود تکلف کر کے قیام کیا ہو تو اس کے لئے افضل ہوگا لمزید اجر تکلف القیام فیصح ان اجر القاعد علی النصف من اجر القائم بغیر اشکال ویشہد لہ ما رواہ احمد عن انس رض قال قدم النبی ص المدینۃ وہی محمۃ فمی الناس فدخل النبی المسجد والناس یصلون من قعود فقال صلوٰۃ القاعد نصف صلوٰۃ القائم رجالہ ثقات۔ وعند النسائی متابع لہ من وجہ آخر وہو وارد فی المعذور فیحمل علی من تکلف القیام مع مشقۃ علیہ کما قالہ الخطابی۔ چنانچہ عرف الشذی ص۱۷۳ میں ہے کہ حضرت شاہ انور رح نے اس کو اختیار کر کے فرمایا کہ حدیث کا مصداق وہ مطلق معذور ہے۔ معذور کی اپنی ذاتی حالت کے اعتبار سے تنصیف الاجر کا حکم دیا گیا۔ تندرست کی حالت کے اعتبار سے نہیں تو مریض کے اپنی ذاتی حیثیت کے اعتبار سے یہ کہا گیا کہ اگر وہ مریض ہے کر قائماً پڑھتے تو جتنا ثواب ملتا قاعداً میں اس کے نصف ملے گا اگرچہ اس کو قاعداً میں ایک تندرست کو قائماً صلوٰۃ کے برابر ثواب ملے گا اور علامہ سندھی نے کہا کہ دراصل حدیث عمران صحۃ صلوٰۃ اور فساد صلوٰۃ کے بیان کے لئے نہیں وارد ہوئی وانما ہذا الحدیث لبیان تفضیل احدی الصلوٰتین الصحیحتین علی الاخریٰ یعنی ایک کو دوسرے پر جو فضیلت ہے اس کا بیان کرنا مراد ہے۔ اور صحت و فساد اپنے اپنے قواعد سے معلوم ہوگا۔ اب حدیث کا مطلب یہ کہ نماز فرض ہو یا نفل، اگر وہ صحیح ہو تو قاعداً پڑھنے کا ثواب قائماً کے نصف ہوگا۔ وکذا اذا صحت الصلوٰۃ نائما ای مضطجعا فہی علی النصف الصلوٰۃ قاعداً فی الاجر۔ حضرت شیخ نے درس ترمذی میں فرمایا کہ حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں نرخ نامہ کا بیان ہے اسی کو حضرت شیخ الہند رح نے پسند فرمایا جیسا کہ خطابی کے قول کو

بحث تعیین الصلوٰۃ فی قولہ من صلی نائما فلہ نصف اجر القاعد ۱۲

حضرت شاہ انور رح نے پسند کیا ہے۔ اور عینی ص ۵۷۰ ج ۳ میں ہے کہ علامہ عینی حنفی کے شیخ زین الدین نے کہا کہ تطوع مضطجعاً کے متعلق ہمارے حنفیہ کے مذہب میں دو وجہیں الاصح منہما المنع وعند المالکیۃ ثلاثۃ اوجہ الجواز مطلقاً فی الاضطرار، والاختیار والمنع مطلقاً والاجازۃ لعدم قوۃ المریض فقط۔ لہذا کلہ فی العینی ص ۵۷۰ ج ۲ و فتح الملہم ص ۳۸۶ ج ۲ والتعلیق ص ۹۰ ج ۲ والعرف الشذی ص ۲۷ ج ۱

ایسا ہی حال القتال کے نماز کے متعلق بھی اختلاف ہے چنانچہ احکام القرآن ص ۳۲۱ ج ۲ لابی بکر الجصاص الحنفی میں ہے کہ مالک و ثوری نے کہا کہ بحالت قتال اگر رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو اشارہ کرتا ہوا نماز پڑھے۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بوقت قتال نماز جائز ہے اگر تلوار و نیزہ بھی مارے تو کوئی حرج نہیں فان تتابع الطعن والضرب اوعمل عملاً یطول بطلت صلوٰتہ۔ بہرحال جمہور کے نزدیک بحالت قتال نماز جائز ہے لقولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبکم احکام القرآن ص ۲۲۳ ج ۲ میں ابن مسعود رض سے مروی ہے کہ اس آیت میں ذکر سے صلوٰۃ مراد ہے کہ جس طرح بھی ہو سکے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ لیکن امام اعظم وصاحبین وزفر کے نزدیک بحالت قتال نماز نہ پڑھے۔ فان قاتل فی الصلوٰۃ فسدت صلوٰتہ لان النبی ص قد صلی صلوٰۃ الخوف فی مواضع متعددۃ کما فی الصحاح الستۃ۔ معلوم ہوا کہ اگر بحالت صلوٰۃ قتال جائز ہوتا تو بہت منافی صلوٰۃ برداشت کرکے صلوٰۃ الخوف مشروع نہ ہوتی۔ ولان النبی علیہ السلام لم یصل یوم الخندق اربع صلوات حتی کان ہوی من اللیل ثم قال ملأ اللہ بیوتہم وقبورہم ناراً کما شغلونا ناراً عن الصلوٰۃ الوسطیٰ ثم قضاہن علی الترتیب، فاخبر ان القتال شغلہ عن الصلوٰۃ۔ ولو کانت الصلوٰۃ جائزۃ فی حال القتال لما ترکہا۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو آیت پیش کی اس میں ذکر سے ذکر لسان مراد ہے کما فی البیضاوی تحت قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ قیاماً وقعوداً۔ یہی راجح قول بھی ہے۔ کما فی احکام القرآن۔

باب الوتر

صلوٰۃ الوتر کے وجوب یا سنیت کے متعلق مشہور اختلاف ہے کہ جسکے بارے میں کتاب الایمان تحت قولہ الا ان تطوع میں وعدہ بھی کیا گیا تھا۔ چنانچہ عینی ص ۴۱۲ ج ۳ میں ہے کہ قاضی ابو الطیب اور ابو حامد نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح کے علاوہ تمام ائمہ مجتہدین حتی کہ صاحبین بھی سنیت الوتر کے قائل ہیں تو گویا کہ جمہور ائمہ کے نزدیک صلوٰۃ الوتر سنت مؤکدہ ہے چنانچہ بدائع الصنائع ص ۲۷۰ ج ۱ و بذل و فتح وغیرہ میں ہے کہ سنیت الوتر کی دلیل روی عن النبی ص انہ قال ثلث کتبت علیّ ولم تکتب علیکم الوتر والضحیٰ والاضحیٰ۔ وعن عبادۃ بن الصامت انہ قال ان اللہ کتب علیکم فی کل یوم ولیلۃ خمس صلوات۔ معلوم ہوا کہ نماز پنجگانہ کے علاوہ اور تمام نماز یا سنت ہے یا نفل۔ و فی حدیث الاعرابی انہ سئل النبی علیہ السلام عن الاسلام فقال النبی ص خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فقال ھل علیّ غیرہن قال لا الا ان تطوع رواہ مسلم وغیرہ۔ اخرج ابن حبان انہ ع قام بہم فی رمضان فصلی ثمان رکعات واوتر ثم انتظرہ من القابلۃ فلم یخرج الیہم فسألوہ فقال خشیت ان تکتب علیکم الوتر۔ و نیز وتر کو تبعاً نماز عشاء کے بعد ادا کرنا اور وتر کے لئے اذان واقامت نہ ہونا یہ سب سنیت کی علامات ہیں کہ جو وتر میں پائی گئی ہیں۔ اس لئے وتر بھی سنت ہوئی لیکن علامہ عینی نے کہا کہ قاضی ابو الطیب و ابو حامد کے یہ قول کہ ابو حنیفہ رح کے علاوہ اور سب سنیت الوتر کے قائل ہیں یہ تعصب پر مبنی ہے کیونکہ قاضی ابو بکر ابن العربی نے سحنون و اصبغ بن الفرج سے ایسا ہی مجاہد سے بھی وجوب الوتر نقل کیا۔ اور ابن بطال نے وجوب الوتر کو ابن مسعود وحذیفہ و ابراہیم نخعی و یوسف بن خالد السمتی فقیہ بصرہ سے بھی نقل کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے سعید بن المسیب و ابو عبیدہ و ضحاک سے بھی وجوب نقل کیا۔ پس علامہ عینی رح نے کہا کہ ابو الطیب و ابو حامد کا قول باطل ہوگیا۔ دراصل ان کو معلوم نہ تھا۔ فجہل الشخص بالشیٔ لا ینافی علم غیرہ۔ کما فی العینی

بہرحال امام اعظم وسعید بن المسیب وضحاک وغیرہم کے نزدیک نماز وتر واجب ہے، بدلیل ماروی ابوداؤد عن عبداللہ ابن بریدہ عن ابیہ انہ علیہ السلام قال الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔ وہذا الحدیث صحیح۔ ولہذا اخرجہ الحاکم فی مستدرکہ وصححہ۔ یہاں فلیس منا کی وعید شدید سے وجوب ثابت ہے۔ خاص کر کے جب اسکو مکرر لایا گیا ہے ومثل ہذا الکلام بہذہ التاکیدات لم یات فی حق السنن۔ وروی ابوداؤد عن علی رضہ انہ علیہ السلام قال یا اہل القرآن اوتروا فان اللہ وتر یحب الوتر، اخرجہ النسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حدیث حسن۔ یہاں بھی اوتروا صیغہ امر وجوب پر دال ہے۔ اور عینی رح نے کہا کہ اہل القرآن باعتبار لغت اس شخص کو شامل کرے گا کہ جسکے پاس قرآن کی ایک آیت بھی ہو لہذا قراءۃ وحفاظ کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ کما زعم الخطابی رح واخرج الطحاوی عن خارجہ بن حذافۃ العدوی انہ قال ان اللہ امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم ما بین صلوۃ العشاء الی طلوع الفجر الوتر الوتر مرتین۔ وہذا سند صحیح۔ اشکال یہ ہے کہ اس کی سند میں تو ابن لہیعہ ضعیف راوی ہے جواب یہ کہ ترمذی کی روایت میں بعینہ یہی حدیث ہے لیکن ہیثم بن لہیعہ کا واسطہ نہیں ہے اور ابوداؤد نے بھی اسپر سکوت کیا جو صحت کی علامت ہے۔ واخرج البزار عن الاسود عن ابن مسعود رض انہ قال الوتر واجب علی کل مسلم واخرج احمد بن حنبل والطبرانی والحاکم باسناد صحیح عن ابی تمیم ان عمرو بن العاص رض خطب یوم الجمعۃ فقال ان ابا بصرۃ حدثنی ان النبی ع قال ان اللہ زادکم صلوۃ ہی الوتر فصلوہا فیما بین العشاء الی الفجر۔ اس سے وجہ استدلال اس طرح ہے کہ زیادۃ کی اضافت اللہ کی طرف ہے والسنن انما تضاف الی النبی ع والزیادۃ انما تتصور فی الواجبات لانہا محصورۃ بخلاف النوافل فانہ لا نہایۃ لہا۔ والزیادۃ انما تتحقق اذا کانت من جنس المزید علیہ والمزید علیہ ہو الواجب لا النفل لانہ لا نہایۃ لہ۔ وصیغۃ الامر تدل علی الوجوب۔ واخرج الحاکم عن ابی سعید الخدری رض انہ علیہ السلام قال من نام عن وترہ او نسیہ فلیصل اذا اصبح او ذکرہ۔ قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین۔ واخرجہ الترمذی ایضا۔ اب وتر کی قضاء کے حکم دینے سے بھی معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ واخرج الدارقطنی من حدیث ابی ایوب الانصاری انہ علیہ السلام قال الوتر من واجب، الحدیث۔ وان النبی ع لم یثبت منہ ترک الوتر سفرا ولا حضرا ولا من الصحابۃ ولا من التابعین وعدم ترک النبی ع مع الامر بہ کاف لاثبات الوجوب نیز علامہ عثمانی رح نے حضرت مولانا قاسم نانوتوی رح کے رسالہ مصابیح التراویح سے فتح الملہم ص ۱۷۳ ج ۱ میں نقل کیا کہ جیسا کہ سنن رواتب محققین احناف کے نزدیک حقیقت صلوۃ کی تکمیل کیلئے ہے ایسا ہی وتر صلوات خمسہ کی صورت کی تکمیل کیلئے مشروع ہے یہی وجہ ہے کہ وتر کیلئے کوئی مستقل وقت نہیں بلکہ عشاء کے وقت میں متداخل ہے ایسا ہی وتر کیلئے اذان واقامت وجماعت نہیں۔ اور وتر کی ہر رکعت میں قرأۃ ہے۔ یہ سب سنیت کی علامات ہیں۔ لیکن روایات مذکورہ میں گذرا کہ حضور ع نے فرمایا ان اللہ امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم۔ نیز فرمایا کہ الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔ ایسا ہی وتر کی قضاء دینے کا حکم بھی دیا گیا۔ یہ سب فرائض کی علامات ہیں..... تو وتر کی دونوں مشابہت ای بالسنن وبالفرائض دیکھ کر امام اعظم رح نے وتر کو اس وجوب کے مرتبہ میں رکھا کہ جو فرضیت وسنیت کے بین بین مرتبہ ہے۔ ادلہ سمعیہ کے اقسام اربعہ کے بیان کے ماتحت ثابت کیا گیا کہ فرض اور وجوب اور سنت ومستحب میں فرق کیا ہے۔ فلا حاجۃ للاعادۃ۔ ہذا کلہ فی العینی ص ۳۱۲ ج ۲ وفتح الملہم ص ۳۰۱ ج ۲ والبذل ص ۳۲۲ ج ۲ والبدائع ص ۲۷۰ ج ۱

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں کتب علی کی حدیث ذکر فرمایا جواب یہ کہ اس حدیث سے فرضیت وترکی نفی کی گئی وجوب کا انکار نہیں کیونکہ کتابت کا لفظ بمعنی الفرضیت مستعمل ہے۔ کقولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام۔ اب امام اعظم رح سے بروایت حماد بن زید فرضیت وتر وبروایت نوح بن ابی مریم سنیت الوتر وبہ اخذ الصاحبین، اخرجہ رواۃ

بھی ثابت ہیں لیکن بروایت یوسف بن خالد وجوب وتر منقول ہے کہ جو آخری قول ہے اس کا انکار اس حدیث میں نہیں ہوا۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی و ثالث میں صرف صلوات خمسہ کی فرضیت کی حدیث سے استدلال کیا جواب یہ کہ ان احادیث سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ صلوات خمسہ کے سوا اور کوئی نماز فرض نہیں کہ جسکو احناف بھی کہتے ہیں کہ اور کوئی نماز فرض نہیں ہے لیکن اس سے بھی وجوب الوتر کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور دلیل رابع میں جو وتر علی البعیر کی حدیث پیش کیا جواب یہ کہ انہ واقعۃ حال لا عموم لہا۔ لہٰذا جزئی خصوصی واقعہ ہونے کی بنا پر اس سے حکم کلی ثابت نہ ہوگا فیجوز کون ذلک لعذر۔ نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ طین و مطر کے عذر کی بنا پر بھی فرض نماز دابہ پر پڑھی جاتی ہے۔ یا وتر علی الدابہ قبل وجوب الوتر تھا لان وجوبہ لم یقارن وجوب الصلوٰۃ الخمس بل متاخر۔ نیز خود حضور سے ثابت بھی ہے کہ وتر کیلئے دابہ سے اترتے تھے۔ کما روی الطحاوی عن ابن عمر رضہ انہ کان یصلی علی راحلتہ ویوتر بالارض ویزعم ان النبی ﷺ فعل ذلک۔ اس سے معلوم ہوا کہ وتر علی الدابہ قبل الوجوب تھا۔ یا کسی عذر سے تھا۔ اور دلیل خامس میں جو حشیت ان یکتب علیکم الوتر ہے جواب یہ ہے کہ یہ بھی قبل وجوب الوتر تھا۔ یا مجموعہ صلوٰۃ اللیل کہ جسمیں غیر وتر بھی ہے ان سب کے فرض ہو جانے کے خوف سے حضور تشریف نہیں لائے ہوں اور اس میں بھی تو فرضیت کا خوف لاحق حال ہوا نہ خوف وجوب۔ اور دلیل سادس میں جو کہا کہ وتر میں سنیت کی علامات ہیں، جواب یہ کہ چونکہ وتر مستقل طور پر فرض میں داخل نہیں اس لئے فرض ای عشار کے تابع کیا گیا اور اذان و اقامت و جماعت یہ سب شعائر اسلام میں سے ہونے کی بنا پر فرائض مطلقہ کے ساتھ یہ سب چیزیں خاص ہیں، وتر جو واجب ہے اس میں نہ ہوں گی۔ ہذا کلہ فی العینی والبدنل والفتح والبدائع والتعلیق ج ۱ ص ۹۱

فی حدیث ابن عمر رضہ فتوتر لہا ما قد صلی:۔ وتر کی رکعات کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ترمذی شریف باب ما جاء فی الوتر بر رکعۃ، کے اندر ج ۱ ص ۶۱ میں ہے کہ مالک و شافعی و احمد و اسحٰق کے نزدیک دو رکعت اور رکعت ثالثہ کے درمیان سلام دے کر فصل کر کے ایک رکعت سے وتر ادا کرے ان یفصل بین الرکعتین والثالثۃ ویوتر برکعۃ ای برکعۃ ثالثۃ۔ بدلیل حدیث ابن عمر رضہ انہ ﷺ یصلی من اللیل مثنی مثنی ویوتر برکعۃ۔ رواہ الترمذی، وقال حدیث حسن صحیح۔ تو ایک رکعت سے وتر پڑھنا ثابت ہوا۔ وعن ابن عمر رضہ انہ علیہ السلام قال صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی اذا خشی احدکم الصبح صلی رکعۃ واحدۃ توتر لہ ما قد صلی، متفق علیہ۔ وعن عائشہ رضہ کان النبی ﷺ یصلی من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ای برکعۃ ویسجد سجدتی الفجر فذلک ثلاث عشرۃ رکعۃ۔ رواہ ابوداود وغیرہ۔ وفی الدار قطنی عن القاسم بن محمد عن عائشہ رضہ ان النبی ﷺ اوتر برکعۃ۔ ہذا کلہ فی العینی ج ۳ ص ۴۰۳ والتعلیق ج ۲ ص ۹۳ اور بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۷۱ میں ہے کہ شافعی رحمہ نے کہا کہ مصلی کو اختیار ہے اگر چاہے ایک رکعت سے وتر پڑھے یا تین یا پانچ یا سات یا نو یا گیارہ رکعات سے وتر پڑھے۔ بہرحال مصلی کو اختیار ہے بما روی عن النبی ﷺ انہ قال من شاء اوتر برکعۃ، ومن شاء اوتر ثلاثا اوخمس۔ اور غنیہ ص ۴۰۳ میں نووی سے منقول ہے کہ امام اعظم و سفیان ثوری و ابن مبارک کے نزدیک ایک رکعت سے وتر پڑھنا جائز نہیں۔ بلکہ وتر کی نماز تین رکعات ایک سلام سے ہے بدلیل ما روی النسائی فی سننہ عن عائشہ رضہ قالت کان النبی ﷺ لا یسلم فی رکعتی الوتر۔ اس سے وتر کی تین رکعات ہونا اور ایک سلام سے ہونا دونوں حکم ثابت ہوا۔ اور روی الحاکم باسنادہ الی عائشہ رضہ قالت کان النبی ﷺ یوتر بثلاث لا یسلم الا فی آخرہن وقال انہ صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ۔ وروی الدار قطنی والبیہقی عن ابن مسعود رضہ انہ ﷺ قال وتر اللیل ثلاث کوتر النہار ای کصلوٰۃ المغرب، لہٰذا صلوٰۃ المغرب کی طرح تین رکعت ایک سلام سے ہونگی اگرچہ اس میں یحیی بن زکریا ضعیف راوی ہے

لیکن یہی مضمون بسند صحیح نسائی میں ہے کہ عن ابن عمر رضہ انہ قال صلوٰۃ المغرب وتر صلوٰۃ النہار فاوتروا صلوٰۃ اللیل ولہذا سند علی شرط الشیخین۔ وفی النسائی بسند صحیح عن ابی بن کعب رضہ کان النبی یوتر بسبح اسم، وقل یا ایہا الکافرون وقل ہو اللہ احد۔ ولا یسلم الا فی اخرہن۔ وفی الترمذی عن علی رضہ کان النبی یوتر بثلاث۔ وروی ایضا عن ابی بن کعب قال دفنا ابا بکر لیلا فقال عمر رضہ انی لم اوتر فقام وصففنا وراءہ فصلی بثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن عن عبد اللہ بن قیس قال قلت لعائشۃ رضہ کم کان النبی یوتر قالت کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث، رواہ ابوداؤد۔ اس میں صراحۃً ہے کہ وترتین رکعت ہے بقیہ صلوٰۃ التہجد۔ روی ابن ابی شیبہ فی مصنفہ حدثنا حفص بن عمر عن الحسن البصری قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاثۃ۔ لا یسلم الا فی آخرہن ولہذا قال الکرخی۔ اب کیا خیال ہے حسن بصری و کرخی جیسے جلیل القدر ہستی تو فرماتے ہیں کہ اُمت محمدیہ کے تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وتر ایک سلام سے تین رکعت ہے۔ اب نووی کا یہ کہنا کہ یہ صرف ابو حنیفہ و ثوری اور ان کے متبعین کا قول ہے، بالکل غلط ثابت ہوا۔ کما قالہ العینی رح۔ اخرج ابن عبد البر فی التمہید قال حدثنا عبد اللہ بن محمد وحدثنا احمد بن محمد حدثنا ابی حدثنا الحسن بن سلیمان حدثنا عثمان بن محمد ثنا عبد العزیز محمد الدراوردی عن عمر بن یحیی عن ابیہ عن ابی سعید الخدری رضہ ان النبی صہ نہی عن البتیرا وان یصلی الرجل رکعۃ واحدۃ یوتر بہا۔ اس اسناد کے تمام راوی ثقہ بخاری و مسلم وغیرہ کے راوی ہیں صرف عثمان بن محمد کو عقیلی نے ضعیف بتایا لیکن جواب یہ کہ اس عثمان کے متعلق عقیلی کے علاوہ اور کسی نے کچھ نہیں کہا۔ فقولہ الاطائل تحتہ ومن قال یوتر بثلاث لا یفصل بہن عمر و ابن مسعود رضہ وحذیفہ۔ وابی بن کعب رضہ وابن عباس رضہ وانس رضہ وابو امامہ وعمر بن عبد العزیز والفقہاء السبعۃ واہل الکوفۃ وقال الترمذی ذہب جماعۃ من الصحابۃ وغیرہم الیہ۔ کما فی العینی ص۳۰۵ ج۲ **الجواب**:۔ ان ... کی دلیل اوّل وثانی وثالث میں جو یوتر رکعۃ ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ ایک رکعت سے وتر ادا کرے بلکہ مراد یہ کہ پہلے سے جو دو دو رکعت کر کے پڑھا تھا۔ اب آخری دو رکعت کیساتھ ایک رکعت ملا کر ایتار کرتے تھے اسی وجہ سے فرمایا کہ توتر لہ ما قد صلی۔ اگر صرف ایک رکعت پر اکتفا کرتے تو ما سبق کی نماز کو ایتار کرنا کیسے ہوگا۔ کیونکہ تنہا ایک رکعت کو تو صلوٰۃ سابقہ سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اس لئے یہی مراد ہوا کہ بوقت خوف صبح آخیر دفعہ میں دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت ملا کر ایتار کرتے تھے۔ کما فی العینی ص۳۰۴ ج۲ و فتح الملہم عن رسالہ کشف الستر عن صلوٰۃ الوتر للشاہ الانور رح۔ اور دلیل رابع میں جو دار قطنی سے اوتر برکعۃ لائے جواب یہ کہ وہاں بھی دو رکعت کیساتھ ایک رکعت ملا کر ایتار کرنا مراد ہے۔ یاد رہے اصل وہ حدیث بخاری میں جو باب کیف صلوٰۃ اللیل میں حدیث ہے اس سے اختصار کیا گیا چنانچہ بخاری میں ہے کہ عن عائشۃ رضہ قالت کان النبی یصلی من ثلاث عشر رکعۃ منہا الوتر ورکعتا الفجر۔ وقد اخرجہ احمد ومسلم وابوداؤد ایضا فلم یثبت الاقتصار علی واحدۃ من فعل النبی صہ کما فی التعلیق ص۹۳ ج۲ اور شافعی کے قول کیلئے جو من شاء اوتر برکعۃ ومن شاء اوتر بثلاث او بخمس لائے اس کا جواب یہ کہ یہ اختیار قبل استقرار امر الوتر ہے لان الصلوٰۃ المستقرۃ لا یخیر فی اعداد رکعاتہا۔ ہذا کلہ فی العینی ص۳۰۴ و فتح الملہم ص۲۰۵ والبدائع والتعلیق۔ اب جتنی روایات میں وتر کو ایک رکعت کہا گیا۔ آخری دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت ملانا مراد ہے تاکہ صحیحین کے لفظ توتر لہ ما قد صلی سے مطابق ہو۔ اب ملا علی قاری نے کہا کہ وتر برکعۃ واحدۃ کے متعلق کوئی بھی صحیح یا ضعیف حدیث وارد نہیں بلکہ حدیث نہی عن البتیرا سے صاف منع کر دیا گیا۔ کما فی البذل ص۲۲۴ ج۲۔

وفی حدیث عائشۃ رضہ لا یجلس فی شیء الا فی آخرہا۔ فتح الملہم ص۲۹ میں ہے کہ یہ کلمہ

فی شیٔ الا فی آخرہا۔ یہ اُن احادیث کے منافی ہے کہ جسمیں ہے کہ احدی عشرۃ رکعۃ یسلّم بین کل رکعتین، کما ہو من طریق ابن شہاب عن عروۃ عن عائشۃ رضہ و لحدیث عائشۃ رضہ عند مسلم وکان یقول فی کل رکعتین.... التحیات۔ وفی مجمع الزوائد من باب التشہد عن اُم سلمۃ رضہا ان النبی ﷺ قال فی کل رکعتین تشہد وتسلیم علی المرسلین۔ وفی المصنف لابن ابی شیبۃ عن عتبۃ عن ابن عمر رضہ یقول لیس صلوٰۃ الا وفیہا قرأۃ وجلوس فی الرکعتین وتشہد وتسلیم ان تمام روایات صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد بیٹھنا ہے لیکن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشۃ رضہ یعنی حدیث الباب میں ہے کہ لا یجلس فی شیٔ الا فی آخرہا۔ جواب یہ کہ ہشام عراق میں جانے کے قبل کہ جب حجاز میں تھے اس وقت اس سیاق کے بغیر روایت کرتے تھے۔ چنانچہ مالک وغیرہ نے بھی ہشام سے اس لفظ کے بغیر روایت کی لیکن جب ہشام حجاز سے عراق میں گئے اس وقت ہشام کی روایت میں لا یجلس کے لفظ آنے لگے وقد نقل عن مالکؒ انکار حدیث ہشام منذ خرج الی العراق، اس لئے ہشام کی وہ حدیث کہ حجاز میں رہ کر بیان کیا کہ جسمیں لا یجلس کا سیاق نہیں ہے وہ اصح وارجح ہے اذ ہو الذی رواہ الحفاظ عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ رضہ۔ اور جس روایت میں لا یجلس کا سیاق ہے قد انفرد وبہا بعض اہل العراق عن ہشام وقد انکرہا مالکؒ وقال منذ صار ہشام بالعراق اتانا عنہ مالم نعرف۔ وقال ابن عبد البر احادیث ہ ہشام قبل خروجہ الی العراق اصح عند اہل الحدیث۔ کذا فی شرح المواہب للزرقانی۔ لیکن صاحب بذل المجہود نے بالتفصیل نقل کیا کہ حدیث ہشام کہ جسمیں لا یجلس کا لفظ ہے اسکو وہیب وہمام وسفیان وجعفر وابن نمیر ووکیع وابو اسامہ، ایسا ہی بہت سے راویوں نے ہشام سے روایت کی۔ ایسا ہی ابن عباس رضہ کی روایت میں بھی ہے کہ انہ علیہ السلام لا یجلس فی شیٔ الا فی آخرہا ایسا ہی زید بن ثابت کے فعل سے بھی تائید ہوتی ہے انہ کان یوتر بخمس لا یسلّم الا فی الخامسۃ۔ اب حدیث ہشام کو مضطرب نہیں کہا جا سکتا۔ لہٰذا یہ جواب دیا جاوے کہ پانچوں رکعات کو ایک قعدہ وایک سلام سے ادا کرنا مراد نہیں جیسا کہ غیر ہشام کی روایات بلکہ خود ہشام کی روایت فی الحجاز سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قعدہ وایک سلام سے پانچ رکعت ادا نہیں کیا لہٰذا یہاں پانچ رکعات سے وتر کی تین رکعت اور بعد الوتر دو رکعت مراد ہے۔ اب غرض یہ ہے کہ انہ علیہ السلام کان لا یصلی جالسا فی اثنار لہٰذہ الرکعات الخمسۃ لما کان یصلی بعدہا جالسا وقبلہا ایضا یصلی جالسا فی بعض الاحیان۔ کما رواہ البخاری عن عائشۃ رضہا انہا لم تر النبی ﷺ یصلی صلوٰۃ اللیل قاعدا قط حتی اسنّ۔ الحدیث۔ اب یہ قعود جسکو حضور ﷺ قیام کے بدلہ میں وتر کے آگے پیچھے کبھی کبھی اختیار کرتے تھے اس قعود کو عائشہ رضہ نے ان رکعات خمسہ سے نفی کر دیا۔ لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام۔ اور وہ دو رکعت جو بعد الوتر ہے وہ وتر سے متصل ہونے کیوجہ سے بحکم الوتر ہو کر اس میں بھی نہیں بیٹھے فلم یکن یجلس فی شیٔ من ہذہ الرکعات حتی یجلس فی الخامسۃ فیسلّم ای فیستر علی جلوس الرکعۃ الاخیرۃ۔ ثم التسلیم ویصلی رکعتین جالسا کما ثبت ذلک فی حدیث عائشۃ رضہ وغیرہا۔ اور عرف الشذی ص۲۰۹ میں مشہور جواب یہ نقل کیا کہ رکعات خمسہ سے تین رکعات وتر کی ہیں اور دو رکعت بعد الوتر، اب حضور ﷺ وتر کی رکعات ثلثہ میں تو نہیں بیٹھتے تھے صرف آخیر کی دو رکعت میں بیٹھتے۔ کما فی فتح الملہم وعرف الشذی۔

وفی حدیث سعد بن ہشام رضہ فان خلق نبی اللہ ﷺ کان القرآن :۔ طیبیؒ نے کہا کہ عائشہ رضہا کے قول کان خلقہ القرآن سے اس جیسے آیات مراد ہیں حیث قال تعالیٰ خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاہلین وقولہ تعالیٰ إن اللہ یأمر بالعدل الآیہ۔ وقولہ تعالیٰ واصبر علی ما اصابک۔ وقولہ تعالیٰ فاعف عنہم واصفح وادفع بالتی ہی احسن والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس۔ یعنی وہ تمام آیات مراد ہیں کہ جنمیں بہ اخلاق ذمیمہ وتحصیل اخلاق حمیدہ پر دلالت ہے۔ یا کان خلقہ القرآن سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضور متخلق باخلاق

جزء الترجیحات فی قول الا یجلس الا فی آخرہا ۱۲

جزء التوفیقات فی قول عائشۃ رضہا کان خلقہ القرآن ۱۲

اللہ تھے اس معنی کو عائشہ رضؓ نے بقول کان خلقہ القرآن سے تعبیر کیا استحیاءً من سبحات الجلال و ستراً للحال بلطف المقال و لہٰذا من وفور علمہا و کمال ادبہا۔ اور امام تورپشتیؒ و ملا علی قاریؒ نے کہا کہ قرآن میں جو کسی نبی یا ولی سے مکارم اخلاق و محاسن آداب کو بالتفصیل نقل کیا یا جتنی عمدہ عمدہ خصائل پر برانگیختہ کیا یا..... جتنی محاسن اخلاق قرآن میں بالتفصیل ہیں اُن سب کے ساتھ حضورؐ آراستہ تھے وکان بالغاً فیہ من المراتب اقصاہا حتی جمع لہ من ذلک ما تفرق فی سائر الخلائق و یوضح ہذا المعنی قولہ وبعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ ھکذا فی التعلیق ص۹۲ ج۲ عن شرح المصابیح۔ وقیل کان خلقہ مذکور فی القرآن حیث قال تعالیٰ وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وقال الزرقانی کان خلقہ القرآن فی العمل باحکامہ والتأدب بآدابہ والاعتبار بامثالہ وقصصہ۔ علامہ عثمانیؒ صاحب الفتح نے کہا کہ قرآن کے احکام و تعلیم حضورؐ کے اس خصلت جبلی و فطری کی طرح ہے کہ جیسے حضورؐ کو پیدا کیا گیا تو گویا قرآن مصحف علمی اور حضورؐ مصحف عملی ہیں۔ کما فی فتح الملہم ص۲۹۸

لا یجلس فیہا الا فی الثامنۃ:۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رکعت ثامنہ کے قبل بالکل نہیں بیٹھتے تھے کہ جو احادیث کثیرہ کے منافی ہے کہ جن احادیث کو ابھی بحث التوجیہات فی لا یجلس الا فی آخرہا میں لائی گئی۔ چنانچہ حدیث صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ سے بھی صراحۃً منافی ہے۔ اس لئے جواب یہ کہ عائشہ رضؓ کی احادیث سے ثابت ہے کہ صلوۃ النبیؐ باللیل رکعتین رکعتین بحیث کان یسلم فی کل شفع۔ جب ہر دو رکعت کے بعد جلوس للسلام تھا اب لا یجلس فیہا الا فی الثامنۃ سے مراد یہ ہے کہ ان القعدۃ من غیر تسلیم لم تقع الا فی الثامنۃ وہی الرکعۃ الثانیۃ من ثلاثیۃ الوتر۔ ووقع عند ابی داؤد لا یجلس الا فی الثامنۃ ثم یقوم فیصلی رکعۃ اخریٰ لا یجلس الا فی الثامنۃ والتاسعۃ ولا یسلم الا فی التاسعۃ ای لا یجلس جلوساً متوالیاً فی الرکعتین الا فی الثامنۃ والتاسعۃ فیجلس فیہما متوالیاً ولکن لا یسلم الا فی التاسعۃ فقط۔ کما فی فتح الملہم ص۳۰۳ ج۲۔ اور صاحب التعلیق نے عینیؒ سے نقل کیا کہ چونکہ سائل نے صرف حقیقۃ الوتر کے بارے سوال کیا تھا اس لئے وتر میں جو جلوس علی الرکعۃ الثانیۃ بدون السلام والجلوس علی الثالثۃ مع السلام ہے عائشہؓ نے اس کی خبر دیا کما ہو علی مذہب ابی حنیفہ رحؒ۔ اور قبل الوتر جو رکعات نافلہ ہے چونکہ اس کے جلوس و سلام کے متعلق سوال بھی نہیں تھا اس لئے عائشہ رضؓ کے جواب میں اُسکا ذکر بھی نہیں ہے۔ لہٰذا رکعات تہجد میں درمیانی جلوس و تشہد کی نفی اس سے نہیں ہوتی ہے اس قسم کی توجیہ اس حدیث میں بھی جاری ہوگی کہ جسمیں ہے کہ لم یجلس الا فی السادسۃ والسابعۃ ولم یسلم الا فی السابعۃ۔ کما فی التعلیق ص۹۴ ج۲ و الفتح۔

ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وھو قاعد:۔ امام مالکؒ رکعتین بعد الوتر کے انکار کیا ہے اور احمدؒ نے کہا کہ میں نہیں پڑھتا ہوں اور اگر کوئی پڑھے انکار بھی نہیں کرتا۔ وجہ یہ کہ ان الروایات الشہورۃ فی الصحیحین مصرحۃ بان آخر صلوتہ باللیل کانت وتراً۔ وفی الصحیحین ازہ قال اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وتراً۔ اب حضورؐ کے قول و فعل دونوں سے ثابت ہوا کہ رات کی آخری نماز وتر کو بناوے۔ کما فی فتح الملہم ص۲۹۴ ج۲ والاشعۃ ص۵۳۲ ج۱ وعرف الشذی ص۲۰۹ اور عرف الشذی صفحۂ مذکورہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و شافعی رحؒ سے اُن دونوں رکعت کے متعلق کچھ بھی وارد نہیں۔ لیکن اشعۃ اللمعات ص۵۳۳ ج۱ میں مالک و احمد کا مذہب نقل کرنیکے بعد فرمایا کہ وجماہیر العلماء قائل اند بآں دو رکعت بعد الوتر از جہت ورود آں در احادیث صحیحہ، کما فی روایۃ عائشہ رضؓ ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وہو جالس۔ وقال الشوکانی رحؒ وقد ورد فعل النبیؐ لہما بین الرکعتین بعد الوتر من طریق ام سلمۃ رضؓ عند احمد فی مسندہ ومن طریق غیر ام سلمۃ رضؓ۔ وقال الترمذی روی نحو ہذا عن ابی امامۃ وعائشۃ وغیرہما

بحث الرکعتین بعد الوتر وفتح التعارض فیہما ۱۲

البحث فی توجیہ لا یجلس الا فی الثامنۃ ۱۲

عن النبی ﷺ وفی البیہقی عن ابی امامۃ رضہ ان النبی ﷺ کان یصلی رکعتین بعد الوتر وہو جالس یقرأ فیہما اذا زلزلت وقل یا ایہا الکافرون۔ **الجواب**:۔ جب احادیث صحیحہ سے ان دونوں رکعت کا ثبوت ہو چکا اس لئے جن احادیث میں رات کی آخیر صلوٰۃ وتر کو بنانے کے حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے نہ وجوب پر۔ یا جواب یہ کہ جب یہ دونوں رکعت بقول شاہ انور تکمیل وتر کیلئے ہے تو گویا کہ یہ دونوں رکعت بھی حکماً وتر ہی میں داخل ہے اس لئے اُن دونوں رکعت پر ختم کرنے سے آخیر صلوٰۃ وتر کو قرار دینا ثابت ہوگا کما قالہ ابن القیم۔ تو مذکورہ جوابات سے دونوں رکعت کی احادیث کو صحیح ہونے کی بناء پر ثابت رکھ کر حدیث اجعلوا آخر صلوتکم باللیل الوتر میں تاویل کی گئی۔ اور امام نوویؒ نے بہت ہی تاکید کیساتھ ثابت کیا کہ حدیث اجعلوا آخر صلوتکم باللیل ہی بلا تاویل درست ہے۔ اور جن احادیث میں ان دونوں رکعت کے متعلق ہے اُن کے متعلق نوویؒ نے کہا کہ اُن دونوں رکعت کو پڑھنا بیان جواز کے طور پر ہے کہ جگہ گاہ بگاہ حضورؐ پڑھتے تھے اور اسپر مداومت نہیں کیا اور حدیث عائشہ رضہ میں جو کان یصلی ہے اس میں لفظ کان کی وجہ سے تم کو دھوکہ نہ ہونا چاہئے کیونکہ اکثر اثر و محققین اصولیین کے نزدیک مختار یہ ہے کہ لفظ کان سے دوام و تکرار لازم نہیں ہے بلکہ وہ ایک فعل ماضی ہے کہ جو وقوع مرۃً پر دلالت کرتا ہے کما قالت عائشہ رضہ کنت اُطیب النبی ﷺ لحلہ قبل ان یطوف، حالانکہ حضورؐ عائشہ رضہ سے نکاح کے بعد صرف ایک مرتبہ حجۃ الوداع میں حج کیا تھا۔ لہٰذا لفظ کان سے دوام کے معنے بنتے ہی نہیں ہے ایسا ہی یہاں بھی کان یصلی سے دوام و استمرار مراد نہیں بلکہ بیان جواز کیلئے کبھی پڑھا ہوگا ورنہ اصل حکم وہی ہے جو کہا گیا کہ اجعلوا آخر صلوتکم باللیل الوتر، پھر نوویؒ نے کہا کہ اس توجیہ پر ہر دونوں قسم کی احادیث کو صحیح مان کر عمل رکھا گیا فما قال القاضی من ترجیح الاحادیث المشہورۃ وردّ روایۃ الرکعتین لیس بصواب۔ ہٰذا کلہ فی الفتح ج۲ ص۹۲ والاشعۃ ج۱ ص۵۳۲ والتعلیق ص۹۵ وشرح مسلم للنووی ج۱ ص۲۵۴

وعنہ بادروا الصبح بالوتر:۔ وتر کے وقت کے متعلق بھی اختلاف ہے چنانچہ شافعیؒ و ابو یوسفؒ و محمد ایسا ہی جو حضرات وتر کو سنت کہتے ہیں ان ... کے نزدیک وقت الوتر صلوٰۃ العشاء کے بعد ہے کیونکہ جب گذشتہ بحث الوتر میں احادیث کثیرہ سے ثابت کیا گیا کہ وتر سنت ہے لہٰذا عشاء کے تابع ہو کر وتر کا وقت بعد العشاء ہوگا کو وقت رکعتی الفجر۔ ولہٰذا قال النبی ﷺ زادکم صلوٰۃ وجعلہا بین العشاء الی طلوع الفجر و وجود ما بین الشیئین سابقاً علی وجود ہما محال۔ لہٰذا وتر کو بھی جب عشاء و فجر کے مابین کہا گیا تو قبل العشاء نہیں ادا کر سکتے۔ لیکن امام اعظم رح کے نزدیک عشاء کا جو وقت ہے وہی وتر کا بھی اصلی وقت ہے۔ لیکن چونکہ وتر کی مشروعیت مرتباً علی العشاء ہے اس لئے قبل العشاء ادا کرنا جائز نہیں۔ تو عدم جواز الوتر قبل العشاء دوسری وجہ سے ہے لان الوتر شرع مرتباً علی العشاء لیکن وقت اصلی وہی وقت العشاء ہے صلوٰۃ العشاء کے مابعد ہونا شرط نہیں۔ کیونکہ اگر کسی نے عشاء کی نماز نہیں پڑھا یہاں تک کہ فجر طلوع ہوگئی تو اُس پر وتر کی قضاء دینا لازم ہے کما یلزمہ قضاء العشاء۔ تو اگر ... ان کے قول کے مطابق وقت الوتر ما بعد صلوٰۃ العشاء ہوتا تو چونکہ عشاء کی نماز نہیں پڑھی گئی تو وتر کا وقت ہی متحقق نہیں ہوا تو وتر کی قضاء لازم ہونا چاہئے لاستحالۃ تحقق ما بعد فعل العشاء بدون فعل العشاء۔ **الجواب**:۔ ان کی دلیل چونکہ سنیت الوتر پر مبنی ہے لہٰذا جواب سنیت الوتر کے متعلق دیا گیا یہاں بھی وہی جواب ہوگا فلا حاجۃ للاعادۃ۔ اور انہوں نے جو حدیث پیش کی جسمیں وتر کا اطلاق بعد العشاء کیا گیا تو اطلاق الفعل بعد العشاء یعنی الاطلاق قبلہ۔ ہٰذا کلہ فی بذل المجہود ج۲ ص۳۳۱ عن البدائع ج۱ ص۲۷۲

گذشتہ اختلاف تو وتر کے اصلی وقت کے متعلق ہے لیکن وتر کا وقت مستحب آخر لیل ہے۔ لما روی عن عائشہ رضہ انہا سئلت عن وتر النبی ﷺ فقالت کان تارۃ یوتر فی اول اللیل وتارۃ فی اوسط اللیل وتارۃ فی آخر اللیل۔ ثم صار وترہ فی آخر عمرہ فی آخر اللیل۔ وابو بکر رضہ کان یوتر فی اول اللیل وعمر رضہ فی آخر اللیل۔ فقال النبی ﷺ لابی بکر رضہ اخذت بالثقۃ وقال لعمر رضہ اخذت بفضل القوۃ۔ یہ آخر لیل وقت مستحب ہونا اس کیلئے ہے کہ جسکو فوت وتر کا خوف نہو اگر خوف ہو تو وتر قبل النوم پڑھ لینا واجب ہے۔ کما فی البذل عن البدائع۔

الفصل الثالث :۔ فی حدیث ابی سعید رضہ من نام عن الوتر الحدیث۔ اس حدیث میں جو قضاء وتر کا حکم ہے اس سے امام اعظم رح کا مذہب ای وجوب الوتر ثابت ہوا۔ اور قضاء الوتر کے متعلق بحث یہ ہے کما فی بذل المجہود ج ۳ ص ۲۳ کہ اگر وتر فوت ہو تو اس کے قضاء کی مشروعیت صحابہ و تابعین و آئمہ مجتہدین سے ثابت ہے واما من الصحابۃ رضہ علی رضہ وسعد بن ابی وقاص رضہ وابن مسعود رضہ وابن عمر رضہ وعبادۃ بن الصامت رضہ وعامر بن ربیعہ رضہ وابو الدرداء رضہ ومعاذ بن جبل رضہ وفضالۃ بن عبید رضہ وابن عباس رضہ کذا قال العراقی ومن التابعین عمر بن شرحبیل رضہ وعبیدۃ السلمانی رضہ وابراہیم النخعی رضہ ومحمد بن المنتشر وابو العالیۃ وحماد بن ابی سلیمان۔ ومن الائمۃ امامنا الاعظم رح وسفیان الثوری والاوزاعی ومالک والشافعی واحمد واسحق۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ وتر کی قضا کس وقت دیوے۔ چنانچہ ابن عباس رضہ وعطاء ابن ابی رباح ومسروق والحسن البصری وابراہیم النخعی ومکحول وقتادۃ ومالک والشافعی واحمد واسحق کے نزدیک یقضی الوتر مالم یصل الصبح۔ اور نخعی کا ایک قول یہ ہے کہ یقضی الوتر مالم تطلع الشمس ولو بعد صلوۃ الصبح۔ اور شعبی عطاء حسن وطاؤس ومجاہد کے نزدیک یقضی الوتر بعد الصبح وبعد طلوع الشمس الی الزوال، روی ذلک عن ابن عمر رضہ ایضاً۔ اور اوزاعی سے منقول ہے کہ لا یقضی الوتر بعد الصبح حتی تطلع الشمس فیقضیہ نہاراً حتی یصلی العصر فلا یقضیہ بعدہ۔ ویقضیہ بعد المغرب الی العشاء ولا یقضیہ بعد العشاء کیلا یجمع بین الوترین فی لیلۃ۔ اور سعید بن جبیر رضہ سے مروی ہے کہ اذا صلی الصبح لا یقضیہ نہاراً لانہ من صلوۃ اللیل ویقضیہ لیلاً قبل وتر اللیلۃ المستقبلۃ۔ اور شوافع کا فتویٰ یہ ہے کہ جو امام اعظم رح کا مذہب بھی ہے کہ رات و دن میں جس وقت بھی چاہے وتر کی قضا دیوے فعند ابی حنیفۃ رح اذا لم یوتر باللیل وتذکر قبل صلوۃ الصبح لا تصح صلوۃ الصبح حتی یوتر قبلہا۔ وفی درالمختار فلم یجز فمن تذکرانہ لم یوتر بوجوب الوتر بالادلۃ المذکورۃ عند الامام الا اذا ضاق الوقت او نسیت الفائتۃ او فاتت ست صلوات۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود۔ وتفصیل الدلائل والجواب لم یذکر ہہنا۔ وفی حدیث نافع رضہ فشفع بواحدۃ :۔ ترمذی ج ۱ ص ۶۲ باب لا وتران فی لیلۃ میں ہے کہ امام اسحق نے کہا کہ اگر کسی نے اول رات کے اندر وتر پڑھ لیا تھا پھر آخر رات میں تہجد کے لئے اٹھا ہو تو تہجد کے ابتداء میں ایک رکعت پڑھ کر اول رات کے وتر کو شفع بنا تا ہوا اس کو نقض کر دے پھر تہجد پڑھے، پھر آخر میں وتر پڑھے۔ ابن المنذر نے نقل کیا کہ یہی عثمان وعلی وسعد وابن مسعود وابن عمر وابن عباس کا مذہب بھی ہے کہ وتر کو نقض کر دے کما فی تعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۰۰ بدلیل حدیث ابن عمر رضہ انہ کان اذا سئل عن الوتر قال اما انا فاصلی واوتر ثم قبل ان انام ثم اردت ان اصلی باللیل شفعت بواحدۃ ما مضی من وتری ثم صلیت مثنی مثنی فاذا قضیت صلاتی اوتر بواحدۃ لان النبی ﷺ امرنا ان نجعل آخر صلوۃ اللیل الوتر، رواہ احمد۔ لیکن امام اعظم، مالک، شافعی واحمد، ثوری وابن المبارک بلکہ جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک اول لیل کو جو وتر پڑھا بوقت تہجد اس کو نقض نہ کرے۔ کما قال العراقی، ذہب اکثر العلماء الی انہ لا ینقض وتر بل یصلی شفعاً شفعاً حتی یصبح۔ وحکاہ القاضی عیاض عن کافۃ

بحث قضاء الوتر

بحث الاختلاف فی نقض الوتر

اہل الفتیا لقولہ تعالیٰ ولا تبطلوا اعمالکم۔ کیونکہ اوّل لیل کے وتر کے بعد نوم وحدث وکلام ودیگر تمام منافیات صلوٰۃ پائے جانیکے بعد ممکن ہی نہیں کہ اخیر رات کی ایک رکعت کو اوّل لیل کے وتر سے متصل کرے لانہما صلاتان متبائنتان کل واحد منہما غیر الاولیٰ۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو ابن عمر رضؓ کا فعل ذکر کیا کہ جسکو احمد نے روایت کیا ایسا ہی جو مشکوٰۃ میں مذکور مالک سے بروایت نافع ہے یہ سب ابن عمر رضؓ کا اجتہاد ہے آیات واحادیث کے مقابلہ میں حجۃ نہیں۔ اور اجعلوا کا جو صیغہ امر ہے وہ وجوب کیلئے نہیں بلکہ استحباب کیلئے ہے کما یدل علیہ حدیث عائشہ رضؓ وابی سلمہ رضؓ وابی امامہ رضؓ ثم یصلی ای بعد الوتر رکعتین وہو جالس۔ وفی حدیث ام سلمہ رضؓ کان یصلی بعد الوتر رکعتین رواہ الترمذی وقد مر بحثہ قریبا فراجعہ۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود ج۲ ص۲۳۲ والتعلیق ج۱ ص۲۰۲

بَابُ القُنُوت

عینی ج۴ ص۲۲۲ میں ہے کہ ابن العربی نے کہا کہ قنوت کے دس معانی ہیں کہ جسمیں سے طاعت وسکوت وقیام فی الصلوٰۃ والانصات عن الکلام والدعاء ہے۔ والمراد ہہنا الذکر والدعاء المخصوص، باقی قنوت فی الوتر ائمہ اربعہ کے نزدیک متنفی مسئلہ ہے۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۱۶۱ اب یہاں متعدد اختلافی مباحث ہیں۔ اوّل یہ کہ قنوت قبل الرکوع ہے یا بعد الرکوع چنانچہ ترمذی ج۱ ص۶۱ وعینی ج۳ ص۱۳۵ وبدائع ج۱ ص۲۷۳ وتعلیق ج۱ ص۱۰۱ وطحاوی ج۱ ص۱۴۴ میں ہے کہ مالک وشافعی واحمد واسحٰق وابن سیرین وابن ابی لیلیٰ کے نزدیک قنوت بعد الرکوع ہے۔ بدلیل ماروی الدارقطنی عن سوید بن غفلۃ قال سمعت ابا بکر وعمر وعثمان وعلیا یقولون قنت النبی ﷺ فی آخر الوتر۔ جب آخر میں قنوت پڑھنا ثابت ہوا تو وہ بعد الرکوع ہوگی کیونکہ یہی آخر وتر ہے۔ واخرج الحاکم وصححہ، عن علی رضؓ قال علمنی النبی ﷺ کلمات اقولہن فی الوتر اذا رفعت رأسی ولم یبق الا السجود:۔ اللّٰہم اہدنی فیمن ہدیت الخ:۔ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ قنوت بعد الرکوع ہے۔ وفی البدائع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یقنت فی صلوٰۃ الفجر بعد الرکوع۔ تو اسپر قیاس کرکے وتر میں بھی بعد الرکوع کے قائل ہیں۔ وعن علی رضؓ انہ کان یقنت بعد الرکوع، رواہ الترمذی۔ امام اعظمؒ کے نزدیک قنوت قبل الرکوع ہے کما ہو عند مالک واحمد وابن ابی لیلیٰ فی روایۃ انہ قبل الرکوع۔ وحکی ابن المنذر ذلک عن عمر وعلی وابن مسعود وابی موسی الاشعری والبراء وابن عمر وابن عباس وانس وعمر بن عبد العزیز وابن المبارک کما فی العینی ص۱۳۵ ج۳ بدلیل ماروی ابن ماجہ عن ابی بن کعب ان النبی ﷺ کان یوتر فیقنت قبل الرکوع۔ وفی النسائی وکان النبی ﷺ یوتر بثلاث ویقنت قبل الرکوع۔ یہ ویقنت قبل الرکوع ثقہ راوی کی زیادتی ہے لہٰذا معتبر ہوگا واخرج الخطیب عن ابن مسعود رضؓ قال ان النبی ﷺ قنت فی الوتر قبل الرکوع۔ ذکرہ ابن الجوزی فی التحقیق وسکت عنہ واخرج ابو نعیم عن عطاء بن مسلم عن ابن عباس رضؓ قال اوتر النبی ﷺ بثلث فقنت فیہا قبل الرکوع۔ واخرج الطبرانی فی الاوسط عن ابن عمر رضؓ ان النبی ﷺ کان یوتر بثلث، یجعل القنوت قبل الرکوع۔ شیخ ابن الہمام مذکورہ احادیث کو مع الاسانید لاکر کہا کہ ہر طریق یا صحیح ہے یا حسن۔ اور اگر بعض میں غرابۃ وتفرد ہو کما قالہ ابو نعیم لیکن ایک کو دوسرے سے تائید ملتی ہے۔ وروی ابن ابی شیبۃ عن علقمۃ عن ابن مسعود رضؓ ان اصحاب النبی ﷺ کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع **الجواب**:۔ انہوں نے جو قنوت بعد الرکوع کی احادیث نقل فرمایا اس میں سے حدیث اوّل میں جو قنت النبی ﷺ فی آخر الوتر ہے صاحب ہدایہ نے اس کا جواب دیا کہ آخر الوتر کے لئے بعد الرکوع ہونے کی ضرورت نہیں بلکہ ما زاد علی نصف الشیٔ کو آخر کہا جاتا ہے۔ اب اگر قبل الرکوع بھی قنوت پڑھے تو قنوت آخر الوتر صادق آوے گا۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی وثالث

و رابع میں قنوت بعد الرکوع کے متعلق احادیث ذکر فرمایا جواب یہ کہ قنوت بعد الرکوع جو قنوت نازلہ ہے وہ صرف ایک ماہ کی تھی بعد کو منسوخ ہوگیا بدلیل مافی الحدیث الصحیح عن عاصم الاحول قال سألت انسًا رضؓ من القنوت فی الصلوٰۃ قال انس نعم فقلت کان قبل الرکوع او بعدہٗ قال قبل الرکوع۔ قلت فان فلانا اخبرنی عنک انک قلت بعد الرکوع قال انس رضؓ کذب وانما قنت النبی ﷺ بعد الرکوع شہرًا۔ کما حققہ الشیخ ابن الہمام وہکذا فی العینی رح ج۳ ص۱۳۵ عن الطحاوی عن ابن مسعود رضؓ قال قنت النبی ﷺ شہرًا یدعو علی عصیۃ وذکوان۔ فلما ظہر علیہم ترک القنوت، فقال الطحاوی فہذا ابن مسعود رضؓ یخبر ان قنوت النبی ﷺ انما کان من اجل من کان یدعو علیہ وانہ قد کان ترک ذلک فصار القنوت منسوخًا۔ پھر طحاوی نے کہا کہ اس قنوت کے راوی جو ابن عمر رضؓ ہیں انہوں نے کہا کہ اللہ نے اس قنوت کو منسوخ کر دیا حین انزل اللہ تعالیٰ لیس لک من الامر شیٔ او یتوب علیہم او یعذبہم فانہم ظالمون۔ ہذا کلہ فی العینی والبذل والتعلیق والبدائع والترمذی۔

اختلاف ثانی یہ کہ کما فی العینی ج۳ ص۱۲۲ عن الترمذی ج۱ ص۶۱ چنانچہ امام شافعی واحمد کے نزدیک قنوت الوتر تمام سال نہیں بلکہ فقط رمضان کے نصف آخیر میں وتر کے اندر قنوت پڑھی جاوے، بدلیل ماروی ابو داؤد ان عمر رضؓ اجمع الناس علی ابی بن کعب رضؓ فکان یصلی بہم عشرین لیلۃ من الشہر، یعنی رمضان ولا یقنت بہم الا فی النصف الباقی۔ وروی ابو داؤد عن محمد بن سیرین عن بعض اصحاب النبی ﷺ ان ابی بن کعب رضؓ کان یقنت فی النصف الآخیر من رمضان۔ لیکن امام اعظم وثوری وابن المبارک کے نزدیک قنوت الوتر تمام سال ہے۔ بدلیل ماروی عن عمر وعلی وابن مسعود وابن عباس رضؓ انہم قالوا راعینا صلوٰۃ النبی ﷺ باللیل فقنت قبل الرکوع۔ اب عمر وعلی وغیرہما نے جو حضور ﷺ سے قنوت قبل الرکوع ذکر کیا اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں ہے لہٰذا تمام سال مراد ہوگا۔ ایسا ہی دوسری احادیث مذکورہ فی البحث السابق میں جو کان یقنت فی الوتر، وقنت فی وترہ وکان یقول فی وترہ، ایسا ہی دیگر احادیث میں بھی تمام سال مراد ہوگا۔ کیونکہ ان احادیث میں جس وتر کا ذکر ہے چونکہ وہ تمام سال ہے تو اس کی قنوت بھی پورے سال میں ہوگی، تخصیص کیلئے کوئی وجہ وجیہ نہیں ہے۔

الجواب:۔۔۔ ان کی دونوں دلیل میں جو حضرت ابی بن کعب سے ہے کہ انہ قنت فی النصف الآخیر من رمضان اس میں قنوت سے طول القیام بالقراۃ مراد ہے۔ وطول القیام یسمی قنوتا لانہ ارادبہ القنوت فی الوتر، اور اس توجیہ پر عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابی بن کعب جو صحابہ کرام کی موجودگی میں امام بنا کہ جن پر ابی بن کعب کی حالت مخفی نہ تھی خود انہیں صحابہ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ اس لئے قنوت سے طول القیام مراد لیا گیا۔ کما فی البدائع ج۱ ص۱۷۳ نیز دلیل اوّل کی سند میں انقطاع ہے لان الحسن البصری لم یدرک عمر لانہ ولد لسنتین بقیتا من خلافۃ عمر رضؓ وفی سند الحدیث الثانی راوٍ مجہول۔ کما قالہ صاحب الجوہر النقی۔ ہکذا فی بذل المجہود ج۲ ص۳۲۹ والتعلیق ج۱ ص۱۳۰ والبدائع والعینی۔ **اختلاف ثالث** یہ کہ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۲۳۴ والعینی ج۳ ص۱۳۵ کہ شرح السنہ میں ہے کہ مالک وشافعی کے نزدیک نماز فجر میں رکعت ثانیہ کے بعد رکوع سے اٹھ کر قنوت پڑھے۔ کما فی حدیث ابی ہریرہ رضؓ کان النبی ﷺ یقول حین یفرغ من صلوٰۃ الفجر من القراۃ ویکبر ویرفع رأسہ، ویقول سمع اللہ لمن حمدہٗ۔ ثم یقول وہو قائم اللّٰہم انج الولید بن الولید الخ رواہ المسلم۔ وروی ان النبی ﷺ کان یقنت فی صلوٰۃ الفجر وکان یدعو علی قبائل کما فی البدائع ج۱ ص۲۷۳ وحدیث ابی جعفر الرازی عن انس رضؓ ما زال النبی ﷺ یقنت فی الصبح حتی فارق الدنیا۔ رواہ الدارقطنی وغیرہ۔ وفی البخاری عن ابی ہریرہ رضؓ قال لانا قربکم صلوٰۃ برسول اللہ ﷺ فکان

ابو ہریرۃ رض یقنت فی الرکعۃ الآخرۃ من صلوٰۃ الصبح بعد ما یقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ فیدعو اللمؤمنین و یلعن الکفار۔ لیکن امام اعظم رح کے نزدیک نماز فجر میں قنوت نازلہ ہمیشہ ثابت نہیں بلکہ صرف اس وقت پڑھے کہ جب مسلمانوں پر کوئی بلا و مصیبت نازل ہو، اعاذنا اللہ منہا۔ و فی العینی ج۵ ص۳۵ قال الترمذی قال احمد و اسحٰق لا یقنت فی الفجر الا عند نازلۃ تنزل بالمسلمین۔ تو بہر حال ہمیشہ پڑھنا ثابت نہیں کما قال النووی ان عند ابی حنیفۃ رح و احمد لا یقنت فی الصبح دائماً۔ کما فی النووی شرح مسلم ج۱ ص۲۳۶ کما روی البزار و الطبرانی و الطحاوی کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزۃ القصاب عن ابراہیم عن علقمۃ عن ابن مسعود رض قال لم یقنت النبی ص فی الصبح الا شہراً ثم ترکہ، و لم یقنت قبلہ و لا بعدہ۔ اس حدیث کے راوی ابو حمزہ کو ضعیف بتایا گیا لیکن جواب یہ کہ انہوں نے جو ابو جعفر رازی سے روایت کیا وہ بھی عند ائمۃ الجرح والتعدیل ضعیف ہیں۔ و روی عن عاصم بن سلیمان قال قلنا لانس رض ان قوماً یزعمون ان النبی ص لم یزل یقنت بالفجر فقال انس رض کذبوا انما قنت النبی ص شہراً واحداً یدعو علی احیاء من احیاء المشرکین۔ اب ابو جعفر نے جو انس رض سے روایت کیا یہ حدیث اس کے بالکل معارض لہٰذا وہ منسوخ ہے۔ ہذا کلہ فی فتح القدیر ج۱ ص۳۰۶ و ج۱ ص۳۰۷ و روی ابن مسعود رض و جماعۃ من الصحابۃ انہ ما قنت فی صلوٰۃ الفجر شہراً کان یدعو فی قنوتہ علی قوم و یلعن و ذکوان الخ۔ کما فی البدائع ج۱ ص۲۷۳۔ و روی الخطیب فی کتاب القنوت عن انس رض ان النبی ص کان لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علی قوم صحیح الاسناد، حدیث سے تو قنوت نازلہ پر مداومت ثابت نہوئی۔ و روی ابن جان عن ابی بن کعب رض قال کان النبی لا یقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم۔ و قال صاحب التنقیح و سندہ بذین الحدیثین صحیح و ہما نص فی ان القنوت فی الفجر مختص بالنازلۃ۔ و اخرج ابن ابی شیبۃ عن ابی بکر و عمر و عثمان انہم کانوا لا یقنتون فی الفجر، یعنی اگر کوئی نازلہ و حادثہ نہوتا تو فجر میں قنوت نہ پڑھتے تاکہ احادیث سابقہ سے معارض نہو، و اخرج عن علی رض انہ لما قنت فی الصبح انکر الناس علیہ فقال استنصرنا علی عدونا۔ و قد صح حدیث ابی مالک الاشجعی عن ابیہ انہ قال ای بنی محدث یعنی المواظبۃ والمداومۃ علی قنوت الصبح۔ ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ج۱ ص۱۳۳

الجواب

انہوں نے جتنی احادیث و آثار کو قنوت فی الفجر کے متعلق نقل کیا ہے وہ سب ... نوازل پر محمول ہے کہ بوقت نازلہ فجر میں قنوت پڑھی گئی۔ یا وہ سب گذشتہ ابن مسعود و انس رض کی حدیث سے منسوخ ہے۔ کما مر تحقیق النسخ فی بحث القنوت بعد الرکوع و قبلہ فراجعہ۔ اور دلیل ثالث میں جو انس رض کی حدیث ہے اولاً وہ دوسری حدیث انس رض سے معارض ہے یا منسوخ ہے کما مر۔ یا مراد یہ کہ جب بھی نازلہ واقع ہوتی تمام عمر قنوت پڑھتے۔ ہذا کلہ، فی فتح القدیر والتعلیق والعینی والبدائع و فتح الملہم والطحاوی۔ فتأمل و انظر الی متانۃ مذہب امام الاعظم رح و قوۃ دلائلہ و تحقیقہ نور اللہ مرقدہ حیث اعطی کل ذی حق حقہ۔ کما فی التعلیق۔

اختلاف رابع: کما فی بدائع الصنائع ج۱ ص۲۷۳ کہ کرخی و امام محمد رح نے کہا کہ قنوت کے لئے کوئی خاص دعا معین نہیں لا در روی عن الصحابۃ ادعیۃ مختلفۃ فی القنوت ... نیز اگر کوئی دعا معین ہو تو داعی کی زبان پر وہ احضار فی القلب و صدق رغبۃ و توجہ والتفات کے بغیر یوں ہی جاری ہو جاوے گا۔ لہٰذا اجابت و قبولیت سے بھی محروم رہے گا۔ نیز کسی نماز میں قرأۃ کے متعلق بھی کوئی توقیت و تعیین نہیں ہے۔ ففی دعاء القنوت اولیٰ۔ و قد روی عن محمد رح التوقیت فی الدعا یذہب رقۃ القلب۔ لیکن بعض مشائخ نے کہا کہ کوئی دعا معین ہونا چاہیے کیونکہ بسا اوقات مصلی جاہل ہوتا ہے۔ فیأتی بدعا یشبہ کلام الناس فتفسد الصلوٰۃ۔ اور احناف کے بعض مشائخ نیز کرامام محمد وغیرہ کا یہ قول کہ لیس فی القنوت دعا موقت، مراد یہ کہ اللہم انا نستعینک و نستغفرک کے علاوہ کوئی دعا قنوت میں موقت نہیں۔ لان الصحابۃ اتفقوا علی ہذا الدعا فی القنوت۔ فالاولیٰ ان یقرأہ و لو قرأ غیرہ جاز۔

دلو قرء غیرہ معہ کان حسناً۔ **الجواب**:۔ امام محمدؒ نے جو کہا کہ التوقیت فی الدعا یذہب رقۃ القلب ان ہذا محمول علی ادعیۃ المناسک ای الحج دون الصلوٰۃ۔ اور انہوں نے جو وجوہ بتائے وہ سب اس سے منقوض ہے کہ دوسرے بہت سے ادعیہ میں انہوں نے بھی توقیت کیا۔ اور اللّٰھم اہدنا الخ جو وارد ہے وہ قنوت نازلہ کے متعلق ہے نہ قنوت وتر کے متعلق۔ کما فی البدائع الصنائع۔

الفصل الثالث:۔ فی حدیث الحسن اَبَقَ اُبَیٌّ :۔ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ ان... کے قول اَبَقَ میں حضرت اُبی بن کعب کے تخلف پر اظہار کراہت مراد ہے اس لئے اُن کو عبد آبق سے تشبیہ دیکر لفظ اَبَقَ استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت یونس علیہ السلام کے بغیر اذن الرب اپنے وطن سے نکل جانے کو مجازاً اباق سے تعبیر کیا گیا حیث قال تعالیٰ اِذْ اَبَقَ اِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ۔ اَبَقَ حضرت اُبی بن کعب کے تخلف کی وجہ شاید حضورؐ کی اقتدار کرنا ہے کہ حضورؐ بھی قوم کے ساتھ نماز پڑھ کر پھر تخلف کیا تھا اگرچہ حضورؐ کے تخلف عن الجماعۃ کی وجہ خشیۃ فرضیت علی الامۃ ہے کہ جو حضرت اُبی بن کعب کی ادا جماعت میں نہ تھی۔ تاہم ظاہری اتباع کرتے ہوئے شاید حضرت اُبی نے بھی تخلف کیا۔ یا اولیٰ یہ کہ اُبی ابن کعب کے تخلف کو کسی عذر پر محمول کیا جاوے۔ یا یہ کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا عشر اواخر میں خلوۃ میں بیٹھ کر عبادت کرنے کیلئے حضرت اُبی شاید جماعت سے تخلف کیا ہو۔ لیغفر علیہ من الکمال فی خلوتہ مالا یغفر علیہ فی جلوتہ کما فی التعلیق الممجد۔

بَابُ قِیَامِ شَہْرِ رَمَضَان

قیام شہر رمضان سے صلوٰۃ التراویح مراد ہے کما فی التعلیق ج ۱ ص ۱۰۴ بحر عینی ص ۸۰۳ ج ۲ و ترمذی ص ۹۹ ج ۱ و بدائع ص ۲۸۸ ج ۱ ایسا ہی فتح الملہم و تعلیق وغیرہ میں ہے کہ صلوٰۃ التراویح کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ نافلہ و مستحب ہے یا سنت۔ بنا بر احناف کے نزدیک صحیح یہ کہ وہ سنت مؤکدہ ہے کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ واطب علیہا الخلفاء الراشدون۔ وتبدأ المواظبۃ من زمن عمر رضی اللہ عنہ کما قال عبد الرحمٰن بن القاری خرجت مع عمر رضی اللہ عنہ لیلۃ فی رمضان الی المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسہ ویصلی فیصلی بصلوٰتہ الرہط فقال عمر انی ارانی لو جمعت ہؤلاء علی قارئ واحد لکان امثل ای افضل ثم عزم فجمعہم الی اُبی بن کعب ثم خرجت معہ لیلۃ اخری والناس یصلون بصلوٰۃ قارئہم فقال عمر نعمت البدعۃ ہذہ رواہ اصحاب السنن وصححہ الترمذی۔ اب یہ سنت جو عمر رضی اللہ عنہ نے جاری کیا وہ بھی قابل عمل ہے لقولہ علیہ السلام علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی۔ وفی حدیث آخر انہ قال افترض اللہ علیکم صیامہ وسننت لکم قیامہ۔ کما فی فتح القدیر ص ۳۳۳ ج ۱

اختلاف ثانی یہ کہ جیسا کہ گذشتہ حوالہ بالا کی کتابوں میں ہے کما فی العینی ص ۸۰۳ ج ۲ کہ مالکؒ کے نزدیک تراویح میں ۳۶ رکعات ہیں سوائے وتر کے۔ واستدل علی ذلک بعمل اہل المدینۃ اور اسحٰقؒ کے نزدیک ۴۰ رکعات ہیں بدلیل ماروی عن اُبی بن کعب کما فی الترمذی۔ لیکن امام اعظمؒ و شافعی و احمد کے نزدیک عشرون رکعۃ ہے۔ قاضی عیاض نے کہا کہ یہ عشرون رکعۃ ہونا جمہور علماء کا مذہب ہے بدلیل ماروی البیہقی باسناد صحیح عن السائب بن یزید الصحابی قال کانوا یقومون علی عہد عمر بعشرین رکعۃ وعلی عہد عثمان وعلی رضی اللہ عنہما مثلہ۔ وفی المؤطا عن یزید بن رومان قال کان الناس فی زمن عمر رضی اللہ عنہ یقومون رمضان بثلاث وعشرین رکعۃ قال البیہقی والثلاث ہو الوتر۔ لہٰذا اس حدیث میں بھی تراویح عشرون رکعۃ ہوئی فلا تعارض۔ کما فی العینی ص ۸۰۴ ج ۲ واسناد ذلک الحدیث مرسل قوی۔ عن یحییٰ بن سعید ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ

بحث قولہ اَبَقَ اُبَیٌّ

بحث الاختلاف فی عدد رکعات التراویح

امر رجلاً یصلی بہم عشرین رکعۃ، رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ فی مصنفہ واسنادہ مرسل قوی۔ وعن عبدالعزیز بن رفیع قال کان أبی بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بالمدینۃ عشرین رکعۃ ویوتر بثلاث۔ اخرجہ ابوبکر بن ابی شیبۃ فی مصنفہ واسنادہ مرسل قوی۔ وعن عطاء قال ادرکت الناس وہم یصلون ثمانیا وعشرین رکعۃ بالوتر۔ رواہ ابن ابی شیبۃ واسنادہ حسن کما فی البذل ج ۱ ص ۲۰۱ ج ۲ **الجواب**:۔ امام مالکؒ واسحٰقؒ نے جو عشرین رکعۃ کے علاوہ دوسرے اقوال اختیار کئے ہیں جواب یہ کہ تمام صحابہ وتابعین کا آخری عمل ہمیشہ عشرین پر رہا لہٰذا وہی راجح ہوگا۔ ہٰذا کلہٗ فی البذل والفتح والتعلیق والبدائع۔

اور علامہ حلبیؒ نے عشرین رکعۃ کی حکمت یہ بیان کی کہ قاعدہ یہ ہے کہ سُنن فرائض کے لئے مکمل ہیں اب فرائض وتر کے ساتھ مل کر عشرین رکعت ہوتے ہیں اس لئے تراویح بھی عشرین رکعۃ قرار دی گئی لتقع المساواۃ بین المکمّل والمکمّل اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ جب حضرت عمرؓ وغیرہ نے دیکھا کہ حضورؐ نے تمام سال کے اندر محسنین کیلئے گیارہ رکعات مشروع کیا اب مسلمان جو رمضان المبارک میں اُن محسنین کی مشابہت اختیار کرکے سیر ملکوت کرنا چاہتا ہے تو اُن مسلمانوں کا حصہ اس مشروع کے دوگونہ سے اقل نہ ہونا چاہئے ای مع قطع النظر عن الرکعۃ الواحدۃ الوترۃ لان القار الکبیر عرف معروف۔ اب گیارہ سے ایک کو حذف کرکے جو دس ہوتا ہے تو مسلمانوں کے لئے اس کے دوگونہ کرکے بیس کا حکم دیا۔ پھر اُبی بن کعب جو تراویح پڑھتے اس کے عدد رکعات میں بھی اختلاف ہے چنانچہ بعض روایت میں ہے کہ انہا ثمانیۃ رکعات۔ وفی روایۃ اکثر من ذلک۔ وفی روایۃ عشرون رکعۃ۔ اب تطبیق یہ ہے کہ اوّلاً ثمان رکعات تھی ثم استقر الامر آخراً علی عشرین فانہ ہو المتوارث المنقول عن الصحابۃ والتابعین۔ چنانچہ ایسے ہی حضورؐ نے جو رمضان کی راتوں میں نماز پڑھی۔ اُسکے عدد میں بھی اختلاف ہے۔ ففی حدیث جابرؓ اخرجہ ابن حبان انہ صلی بہم ثمان رکعات ثم أوتر۔ وفی حدیث ابن عباسؓ اخرجہ ابن ابی شیبۃ انہ صلی عشرین رکعۃ۔ فلا یبعد أن یکون اقتصارہ اولاً علی ثمان رکعات۔ ثم الاستقرار آخراً علی عشرین اتباعاً لما فعلہ النبی صلی فی لیالی رمضان۔ پس جیسا کہ حضورؐ آہستگی کے طور پر اوّل لیل میں ثمان رکعات الی ثلث اللیل پڑھی پھر ثلث ثالث میں عشرین رکعۃ پڑھی، ایسا ہی حضرت عمرؓ نے بھی تدریج اختیار کرکے ابی بن کعب کو اوّلاً آٹھ رکعات کا پھر بیس رکعات کا حکم دیا۔ ہٰذا کلہٗ فی فتح الملہم ج ۲ ص ۳۲۲ والتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۰۵

وفی حدیث زید بن ثابتؓ حتی خشیت أن یکتب علیکم:۔ فتح الملہم ج ۲ ص ۳۲۲ میں ہے کہ یہاں اشکال یہ ہے کہ حضورؐ کی مواظبت سے فرضیت صلوٰۃ باللیل مع الجماعۃ کا اندیشہ کیسے ہوا کیونکہ ثبوت فرض تو دلیل قطعی سے منجانب اللہ ہوتا ہے۔ محب الطبری نے جواب دیا کہ احتمال یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے حضورؐ پر وحی بھیجا ہو کہ اگر آپ اُن کے ساتھ صلوٰۃ باللیل پر مواظبت کریں تو میں اُن لوگوں پر اس صلوٰۃ باللیل کو فرض کردونگا فاحب النبیؐ التخفیف عنہم فترک المواظبۃ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس مداومت سے فرض ہوجانے کا خیال حضورؐ کے قلب میں آیا ہو کما اتفق فی بعض القربۃ التی داوم علیہا فافترضت۔ پھر خطابیؒ نفس خشیۃ پر یہ اشکال کیا کہ معراج کی حدیث میں ہے کہ ہنّ خمس وہن خمسون لا یبدل القول لدیّ۔ تو جبکہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تغیر و تبدل نہ ہوگا۔ پھر حضورؐ نے فرضیت الصلوٰۃ باللیل کا خوف کیسے کیا۔ چنانچہ کرمانیؒ نے اس کا جواب دیا کہ حدیث لا یبدل القول لدیّ سے صرف اسپر امن ہوا کہ صلوٰۃ خمسہ سے اور کم نہیں کیا جائے گا باقی اس میں عدم زیادۃ کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ جب زیادۃ کا احتمال باقی ہے اس لئے حضورؐ کو وہ خوف دامنگیر ہوا۔ یا جواب یہ کہ اگرچہ حدیث اسراء میں لا یبدل القول لدیّ کہا گیا لیکن چونکہ وہ زمانہ زمانہ نسخ تھا اس لئے تغیر و تبدل ہو کر صلوٰۃ باللیل کو بھی فرض کردینے کا خوف ہو سکتا تھا اس بناء پر فرمایا کہ خشیت أن الخ۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ دراصل حضورؐ نے

افتراض قیام اللیل کا خوف کیا تھا اسی تنفل باللیل کی صحت کیلئے اداء التہجد فی المسجد مع الجماعۃ کو شرط قرار دینے کا خوف لاحق ہوا تھا جسکو صلوٰۃ خمسہ سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا صلوٰۃ خمسہ کے متعلق اگرچہ کہا گیا کہ لا یبدل القول لدی اس کے ساتھ یہ خوف کیا گیا۔ اس کا کوئی تعارض نہیں۔ یا خاص کر کے افتراض قیام رمضان کا خوف وامنگیر ہوا ہوگا کما فی روایۃ سفیان بن حسین خشیت ان یفرض علیکم قیام ہذا الشہر ای شہر رمضان۔ فیرتفع الاشکال لان قیام رمضان لا یتکرر کل یوم کالصلوٰۃ الخمس فلا یکون ذلک قدرا زائدا علی الخمس۔ فقال الحافظ واقوی ہذہ الاجوبۃ الثلاثۃ فی نظری ہو الاوّل۔ وقال صاحب الفتح والراجح عندی ہو الثالث لانہ مؤید بروایۃ سفیان بن حسین۔ کما فی فتح الملہم ج ۲ ص ۲۲۲ والبذل ج ۲ ص ۳۰۲۔

فان افضل صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ۔ تعلیق ج ۲ ص ۱۰۶ میں ہے کہ مالک رح وابو یوسف رح وبعض شوافع کے نزدیک صلوٰۃ التراویح انفرادًا اپنے اپنے مکان میں پڑھنا افضل ہے۔ بدلیل حدیث زید بن ثابت رض انہ قال افضل صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا الصلوٰۃ المکتوبۃ۔ متفق علیہ۔ وعن زید بن ثابت رض انہ قال صلوٰۃ المرء فی بیتہ افضل من صلوٰتہ فی مسجدی ہذا الا المکتوبۃ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ لہٰذا ان روایات سے ثابت ہوا کہ تراویح بیوت میں انفرادًا افضل ہے۔ اور حضورؐ نے جو مسجد میں پڑھا تھا وہ بیان جواز کیلئے تھا یا اس لئے کہ حضورؐ معتکف تھے۔ لیکن امام اعظمؒ وشافعیؒ وبعض مالکیہ کے نزدیک تراویح باجماعت مسجد میں پڑھنا افضل ہے کما فعلہ عمر رض والصحابۃ واستمر علیہ عمل المسلمین۔ نیز وہ تراویح شعائر دین میں سے ہونے کی بنا پر صلوٰۃ العید کے مشابہ ہوا۔ اس لئے برملا باجماعت ادا کرنا چاہئے۔ **الجواب**:۔ اگرچہ احادیث میں صلوٰۃ نافلہ کی ادا فی البیوت کو افضل بتایا گیا لیکن صلوٰۃ التراویح تمام صحابہ وتابعین کے عمل کی بنا پر اور شعائر دین میں سے ہونے کی وجہ سے اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔ اور مختار یہ کہ اگر کوئی آدمی ایسا مقتدی ہو کہ اس کی وجہ سے جماعت میں لوگ زیادہ آویں تو اسکو چاہئے کہ نماز مسجد میں ادا کرے۔ اور اگر ایں چنیں نیست رواست کہ در خانہ بگذارد۔ چونکہ اس حدیث سے جواز تراویح در بیت کی طرف اشارہ ہوا اس لئے اسکو باب ہذا میں لانا مناسب ہوا۔ اگرچہ اس میں صراحۃً تراویح کا ذکر نہیں۔ کما فی الاشعۃ والتعلیق۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رض ایمانا۔ ای تصدیقا بانہ حق ومعتقدا فضلیتہ۔ واحتسابا ای طلبا لثواب الآخرۃ مستحضرا تلک النیۃ لا الریاء ونحوہ مما یخالف الاخلاص طیب النفس بہ غیر مستقل لقیامہ۔ ولا مستطیل لہ، ونصبہما علی المصدر او الحال۔ غفر لہ:۔ ظاہر یہ کہ صغائر وکبائر سب گناہ معاف ہونگے وبہ جزم ابن المنذر۔ نوویؒ نے کہا کہ مشہور یہ ہے کہ نیک اعمال سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں وبہ جزم امام الحرمین اس کو قاضی عیاضؒ نے اہل سنت کی طرف منسوب کیا کہ اہل سنت کے نزدیک صرف صغائر معاف ہوتے ہیں نہ کبائر۔ اور بعض نے کہا کہ اگر کسی نے صغائر نہیں کیا تو نیک اعمال سے اس کے کبائر میں تخفیف ہوگی۔ ما تقدم من ذنبہ:۔ زاد قتیبۃ رض عن سفیان عند النسائی وما تاخر، ای غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر۔ اب وما تاخر کی زیادۃ پر اشکال یہ کہ مغفرت تو تقاضا کرتی ہے کہ آگے کوئی گناہ ہوا ہو اور جو گناہ متاخر ہو وہ ابتک پایا ہی نہیں گیا فکیف یغفر۔ جواب یہ کہ حضورؐ نے جو اللہ کے قول کی حکایت فرمائی حیث قال اللہ تعالیٰ فی اہل البدر اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم الآیہ۔ اس سے جواب اخذ کیا جاوے گا یعنی جیسا کہ اعملوا ما شئتم سے کنایۃً حفظ من الکبائر ہوا ہے فلا تقع کبیرۃ بعد ذلک، ایسا ہی یہاں ہوا یہ کہ نیک اعمال کی بدولت اسکو کبائر سے محفوظ رکھا جائے گا

بحث الاختلاف فی افضلیۃ التراویح فی البیت والمسجد وفی المنفرد والجماعۃ ۱۲

بحث فضیلۃ قولہ ایمانا واحتسابا وقولہ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر ۱۲

یا مراد یہ کہ ان ذنوبہم مغفورۃ یعنی ماتقدم وماتاخر کہ تمام گذشتہ گناہ مراد ہیں وبہذا اجاب جماعۃ منہم الماوردی فی الاشکال علی حدیث صیام عرفۃ وانہ یکفر سنتین سنۃ ماضیۃ وسنۃ آتیۃ۔ اور صاحب فتح الملہم نے فرمایا کہ یہ غُفِر بمعنے یغفر ہے ای ماضی بمعنی المستقبل۔ تو یہ مغفرت بروز قیامت واقع ہوگی کہ جو تمام گناہوں سے متاخر ہے۔ وان کان بعض الذنوب متاخرا عن العمل المکفر وبعضہ متقدما علیہ۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۳۱۸ ج۲۔

الفصل الثالث:۔ فی حدیث عبد الرحمٰن رض نعمۃ البدعۃ ہذہ:۔ بدعت لغۃً ما احدث علی غیر مثال سابق وشرعًا اطلاق البدعۃ علی مقابل السنۃ وہی ما لم یکن اصلہ فی عہد النبی ص چونکہ یہ اجتماع علی امام واحد علی وجہ الدوام حضور ص وصدیق اکبر رض کے زمانہ میں نہ تھا اس لئے بدعت سے تعبیر کی گئی لیکن اس بدعت کو فعل مدح ای نعمت سے وصف کیا گیا۔ کیونکہ عمر رض نے جو کچھ بھی کیا ہے اس کی اصل ثابت ہے کما قالہ الزرقانی رح وفی حاشیۃ نیل الاوطار وقول عمر رض نعمت البدعۃ ای الامر البدیع الذی ثبت عن النبی ص وترک فی زمان ابی بکر لاشتغال الناس فیما حصل بعد وفاۃ النبی ص۔ اور طیبی رح نے کہا کہ قول عمر رض نعمت البدعۃ، اس سے تراویح مراد ہے۔ اگرچہ یہ صدیق اکبر کے زمانہ میں نہ تھی لیکن حضور ص نے پڑھا ہے پھر بخوف فرضیت علی الامۃ چھوڑ دیا۔ اور حضرت عمر رض اس پر متنبہ ہو کر اس کو علی الدوام بطور سنت جاری کر دیا فلہ اجرہا واجر من عمل بہا الی یوم القیامۃ۔ اور صاحب فتح الملہم نے کہا کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدعت شرعیہ نہ تھا۔ ومعاذ اللہ ان یأخذ عمر رض فی بدعۃ شرعیۃ سیئۃ۔ وکل الصحابۃ والتابعین ومن بعدہم تابعون علیہا ولا ینکرون علیہ۔ بلکہ مراد یہ کہ اگر اسکو لغۃً بدعت کہا بھی جاوے لیکن وہ بدعت حسنہ محمودہ ہے اور صحابہ وتابعین کی سنت ہے۔ اب اس کے بعد اس پر بدعت کا اطلاق کرنا ہمارے لئے ایک قسم کی گستاخی ہے۔ کما فی فتح الملہم ص۳۱۹ ج۲ وقد مر تحقیق البدعۃ۔

بَابُ صَلٰوۃِ الضُّحٰی

ضحو بلند شدن روز وضحیٰ بالضم والقصر فوق آں بمعنی چاشت وبمعنی شعاع آفتاب نیز آید کما فی قولہ تعالیٰ والشمس وضحٰہا۔ کما فی الاشعۃ ص۵۵۰ ج۱۔ وعینی ص۶۶۸ ج۳ میں ہے کہ بعض نے صلوٰۃ الضحیٰ کو حضور ص پر واجب بتایا لیکن حدیث عائشہ رض سے وہ قول باطل ہونا ثابت ہوتا ہے حیث قالت ما رأیت النبی ص یسبح سبحۃ الضحیٰ اگرچہ فی نفسہ پڑھنا ثابت ہے۔ کما یجئ ان شاء اللہ۔ لیکن حدیث عائشہ رض سے تو عدم وجوب ثابت ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ صلوٰۃ الضحیٰ حضور ص کی خصوصیات میں سے ہے یہ بھی باطل ہے لانہ لم یثبت بخبر صحیح۔ اور عینی ص۶۶۹ ج۳ میں ہے کہ بعض قوم نے صلوٰۃ الضحیٰ کا انکار ہی کر دیا یہانتک کہ بعض نے بدعت بتایا۔ کما روی ان ابن عمر رض قال انہا بدعۃ۔ وقال ابن عمر رض مرۃ نعمت البدعۃ، وقال مرۃ ما استبدع المسلمون بدعۃ افضل، ای اس سے افضل بدعت مسلمانوں نے ایجاد نہیں کیا۔ وروی الشعبی عن قیس بن عباد قال کنت اذہب الی ابن مسعود رض الضحیٰ ای میں تمام سال ان کے پاس جاتا۔ مگر ان کو صلوٰۃ الضحیٰ پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا۔ وقال النخعی حدثنی من رأی ابن مسعود رض انہ صلی الفجر ثم لم یقم لصلوٰۃ حتی اذن لصلوٰۃ الظہر فقام فصلی اربعًا۔ وقال انس رض صلوٰۃ النبی ص یوم فتح مکۃ کانت سنۃ الفتح لا سنۃ الضحیٰ۔ کما انہ لما فتح خالد بن الولید رض الحیرۃ صلی ثمان رکعات صلوٰۃ الفتح۔ لیکن بذل ص۲۷۲ ج۲ والفتح ص۲۷۶ ج۲ واشعۃ اللمعات ص۵۵ ج۱ میں ہے کہ اکثر جمہور علماء کہ جن میں حنفیہ وشافعیہ بھی ہیں ان کے نزدیک صلوٰۃ

الضحیٰ مستحب ہے کما فی حدیث عائشۃ رضؓ کان النبی ﷺ یصلی صلوٰۃ الضحیٰ اربع رکعات یزید ما شاء اللہ۔ رواہ مسلم۔ بلکہ تمام احادیث الباب استحباب پر دال ہیں۔ بلکہ علامہ عینی رحؒ نے شرح البخاری عینی ج۳ ص۶۶۵ میں پچیس صحابی سے بالتفصیل احادیث ذکر فرمایا کہ جس سے صلوٰۃ الضحیٰ کا ثبوت ہوتا ہے اگر طوالت کی بنا پر ملال طبع کا خوف نہ ہوتا تو میں تمام احادیث کو بالتفصیل نقل کرتا۔ اور مواہب لدنیہ میں ہے کہ شیخ ولی الدین عراقی نے کہا کہ صلوٰۃ الضحیٰ کے متعلق احادیث صحیحہ مشہورہ بہت ہیں حتی کہ ابن جریر طبری نے کہا کہ اس باب میں احادیث تواتر معنوی کے درجہ میں ہے و بحد یقین رسیدہ است۔ اور قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے کہا کہ یہ صلوٰۃ الضحیٰ انبیاء سابقین کی نماز ہے وقال السیوطی رحؒ عن ابی ہریرۃ رضؓ ان صلوٰۃ الضحیٰ اکثر صلوٰۃ داؤد ع وابن النجار از حدیث توبان آوردہ کہ ایں صلوٰتی ست کہ محافظت می کرد بر آں آدم و نوح و ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ۔ کذا فی احکام القرآن لابی بکر الجصاص۔ وفی حدیث ابی امامۃ مرفوعاً اتدرون قولہ تعالیٰ وابراہیم الذی وفی قال النبی ﷺ، وفی عمل یومہ باربع رکعات الضحیٰ، اخرجہ الحاکم، کذا فی فتح الباری۔ **الجواب**:۔ حضورؐ پر واجب یا حضورؐ کی خصوصیت کہنے والوں کے جواب تو ساتھ ساتھ ہو گئے اور بعض جو بدعت و کراہت کے قائل ہیں جواب یہ کہ حضرت ابن عمر رضؓ نے جو بدعت کہا جواب یہ کہ مسجد میں ظاہری طور پر پڑھنے کو بدعت کہا ہے لان اصلہا فی البیوت ونحوہا مذموم۔ یا جواب یہ کہ واجب کی طرح اس پر مداومت کرنے کو بدعت کہا ہے۔ کما قالت عائشۃ رضؓ ما رأیت النبی ﷺ یسبح سبحۃ الضحیٰ۔ حالانکہ خود عائشۃ رضؓ سے مسلم میں ہے کہ انہ ﷺ کان یصلی الضحیٰ تو عائشۃ رضؓ نے بھی مداومت کی نفی کی ہے کما حکی النووی فی الخلاصۃ عن العلماء ان معنی قول عائشۃ رضؓ ما رأیتہ یسبح سبحۃ الضحیٰ ای لم یداوم علیہا وکان یصلیہا فی بعض الاوقات۔ و یترک فی بعض خشیۃ ان یفترض۔ وکذا اجاب القاضی انہا بدعۃ ای ملازمتہا و المداومۃ علیہا واظہارہا فی المساجد تو مطلق صلوٰۃ کو بدعت نہیں کہا۔ ورنہ ابن عمر رضؓ نے نعمۃ البدعۃ کیسے فرمایا۔ ایسا ہی ابن مسعود و ابن عوف وغیرہ سے جو عدم صلوٰۃ الضحیٰ منقول ہے وہاں بھی مراد یہ ہے کہ مداومت و اظہار فی المسجد نہ کرتے تھے۔ اور انس رضؓ نے جو سنۃ الفتح بتایا یہ اُن کی رائے ہے۔ بلکہ وہ دراصل صلوٰۃ الضحیٰ تھی۔ اور ابن القیم نے صلوٰۃ الضحیٰ کے متعلق جتنے اقوال ہیں اس کو جمع کیا۔ کہ قول اوّل یہ کہ صلوٰۃ الضحیٰ مستحب ہے۔ والثانی لا تشرع الا بسبب۔ والثالث لا تستحب اصلاً۔ والرابع یستحب فعلہا تارۃ وترکہا تارۃ بحیث لا یواظب علیہا۔ وہذہ احدی الروایتین عن احمد رحؒ۔ والخامس انہا بدعۃ، کما قال ابن عمر رضؓ۔ والسادس تستحب صلوٰتہا والمحافظۃ علیہا فی البیوت۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ج۲ ص۲۷۸ والبذل والعینی والتعلیق واشعۃ اللمعات۔

بحث الاختلاف فی رکعات الضحیٰ

پھر صلوٰۃ الضحیٰ کی رکعات کے متعلق بحث یہ ہے کہ عینی ج۳ ص۶۶۷ میں ہے کہ احادیث میں مختلف رکعات کا ذکر ہے چنانچہ بعض میں وارد ہوا کہ صلوٰۃ الضحیٰ دو رکعت ہے۔ کما فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ عند مسلم قال اوصانی خلیلی بثلاث صیام من کل شہر و رکعتی الضحیٰ وان اوتر قبل ان انام۔ اور بعض روایت میں چار رکعت ہے کما فی حدیث نعیم عند ابی داؤد والنسائی۔ قال سمعت النبی ﷺ یقول قال اللہ تعالیٰ یا ابن آدم لا تعجز فی من اربع رکعات فی اول النہار اکفک آخرہ۔ اور بعض روایت میں چھ رکعات کا ذکر ہے۔ کما فی حدیث جابر رضؓ عند الطبرانی قال رأیت النبی ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ ستّ رکعات۔ اور بعض میں آٹھ رکعات کا ذکر ہے۔ کما فی حدیث حذیفہ رضؓ عند ابن ابی شیبۃ رضؓ قال خرجت مع النبی ﷺ الی حرۃ فصلی الضحیٰ ثمان رکعات۔ ایسا ہی بعض روایت میں بارہ رکعات کا ذکر ہے کہ ان تمام کے لئے شاہد ما رواہ البزار عن زید بن اسلم رضؓ قال سمعت عبد اللہ بن عمر رضؓ یقول لابی ذر رضؓ

اوصینی قال سألتنی عما سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام من صلی الضحیٰ رکعتین لم یکتب من الغافلین ومن صلی اربعا کتب من العابدین ومن صلی ستا لم یلحقہ ذلک الیوم ذنب ومن صلی ثمانیا کتب من القانتین ومن صلی ثنتی عشرۃ رکعۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ۔ کما فی العینی۔ ومختار زد اکثر علماء چہار است۔ چنانچہ حاکم نے کہا کہ میں بہت حفاظ وائمۃ الحدیث کے ساتھ رہا کہ وہ حضرات چار رکعت کو اختیار کرتے تھے۔ لتواتر الاخبار الصحیحۃ فیہ وقال الشیخ الدہلوی زیرا کہ احادیث آں اصح و اخبار وآثار دراں اکثر ست۔ وروی فی قولہ تعالیٰ وابراھیم الذی وفیٰ، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہل تدرون ما وفیٰ فی عمل یوم باربع رکعات الضحیٰ۔ ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم واشعۃ اللمعات۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ الضحیٰ پر مواظبت کی جائے یا نہیں۔ چنانچہ عینی ص۶۶۸ ج۳ میں ہے کہ صاحب الاکمال نے ایک جماعت سے نقل کیا کہ افضل یہ ہے کہ اس پر مواظبت نہ کی جائے۔ بل فعلہا تارۃ وترکہا تارۃ، لحدیث ابی سعید الخدری رض قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعہا ویدعہا حتی نقول لا یصلیہا۔ رواہ الترمذی۔ لیکن جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ اس پر مداومت کی جائے لقولہ علیہ السلام احب العمل الی اللہ ما دام علیہ صاحبہ وان قل۔ وروی الطبرانی فی الاوسط من حدیث ابی ہریرۃ رض انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الجنۃ بابا یقال لہ الضحیٰ فاذا کان یوم القیامۃ نادیٰ منادٍ این الذین کانوا یدیمون صلوٰۃ الضحیٰ ہذا بابکم الحدیث۔ **الجواب**: حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو کبھی ترک کرتے یہ بخوف فرضیت ہے، امت کی مداومت سے وہ خوف نہیں لہٰذا مداومت ہی افضل ہے کما فی العینی۔

صلوٰۃ الضحیٰ کے وقت کے متعلق عینی ص۶۶۸ ج۳ میں ہے کہ یدخل وقتہا من اول النہار بطلوع الشمس، لقولہ علیہ السلام لابی ذر فی من اربع رکعات من اول النہار۔ وحکی النووی فی الروضۃ ان وقت الضحیٰ یدخل بطلوع الشمس ولکن یستحب تاخیرہا الی ارتفاع الشمس۔ اور شرح المہذب میں اس کے خلاف کیا گیا اور اس میں ماوردی سے نقل کیا کہ صلوٰۃ الضحیٰ کا وقت مختار اس وقت ہے کہ جب دن کا ایک ربع گذر جاوے۔ وجزم بہ فی التحقیق۔ اور تعلیق الصبیح ص۱۱۱ ج۲ میں ہے کہ حضرت علی رض سے مروی ہے کہ حضور ص اس نماز کو دو وقت میں پڑھتے۔ اول کہ جب آفتاب بلند ہو جاوے اس وقت دو رکعت پڑھتے وہذہ الصلوٰۃ ہی المسماۃ بصلوٰۃ الاشراق عند مشائخ الساداۃ النقشبندیہ قدس اللہ اسرارہم۔ کما فی التعلیق۔ والثانی اذا انبسطت الشمس وکانت فی ربع السماء من جانب الشرق صلی اربعا قال العراقی اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ من حدیث علی رض کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا زالت الشمس من مطلعہا قید رمح او رمحین کقدر صلوٰۃ العصر من مغربہا صلی رکعتین ثم امہل حتی اذا ارتفع الضحیٰ صلی اربع رکعات وقال الترمذی حدیث حسن۔ اب معلوم ہوا کہ دراصل اول روز میں دو نماز ہے کما فی الاشعۃ ص۵۵ ج۱ ومتعارف میان مردم دراول روز دو نماز ست یکے پس از برآمدن آفتاب یک دو نیزہ وآں را نماز اشراق خوانند۔ ودوم ہنگام برآمدن آفتاب تا ربع آسمان تا نزدیک نیم روز آں را صلوٰۃ الضحیٰ گویند۔ ہذا کلہ فی العینی وتعلیق الصبیح والاشعۃ۔

عینی میں ہے کہ حضرت عائشہ رض سے اس صلوٰۃ الضحیٰ کے بارے میں مختلف احادیث وارد ہوئیں۔ چنانچہ بخاری میں ہے کہ عن عروۃ عن عائشۃ رض قالت ما رأیت النبی ص یسبح سبحۃ الضحیٰ وانی لاسبحہا۔ اس سے مطلقاً صلوٰۃ الضحیٰ کی نفی کرنا مراد ہے۔ وروی مسلم من روایۃ معاذۃ انہا سألت عائشۃ رض کم کان النبی

یصلی صلوٰۃ الضحیٰ قالت اربع رکعات و یزید ماشاء کہ اس سے مطلقاً اثبات ہے۔ وروی مسلم من روایۃ عبداللہ ابن شقیق قال قلت لعائشۃ رضؓ ہل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ قالت لا الا ان یجیٔ من مغیبہ۔ یہ حدیث نفی مقید پر دلالت کرتی ہے کما ہو ظاہر۔ ان احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق دی گئی کہ ابن عبدالبر وغیرہ نے کہا کہ بخاری و مسلم ای شیخین جس نفی پر متفق ہیں اس کو اس اثبات کی حدیث پر راجح کہا جاوے کہ جسمیں مسلم منفرد ہے تو یہاں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ اور بعض نے جواب دیا کہ عائشہ رضؓ کی عدم رؤیۃ عدم وقوع کو لازم نہیں کرتا ہے لہٰذا احادیث مثبتہ ہی مقدم ہونگی اور بعض نے کہا کہ عائشہ رضؓ کی عدم رؤیۃ کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ بوقت ضحیٰ عائشہ رضؓ کے پاس بہت ہی شاذ و نادر رہتے تھے لیکونہ اکثر النہار فی المسجد او فی موضع آخر۔ اور اگر عوت کے پاس ہوں بھی تو عائشہ رضؓ کے پاس تو آٹھ یا نو دن میں سے ایک دن رہتے تھے لہٰذا عائشہ رضؓ کا انکار بجا و درست ہے، اگرچہ فی نفسہٖ دوسرے مواضع میں پڑھتے ہوں۔ کمافی التعلیق ۱۱۳

بَابُ التَّطَوُّعِ

تطوّع طوع سے ماخوذ ہے بمعنی الانقیاد و فرمانبرداری کردن و عبادت نافلہ را تطوّع و ہر متنفل بخیر را متطوع گویند و اکثر اطلاق او بر غیر رواتب آمدہ کما فی الاشعۃ۔ پھر یہ تطوع و نوافل فرائض کے ابواب ہیں لانہا مقدمات و مکملات للفرائض کما تقدم فی باب السنن وفضائلہا۔

پھر واضح ہو کہ تطوع اوّلاً بحیثیت مجموعی دو قسم پر منقسم ہے۔ اوّل وہ کہ جسکے لیے جماعت مسنون ہے۔ کصلوٰۃ العیدین و صلوٰۃ الجنازۃ و صلوٰۃ الکسوف و صلوٰۃ الاستسقاء و التراویح۔ دوم وہ کہ جو علی الانفراد ادا کیا جاتا ہے و سنن الجماعۃ افضل من سنن الانفراد و افضل سنن الانفراد الوتر ثم رکعتا الفجر ثم مابعدہا من الرواتب پھر وہ تطوع کہ جو علی الانفراد کیا جاتا ہے وہ دو قسم پر ہے۔ اوّل سنت معینہ ثانی نافلہ مطلقہ۔ پھر سنت معینہ کے متعدد اقسام ہیں۔ منہا سنن الرواتب مع الفرائض قبل المغرب۔ علامہ زبیدی نے کہا کہ ہمارے حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ تحیۃ المسجد مسجد میں جا کر بیٹھ جانے سے فوت نہیں ہوتی ہے۔ لما روی ابو نعیم و ابن حبان من حدیث ابی ذرؓ قال دخلت المسجد فاذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس وحدہٗ۔ فقال یا اباذرؓ ان للمسجد تحیۃ وان تحیتہ رکعتان فقم فارکعہما فقمت فرکعتہما الحدیث۔ ہاں قبل الجلوس فی المسجد تحیۃ المسجد ادا کر لینا افضل ہے۔ یہ سب تطوع علی الانفراد کے قسم اوّل جو سنت معینہ ہے اس کے اقسام ہوئے۔ اور قسم دوم جو نافلہ مطلقہ ہے اس کے متعلق بحث یہ کہ تمام رات اس کے شروع کے وقت ہے اور دن میں بھی سوائے اوقات منہیہ کے تطوع اللیل افضل من تطوع النہار۔ وقال احمد لیس بعد المکتوبۃ عندی افضل من قیام اللیل قال اللہ تعالیٰ یا ایہا المزمل قم اللیل الا قلیلاً، الآیۃ۔ ہذا کلہٗ فی تعلیق الصبیح ص۱۱۴ ج۲ عن الاتحاف۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انی سمعت دفّ نعلیک۔ الحدیث۔ یہ آواز نعل سننے کا معاملہ وہی کہ جسکو حضورؐ پر عالم غیب سے بحالت نوم کشف کیا گیا۔ یا بحالت بیداری منکشف ہوا ہو۔ یا شب معراج میں واقع ہوا ہوگا۔ یا دوسرے اوقات میں جو روحانی معراج ہوئی ہے ان اوقات میں سے کسی وقت واقع ہوا ہے۔ کمافی الاشعۃ ص۵۵۵ ج۱ اور یہ اشکال نہ ہوگا کہ بلال رضؓ حضورؐ سے آگے کیسے چلتے تھے کہ جو بظاہر گستاخی ہے۔ جواب یہ کہ خادم کبھی تعظیم و حفاظت کے طور پر مخدوم کے آگے آگے بھی چلتا ہے یہ بھی ایسا ہی ہے ورنہ حضورؐ کے آگے

بحث التفصیل فی التطوعات و اقسامہا مع التحقیق فی صلوٰۃ تحیۃ المسجد ۱۲

بحث اقسام التطوع ۱۲

بحث تحقیق قولہ سمعت دف نعلیک مع دفع الاشکال المشہور عنہا ۱۲

تو انبیاء کرام بھی بہشت میں داخل نہیں ہو سکیں گے فضلا عن بلال رض وہو رجل من اُمّتہ، کما قالہ الطیبی۔ اَب اس سے متعارض نہ ہوگا حیث قال النبی ص فاستفتح الجنۃ فیقول الخازن مَنْ اَنْتَ فاقول محمد فیقول بک اُمِرْتُ اَنْ لا افتح لاحد قبلک وبہ یندفع التعارض لان تقدم الخادم تقدم للمخدوم، کما فی التعلیق ج ۲ ص ۱۱۷۔

اور طہارت وضو و غسل و تیمم سب کو شامل ہے کما ہو فی مظاہر حق ص ۲۳۵ ج ۱ اور اس حدیث میں تحیۃ الوضوء کے متعلق ہے کہ لیل و نہار کے جس ساعت میں طہارت حاصل کرتے تو نماز پڑھتے اگرچہ یہ عام ہے کہ بوقت کراہت بھی پڑھتے ہوں گے کما قال بہ قوم فی استحباب الرکعتین بعد الوضوء وان یکن ذلک فی وقت مکروہ لیکن اس قسم کی احادیث کو جو عام ہیں کہ جس سے صلوٰۃ فی کل وقت معلوم ہوتا ہے اس کے متعلق بحث باب اوقات المنہی عنہا میں گذر چکی کہ چونکہ اوقات منہیہ عنہا میں نماز پڑھنے کی ممانعت بہت سی احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے اس لئے ان عام احادیث میں بھی وہی مراد ہوگا کہ اوقات منہیہ کے علاوہ دوسرے اوقات میں پڑھتے ہونگے تاکہ ایک صحابی کیمتعلق گمان وتخمین سے یہ کہنا نہ پڑے کہ وہ احادیث صحیحہ وصریحہ کے خلاف کرکے اوقات منہیہ میں نماز پڑھتے تھے وکیف یجوز لاحد اَن یَرد السنن الواضحۃ باحتمال لاطائل تحتہ، کما فی التعلیق ص ۱۱۵ ج ۲ عن شرح المصابیح

وفی حدیث جابر رض یعلمنا الاستخارۃ:۔ حضرت شاہ ولی اللہ رح نے فرمایا کہ اہل جاہلیت جب ان کو سفر یا نکاح یا بیع وغیرہ میں سے کوئی حاجت پیش آتی تو وہ لوگ استقسام بالازلام کرتے یعنی اہل عرب جبکہ کسی کام کے ارادہ کرتے تو تین تیر لیتے۔ ایک پر لکھا ہوا ہے، اَمَرَنِیْ رَبِّیْ، دوسرا پر مکتوب ہے کہ نَهَانِیْ رَبِّیْ، اور تیسرا غفل، ای اس پر کوئی چیز مکتوب نہیں ہوتی۔ ان تینوں کو کسی ظرف میں گھوما کر ایک کو نکالتے۔ فان خرج الآمری جہر اَمَرَنِیْ لکھا ہوا ہے اگر وہ نکلے تو وہ کام کرتے تھے وَاِن خرج الناہی امسک عنہ وان خرج الغفل اعادہ ثانیاً۔ چونکہ یہ معاملہ استقسام باعتبار اصلی قابل اعتماد نہیں بلکہ یہ محض اتفاقی چیز ہے۔ نیز بہ استقسام کا معاملہ اللہ پر افترا کرنا ہوجیث قالوا اَمرنی ربی ونہانی ربی، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسکو حرام کردیا۔ اور اس کے عوض میں استخارہ کو عنایت کیا ہے۔ کیونکہ انسان جبکہ حق تعالیٰ سے اخذ علم کرنا چاہے اور رضامندی خدا کو منکشف کرنا چاہے تو اسپر وہ مطلع ہوگا۔ اور اسپر اسرار الٰہی کا فیضان بھی ہوگا۔ اور بعض محققین نے یہ حکمت بیان کی کہ جب انسان عبادت میں مشغول ہوجاوے تو اس کے سامنے عالم ربوبیت منکشف ہوجاویگا کہ جس سے تمام دنیا بقطیر ہا دنیقر ہا حقیر ہوکر اس دنیا کے فقدان ووجدان کا کوئی اثر اسپر نہوگا لہٰذا وہ فقدان سے وحشت زدہ اور وجدان سے راحت والا نہ ہوگا۔ وعند ذلک یزول الحزن والغم کما فی التعلیق ج ۲ ص ۱۱۶ **اور استخارہ اُس کام میں ہوتا ہے کہ جسکا وجود نادر اور جسمیں اہتمام ہوتا ہے مثل سفر وعمارت وتجارت ومانند آں، نہ مانند اکل وشرب معتاد۔** پھر وہ ایسا امر مباح ہو کہ جسکی خیریت میں تردد ہو، اور اگر کوئی چیز خیر محض ہو تو اس میں وقت خاص یا حالت مخصوص کی تعیین کے اعتبار سے استخارہ ہوسکتا ہے۔ کما فی الاشعۃ ج ۱ ص ۵۵۵

صلوٰۃ التسبیح:۔ بذل المجہود ص ۲۷۷ ج ۲ میں ہے کہ درجاۃ مرقاۃ الصعود میں ہے کہ ابن الجوزی نے اس حدیث صلوٰۃ التسبیح کو موضوعات میں لائے اور موسیٰ بن عبد العزیز کی وجہ سے اس حدیث کو معلول بتایا کیونکہ وہ موسیٰ مجہول ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر رح نے کتاب الخصال المکفرہ میں کہا کہ ابن الجوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں شمار کرکے بڑا کام کیا ہے۔ اور ابن الجوزی کا یہ قول کہ موسیٰ بن عبد العزیز مجہول ہے یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ یحییٰ بن معین اور نسائی نے موسیٰ کو ثقہ بتایا وقال فی آمال الاذکار ہذا الحدیث اخرجہ البخاری فی جزء القراۃ خلف الامام۔ واخرجہ ایضا ابو داؤد وابن ماجہ وابن خزیمہ فی صحیحہ والحاکم فی مستدرکہ وصححہ البیہقی وغیرہم، وروی البیہقی وغیرہم عن ابی خالد

بحث التحیۃ الوضوء ص ۱۲۴

بحث التحقیق فی اصل الاستخارۃ والحکمۃ فیہا ص ۱۲

بحث التحقیق فی صلوٰۃ التسبیح ص ۱۲

الشرقی قال کنت عند مسلم بن الحجاج رح فسمعتہ یقول لایروی فیہا اسناد احسن من ہذا وقال الترمذی وقد روی ابن المبارک وغیرہ من اہل العلم صلوٰۃ التسبیح وذکروا النفل فیہ۔ وقال البیہقی کان ابن المبارک یصلیہا ویتداولہا الصالحون بعضہم من بعض۔ وبذلک تقویۃ الحدیث المرفوع۔ ایسا ہی بہت سے ائمہ کے اقوال سے ثابت ہے کہ صلوٰۃ التسبیح کی حدیث صحیح وقابل عمل ہے ونزد اہل تحقیق کلام ابن الجوزی بموضوعیت حدیث باطل ومردود است۔ زیرا کہ از زمان السلف الی یومنا ہذا معمول ومشہور شدہ ومشائخ بدآں وصیت کردند۔ کما فی البذل والاشعۃ ج۱ ص۵۵۸ والتعلیق

قولہ عن خطاءہ وعمدہ:۔ اشکال یہ کہ خطا میں تو گناہ نہیں ہے لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان۔ اب خطاء کو یہاں من جملۃ الذنوب کیسے قرار دیا گیا۔ جواب یہ کہ یہاں ذنب سے وہ چیز مراد ہے کہ جسمیں نقص ہو اگرچہ اسمیں گناہ نہو۔ ویؤیدہ قولہ تعالیٰ ربنا لاتؤاخذنا ان نسینا اوأخطأنا، جب خطاء بمعنے النقص ہو کر ذنب میں داخل ہوا تو کوئی اشکال نہیں۔ یا عین خطاء کی مغفرت مراد نہیں بلکہ ما یترتب علی الخطاء من نحو الاتلاف من ثبوت بدلہا فی الذمۃ کی مغفرت مراد ہے۔ فمعنی المغفرۃ حینئذ ارضاء الخصوم وفک النفس عن مقاہا الکریم۔ کما فی البذل ص۲۷۵ ج۲

باب صلوٰۃ السفر

بحالت سفر قصر فی الصلوٰۃ کے متعلق اختلاف ہے۔ کما فی العینی ج۳ ص۵۳۵ وفتح الملہم ج۲ ص۲۴۶ وبذل المجہود ص۲۲۹ ج۲ ایسا ہی تعلیق الصبیح ج۲ ص۱۲۱ میں کہ چار رکعت والی نماز کے جواز قصر میں کسیکے خلاف نہیں بلکہ بالاتفاق جائز ہے ایسا ہی نماز مغرب وفجر میں بالاتفاق قصر جائز نہیں۔ اب صلوٰۃ رباعیہ میں جو بالاتفاق قصر جائز ہے اس کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعی واحمد وعائشہ رض وعثمان رض وابن عباس رض کے نزدیک اور مالک رح کے ایک قول کے موافق قصر رخصت ہے مصلی کو قصر واتمام میں اختیار دیا گیا بلکہ اتمام ہی افضل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ۔ جب قصر کرنے سے گناہ کی نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ قصر رخصتی حکم ہے بطور لزوم ووجوب کے نہیں وعن عائشہ رض انہ علیہ السلام فی عمرۃ فی رمضان افطر وصمت وقصر واتممت فقلت بابی انت وامی افطرت وصمت وقصرت واتممت فقال علیہ السلام احسنت یا عائشۃ رض۔ رواہ الدارقطنی قال ہذا اسناد حسن۔ وعن عائشہ رض ان النبی کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم، رواہ الدارقطنی۔ وقال اسناد صحیح۔ جب حضور عائشہ رض کو اتمام پر احسنت کہا اور خود اتمام بھی کیا معلوم ہوا کہ قصر جواز کے مرتبہ میں ہے واجب کے مرتبہ میں نہیں۔ وجاء عثمان رض انہ صلی فی ایام الحج فی منیٰ اربع رکعات۔ وصحابۃ الذین معہ ایضاً صلوا اربع رکعات۔ کما فی حدیث ابن عمر رض ان عثمان رض صلی بعد صدر من خلافتہ اربعاً متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم رح وصاحبین رح وقاضی اسمٰعیل من المالکیہ کے نزدیک کہ جو مالک کا بھی قول مشہور ہے۔ کما فی الفتح ج۲ ص۲۴۶ مالک کا یہی مذہب ہونا ابن ابی زید کے رسالہ سے بھی معلوم ہوتا کہ قصر واجب ہے۔ قال الخطابی فی المعالم کان مذہب اکثر علماء السلف وفقہاء الامصار علی ان القصر ہو الواجب فی السفر وہو قول علی رض وعمر رض وابن عمر رض وقتادۃ رض والحسن البصری وحماد بن ابی سلیمان رح وقال مالک رح یعید ما دام فی الوقت۔ مالک رح نے جب اعادہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک قصر واجب ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر رض عند البخاری ومسلم۔ قال صحبت النبی ص فکان لایزید فی السفر علی رکعتین وابا بکر رض وعمر رض وعثمان رض کذلک ولم یثبت عن النبی ص انہ اتم الرباعیۃ فی السفر ابتۃ۔ تو حضور کے جب

بحث الاشکال فی قولہ خطاءہ وعمدہ مع الجواب ۱۲

بحث الاختلاف فی قصر الصلوٰۃ بانہ واجب ام لا ۱۲

اپنے تمام سفروں میں قصر کرنے سے معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ روی الجماعۃ الا البخاری عن یعلی قال قلت لعمر رضہ فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا فقد امن الناس، ای فلا ینبغی ان تقصروا الآن. فقال عمر رضہ عجبت مما عجبت منہ فسألت النبی ﷺ عن ذلک. فقال علیہ السلام صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ، یہاں قصر صلوٰۃ کو قبول کرنے کے متعلق صیغہ امر وارد ہوا لہٰذا شرعاً رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا اذ الامر للوجوب وجواز الاتمام رد دلیل۔ عن عائشۃ رضہ قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین فی الحضر والسفر فاقرت صلوٰۃ السفر وزیدت فی صلوٰۃ الحضر رواہ ابوداؤد۔ جبکہ صلوٰۃ السفر کو دو دو رکعت کرکے فرض کیا گیا تو اس پر زیادتی جائز نہ ہوگی کما انہ علیہ السلام لا تجوز الزیادۃ علی اربع فی الحضر۔ وفی صحیح مسلم عن ابن عباس رضہ انہ قال ان اللہ فرض الصلوٰۃ علی لسان نبیکم علی المسافر رکعتین وعلی المقیم اربعا۔ جب اس جلیل القدر صحابی کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے بحالت سفر دو ہی رکعت فرض کیا تو اس پر زیادتی کس طرح جائز ہوگی۔ وفی النسائی وغیرہ عن عمر رضہ صلوٰۃ الاضحیٰ رکعتان وصلوٰۃ الفطر رکعتان وصلوٰۃ المسافر رکعتان تمام غیر قصر علی لسان نبیکم ﷺ۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ السفر ابتداءً ہی سے دو رکعت ہو کر فرض ہوئی یہ صورت نہیں ہوئی کہ ابتداءً تو چار رکعت تھی پھر قصر کیا گیا۔ وقول عمر رضہ علی لسان نبیکم تصریح بثبوت ذلک من قولہ ﷺ۔ وعند النسائی عن ابن عمر رضہ قال ان النبی ﷺ اتانا ونحن ضلال فعلمنا فکان فیما علمنا ان اللہ امرنا ان نصلی رکعتین فی السفر والامر للوجوب فوجب فی السفر رکعتان۔ نیز ابن مسعود وصحابہ کی ایک جماعت نے جو عثمان رضہ پر ان کے اتمام کی بنا پر انکار کیا کما قال ابن القیم ولما بلغ ابن مسعود رضہ ان عثمان رضہ صلی علی اربع رکعات۔ قال ابن مسعود رضہ "انا للہ وانا الیہ راجعون" صلیت مع النبی ﷺ بمنی رکعتین۔ وصلیت مع ابی بکر رضہ بمنی رکعتین و صلیت مع عمر رضہ رکعتین فلیت حظی من اربع رکعات رکعتان متقبلتان۔ متفق علیہ۔ اگر قصر واجب نہ ہو کر مباح ہوتا تو عثمان رضہ پر اتنے شدید انکار نہ کرتے۔ اور عثمان رضہ بھی تاویلات کیطرف محتاج نہ ہوتے۔ کما سیجئ انشاء اللہ تعالیٰ وعند ابن حزم صحیحا عن ابن عمر رضہ انہ ﷺ قال صلوٰۃ السفر رکعتان من ترک السنۃ کفر۔ عن ابن عباس رضہ کان النبی ﷺ اذا خرج من اہلہ لم یصل الا رکعتین حتی یرجع الیہم۔ اس سے بھی حضور ﷺ کی مداومت علی القصر ثابت ہوئی۔ ھذا کلہ فی فتح الملہم وبذل المجہود والعینی والطحاوی۔

الجواب:۔ انہوں نے جو فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ کی آیت پیش کی جواب یہ کہ علامہ آلوسی صاحب روح المعانی نے کہا کہ چونکہ صحابہ کرام چار رکعت پڑھ کر اتمام کے عادی ہو گئے تھے تو گمان غالب یہ تھا کہ حکم قصر سے ان کے قلب میں یہ خیال آوے کہ یہ نقض وحرج ہے۔ اب تطییب خاطر کے طور پر نفی جناح کی تصریح کی ہے۔ یا جواب یہ کہ لا جناح کے لفظ سے عدم وجوب ثابت نہ ہوگا کیونکہ قولہ تعالیٰ فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ یہاں بھی لفظ لا جناح کے باوجود طواف احناف کے نزدیک واجب وعند الشافعی فرض۔ وبالجملہ نفی الجناح فی آیۃ القصر لا یدل علی عدم وجوب القصر والدلائل قائمۃ علی وجوبہ کما تقدم۔ کما فی الفتح۔ نیز اس آیت مذکورہ میں قصر کو خوف کیساتھ معلق کیا تھا بقولہ تعالیٰ وان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ اب یہاں گفتگو اس قصر کے متعلق ہے کہ جسمیں قصر عن الرکعات ای ترک شطر الصلوٰۃ ہوتا ہے جو قصر خوف کیساتھ معلق ہوتا ہے وہ قصر عن الرکعات نہیں۔ لہٰذا آیت میں بھی وہ قصر مراد نہیں کہ جس میں قصر عن الرکعات ہو درانحالیکہ گفتگو اسی میں ہے۔ اب اس آیت کو تلاوت کرنے سے ثواب تو حاصل ہوا لیکن دلیل نہیں بنی۔ کما فی البدائع ص ۹۲ ج ۱ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں عائشہ رضہ کی حدیث ذکر فرمایا شوکانی رحمہ نے کہا کہ اسپر حافظ ابو عبداللہ المقدسی نے اعتراض کیا کہ وہم فی ہذا الحدیث فی غیر موضع۔ پھر اس کے رد کیلئے متعدد احادیث بھی لائے۔ وقال ابن حزم ہذا حدیث لا خیر فیہ

وطعن فیہ وردّ علیہ ابن النجوی۔ وفی اسنادہ علار بن زہیر وقال ابن حبان کان العلار یروی عن الثقات مالا یشبہ حدیث الاثبات فبطل الاحتجاج بہ فیما لم یوافق الاثبات۔ ای علار کی روایت اگر ثقہ راویوں کے موافق نہ ہو تو وہ مقبول نہیں وقال ابن القیم رح سمعت شیخ الاسلام ابن تیمیہ یقول ہذا الحدیث کذب علی عائشۃ رض ولم تکن عائشۃ رض تصلی بخلاف صلوٰۃ النبی ص وسائر الصحابۃ۔ حاصل یہ کہ حضور ص و تمام صحابہ کے خلاف کر کے عائشہ رض سے تنہا جو اتمام کرنے کی روایت ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ خود عائشہ رض نے کہا کہ فرضت الصلوٰۃ رکعتین فزید فی صلوٰۃ الحضر وأقرت صلوٰۃ السفر کما فی الفتح والبذل۔ اور دلیل ثالث میں جو عائشہ رض کی حدیث سے استدلال کیا جواب یہ کلام احمد رح نے اس کو منکر سمجھا وصحتہ بعیدۃ فان عائشۃ رض کانت تتم۔ اور ابن القیم نے ابن تیمیہ سے نقل کیا کہ ابن تیمیہ نے کہا کہ انہ کذب علی النبی ص۔ اور بعض روایت میں ہے کہ یقصر و تتم ای قصر کی نسبت حضور ص کی طرف و اتمام کی نسبت عائشہ رض کی طرف ہے۔ کذا ضبط الحافظ فی التلخیص۔ لیکن حضور ص و تمام صحابہ کے خلاف کر کے عائشہ رض کا اتمام بھی عائشہ رض پر کذب ہے۔ کما مر عن ابن تیمیہ مفصلاً۔

اور دلیل رابع میں جو لائے کہ حضرت عثمان رض اتمام کرتے تھے اس اتمام کے سبب کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ کما فی العینی ص ۵۲۲ ج ۲ امام زہری رح نے کہا کہ منیٰ میں عثمان رض نے اس لئے اتمام کیا کہ وہ بعد الحج اقامت کا قصد کیا تھا کما روی یونس عن الزہری لما اتخذ عثمان الاموال بالطائف وارادان یقیم بہا صلی اربعا۔ وروی مغیرہ عن ابراہیم صلی اربعا لان عثمان رض اتخذ ہا وطنا۔ یا چونکہ بدوی لوگ احکام صلوٰۃ سے جاہل تھے اگر قصر کیا جاوے تو ان پر اشتباہ ہو جانے کا خوف ہے اس لئے اتمام کیا۔ اس پر طحاوی رح نے اعتراض کیا کہ اعراب تو حضور ص کے زمانہ میں اس سے بھی زیادہ جاہل تھے تاہم حضور ص نے اتمام نہیں کیا۔ یا بعض نے کہا کہ عثمان رض نے یہ تاویل کی ہوگی کہ تمام ملک میرا ملک ہے کیونکہ میں امیر المومنین وخلیفۃ المسلمین ہوں اس لئے اتمام کیا ہے یہ وجہ نہیں کہ سفر میں اتمام جائز ہے۔ وفیہ ایضاً بعد اذ لم یقل احد ان المسافر اذا مر ببلدہ من الارض ولم یکن اہلا فیہا ان حکمہ حکم المقیم یا عثمان رض نے اس لئے اتمام کیا کہ ان کے ساتھ ان کے اہل وعیال تھے اس لئے مقیم کی طرح ہو گئے تھے اس وجہ سے اتمام کیا ہو۔ ویرد ہذا بان الشارع علیہ السلام کان یسافر بزوجاتہ المطہرۃ مع ذلک کان یقصر۔ یا اس لئے اتمام کیا تھا کہ عثمان رض مکہ کے باشندہ بن گئے تھے کما رواہ احمد انہ صلی بمنیٰ اربع رکعات۔ فانکر الناس علیہ فقال یا ایہا الناس انی تأہلت بمکۃ منذ قدمت وانی سمعت النبی ص یقول من تأہل فی بلد فلیصل صلوٰۃ المقیم، ذکرہ ابن الہمام۔

اور ابن بطال رح نے کہا کہ عثمان رض و عائشہ رض کے اتمام کے متعلق صحیح وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے یہ خیال کیا کہ جب حضور ص کو قصر و امام کا اختیار دیا گیا تو امت پر آسان صورت ای قصر کو اختیار کیا۔ وقد قالت عائشۃ رض ما خیر النبی ص فی امرین الا اختار ایسرہما مالم یکن اثما۔ اب عثمان رض و عائشہ رض نے اپنے اوپر شدت کو اختیار کیا۔ کما فی العینی ص ۵۲۲ ج ۲ والتعلیق ص ۱۲۶ ج ۱ وفی حدیث یعلی بن امیۃ رض قال عمر رض عجبت مما عجبت منہ۔ عینی ص ۵۲۲ ج ۲ میں ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ قصر خوف یا حرب کے ساتھ مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ تو آیت میں قصر فی الصلوٰۃ کو مشروط بالخوف کیا ہے۔ وذکر ابو جعفر فی تفسیرہ عن عائشۃ رض قال اتموا صلوٰتکم فی السفر فقالوا ان النبی ص کان یصلی فی السفر رکعتین۔ فقالت عائشۃ رض ان النبی ص کان فی حرب وکان یخاف فہل تخافون انتم۔ لیکن جمہور ائمہ و مسلمانوں کا مذہب یہی ہے کہ قصر فی الصلوٰۃ بغیر خوف بھی جائز ہے کما فی حدیث حارثہ بن وہب رض قال صلی بنا النبی ص ونحن اکثر ما کنا قط وآمنہ بمنیٰ رکعتین، متفق علیہ۔

بحث ذکر السبب فی الاتمام عثمان رض مع تحقق السفر فیہ ۱۲

بحث الاختلاف فی ان حکم القصر معلق بالخوف او مع تحقق ایۃ القصر ۱۲

یعنی حضورؐ نے منیٰ میں بغیر خوف کے قصر فرمایا۔ وعن یعلی بن امیہؓ قلت لعمرؓ انما قال اللہ تعالیٰ ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم، الآیہ، فقد امن الناس قال عمرؓ عجبت مما عجبت منہ فسألت النبیؐ فقال صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ۔ رواہ مسلم۔ اب تو صراحۃً معلوم ہوا کہ بحالت امن بھی قصر کا حکم باقی ہے۔ **الجواب** انہوں نے جو آیت ذکر فرمایا جواب یہ کہ وہاں ان خفتم کی قید احترازی نہیں کہ اگر خوف ہو تو قصر پڑھے۔ ورنہ نہ پڑھے بلکہ وہ خرج مخرج الغالب ای قید اتفاقی ہے لہٰذا عدم الخوف پر عدم القصر کا حکم مرتب نہ ہوگا لہٰذا یہ قید اس لئے وارد ہوئی کہ اس زمانہ میں مسافرین پر بسا اوقات خوف کفار لاحق ہوتا تھا فلا مفہوم لہٗ فحینئذ لا تدل علی عدم القصر ان لم یکن خوف۔ یا یہ ان اشیاء میں سے ہے کہ جن میں کسی سبب کی بنا پر حکم مشروع ہوا تھا پھر وہ سبب زائل ہونیکے باوجود وہ حکم باقی رہا جیسا کہ مشرکین کے سامنے اظہار شجاعت کے سبب سے طواف میں رمل کا حکم مشروع ہوا تھا اگرچہ وہ سبب اب زائل ہوگیا ہے تاہم حکم رمل باقی ہے۔ وہکذا حکم السعی بین الصفا والمروۃ۔ اس آیت کی تحقیق یہ ہے کہ وہ آیت دو قسم کے قصر کا تقاضا کرتی ہے۔ اوّل قصر الارکان بصورۃ التخفیف فیہا۔ دوم قصر العدد بنقصان رکعتین۔ پھر اس قصر کو دو شرط سے مشروط کیا الضرب فی الارض والخوف۔ تو یہاں مجموعہ چار صورت بنے گی۔ اگر دونوں شرط متحقق ہو تو دونوں قسم کا قصر جاری ہوگا کیونکہ جب وہ مسافر بھی ہے ساتھ ساتھ خوف کفار بھی تو قصر العدد کیساتھ قصر فی الارکان بصورت التخفیف بھی کریگا۔ اور اگر دو شرط فوت ہو کہ نہ خوف ہے اور نہ وہ مسافر تو دونوں قسم کا قصر ممنوع ہوگا تو اس وقت وہ بحالت امن مقیم ہو کر صلوٰۃ کامل ادا کریگا۔ اور اگر دونوں شرط میں سے کوئی ایک متحقق ہو اس کے موافق حکم ہوگا مثلاً اگر خوف ہو نہ سفر بلکہ مقیم ہو تو قصر ارکان کریگا نہ قصر فی العدد بلکہ عدد کو پورا کرنا ہوگا وہذا نوع قصر ولیس بالقصر المطلق۔ اور اگر سفر پایا جاوے نہ خوف بلکہ بحالت امن ہو تو صرف عدد رکعات میں قصر کرے گا نہ ارکان صلوٰۃ میں وہذا ایضاً نوع قصر لیس بالقصر المطلق۔ اور انہوں نے جو عائشہؓ کا قول ذکر کیا اس کو حارثہ کی حدیث نے رد کر لی ہے کیونکہ بمقابلہ احادیث صحیحہ و صریحہ وہ حجت نہیں ہذا کلہ فی العینی ج ۳ ص ۵۳۴ والتعلیق ج ۲ ص ۱۲۲

وفی حدیث انسؓ قال اقمنا بہا عشرًا۔ عینی ج ۳ ص ۵۲۷ اس مدت کے متعلق اختلاف ہے کہ جس مدت میں مسافر نیت اقامت کرنے سے اتمام لازم ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق عینی شرح بخاری میں بائیس اقوال مذکور ہیں اگر تفصیل مطلوب ہو تو عینی کی طرف مراجعت کی جائے بخوف طوالت وملال یہاں نقل نہیں کیا گیا اور فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۴ میں ہے کہ ان اقوال میں سے وہ تین قول مشہور ہے کہ جس پر فقہاء ہیں چنانچہ یہی تین قول بذل المجہود ج ۲ ص ۲۴۲ و بدائع ج ۱ ص ۹۷ میں بھی ہے کہ امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک اگر چار دن سے زائد ٹھہرنے کا قصد کیا تو چار دن میں بیس نماز ہے اگر اکیس نماز کے وقت تک اقامت کا ارادہ کیا تو اتمام کرے۔ چنانچہ عینی ص ۵۲۸ میں ہے کہ مدت اقامۃ کے بیان کے اندر ہے کہ احدیٰ وعشرون صلوٰۃ ذکرہ ابن المنذر عن الامام احمدؒ کیونکہ حضورؐ مکہ میں چار دن تک بحالت قصر حج ادا کیا معلوم ہوا کہ چار دن تک قصر پڑھا جاوے گا۔ اگر اس سے زائد ہو تو اتمام کا حکم ہوگا کما فی الفتح۔ اور مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک جو احمدؒ کا ایک قول بھی ہے کہ اگر چار دن تک اقامۃ کی نیت کرے تو اتمام کرے گا۔ بدلیل ماروی انہ اقام بمکۃ ثلاثا یقصر فی عمرتہ۔ تو چار دن سے کم مدت میں قصر کیا گیا تو چار میں اتمام کا حکم ہوگا لیکن امام اعظمؒ و سفیان ثوریؒ وغیرہما کے نزدیک کہ جولیث بن سعد کا قول بھی ہے کہ اگر پندرہ دن کی اقامت کی نیت ہو تو اتمام کرے۔ بدلیل ماروی عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ قالا اذا قدمت بلدۃ،

بحث الاختلاف فی السنۃ فی اقل ما یتم فیہا المسافر الاقامۃ

وانت مسافر فی نفسک ان تقیم خمسة عشر یوما فاکمل الصلوٰة بہا وان کنت لا تدری متی تظعن فاقصرہا۔ رواہ الطحاوی۔ وروی ابن ابی شیبة فی مصنفہ عن مجاہد ان ابن عمر رض کان اذا اجمع علی اقامة خمسة عشر یوما اتم الصلوٰة وروی ہشیم عن داؤد بن ابی ہند عن ابن المسیب رض انہ قال اذا اقام المسافر خمس عشرة لیلة اتم الصلوٰة۔ وروی وما کان دون ذلک قلیلا قصر۔ ابن الہمام نے فرمایا چونکہ اس جیسے واقعہ میں قیاس ورائی کا دخل نہیں اس لئے صحابہ کا قول حکماً مرفوع ہوگا۔ فالظاہر انہ من قول النبی ﷺ کما فی البدائع ایضا۔ نیز اس میں مختلف روایات ہیں وقد روی البخاری عن ابن عباس رض وفیہ تسعة عشر وروی ابوداؤد عنہ سبعة عشر وروی ایضا عن عمران بن حصین وفیہ ثمان عشر لیلة۔ وفی روایة عبد بن حمید اقام عشرین۔ اب ان تمام روایات میں جو مختلف عدد وارد ہے اس میں سے اقل جو خمسة عشرة ہے وہی یقینی ہونے کی بنا پر اسی پر عمل کرنا ہی احوط ہوگا۔ کما فی الفتح۔

الجواب:۔ احمدؒ نے جو کہا کہ حضورؐ نے چار دن تک قصر پڑھتے ہوئے حج ادا کیا ہے جواب یہ کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر ایک وقت زائد ٹھہرے تو اتمام کرے گا جو احمد کا مذہب ہے صرف چار دن کا حکم معلوم ہوا نہ زائد کے اور مالکؒ و شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس میں صرف تین دن اور اس کے مادون کا حکم بتایا گیا کہ قصر کیا جاوے گا باقی اقامة اربعة ایام پر جو اتمام کا حکم انہوں نے دیا یہ اس حدیث سے ثابت نہیں قال الطحاوی ماقالہ الشافعی خلاف الاجماع لانہ لم ینقل عن احد قبلہ بان یصیر مقیما بنیة اربعة ایام بل روی ابن عباس رض وجابر رض وانس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع اصحابہ دخلوا مکة صبیحة الرابع من ذی الحجة ومکثوا ذلک الیوم والیوم الخامس والسادس والسابع۔ فلما کان صبیحة الیوم الثامن وہو یوم الترویة خرجوا الی منیٰ وکان النبی یصلی باصحابہ الرباعیتین وقد وطنوا انفسہم علی اقامة اربعة ایام۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ تقدیر بالاربعة صحیح نہیں۔ ھذا کلہ فی العینی و فتح الملہم والبذل والبدائع والتعلیق۔

وفی حدیث حفص بن عاصم رض لو کنت مسبحا لاتممت صلوتی۔ ای المکتوبة قال النووی معناہ لو اخترت التنفل لکان اتمام فریضتی احب الی ولکنی لا اری واحدا منہما بل السنة القصر وہو ترک التنفل کما فی فتح الملہم ص۲۵۱ ج۲ اور اسی فتح میں ہے کہ بحالت سفر نوافل مطلقہ کے استحباب پر علماء متفق ہیں۔ باقی نوافل راتبہ جو سنن مؤکدات ہیں اس کے استحباب میں اختلاف ہے چنانچہ ابن عمر رض و دیگر علماء نے اسکو مکروہ سمجھا۔ کما قال ابن عمر رض صحبت النبی ﷺ فکان لا یزید فی السفر علی الرکعتین وابا بکر رض وعمر رض وعثمان رض کذلک۔ متفق علیہ نیز اگر سنن رواتب مشروع ہوتا تو اتمام فرائض اولیٰ ہوتا جب فرائض کو بھی اتمام نہ کیا گیا تو رواتب کس طرح مشروع ہوگا لیکن جمہور ائمہ بحالت سفر رواتب کو مستحب کہتے ہیں۔ والدلیل لہم الاحادیث المطلقة فی ندب الرواتب کما مر فی باب السنن وفضائلہا نحو حدیث ام حبیبة رض انہ علیہ السلام قال من صلی فی یوم ولیلة اثنتی عشرة رکعة بنی لہ بیتا فی الجنة۔ رواہ الترمذی و نحوہ فی مسلم وغیرذلک من الاحادیث الکثیرة کہ جس سے رواتب پر فضائل مرتب کئے گئے خواہ وہ رواتب بحالت اقامة ہو یا بحالت سفر۔ وحدیث صلی النبی ﷺ الضحیٰ یوم الفتح بمکة وصلی رکعتی الفجر حین نام وافی لیلة التعریس

الجواب:۔ دلیل اوّل میں ابن عمر رض نے جو کہا کہ حضورؐ نے رواتب نہیں پڑھا جواب یہ کہ چونکہ حضورؐ نے رواتب بجادہ میں ادا کیا اس لئے ابن عمر رض نے نہیں دیکھا ہوگا فان النافلة فی البیت افضل۔ یا جواب یہ کہ حضورؐ نے بعض وقت بیان جواز کیلئے ترک کیا ہو۔ یا تنگی وقت کی بنا پر بعض وقت ترک کیا ہوگا جس سے عدم استحباب ثابت نہ ہوگا اور دلیل ثانی کی جواب یہ کہ رواتب کی مشروعیت سے اتمام فریضہ اولیٰ نہ ہوگا کیونکہ فریضہ تو حتمی

بحث الاختلاف فی التطوع فی السفر مع تحقیق المذہب فیہ ۱۲

ولازمی ہے اگر وہ کامل طور پر مشروع ہو تو اتمام بھی حتمی ہوگا۔ اور نوافل کی مشروعیت سے حتمی ہونا لازم نہیں آئیگا بلکہ وہ مکلف کے اختیار میں رہے گا اگر عمل کرے ثواب ہوگا ورنہ لاحرج علیہ۔ اب قیاس باطل ہے۔ کما فی فتح الملہم۔ اور اس میں قولہ فیصلی بہ ہے الفعل افضل فی حال النزول والترک فی حال السیر ای بحالت نزول رواحلہ اذا کرے گا نہ بحالت سیر۔ کما قالہ الہندوانی۔ وہکذا قال صاحب المرقاۃ فی شرح المشکوٰۃ۔ والمعتمد فی المذہب انہ یصلی بہا فی المنزل وتیرکہا اذا کان فی الطریق۔

پھر عینی ج۳ ص۵۶۰ سے فتح الملہم ج۲ ص۲۵۱ و بذل المجہود ج۲ ص۲۴۱ میں نقل کیا کہ حدیث ابن عمر رضؓ جو بخاری و مسلم میں ہے کہ صحبت النبی ﷺ فکان لا یزید فی السفر علی رکعتین وابا بکرؓ وعمرؓ وعثمان رضؓ کذلک، متفق علیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ و ابوبکر رضؓ و عمر رضؓ و عثمان رضؓ بحالت سفر رواتب نہیں پڑھتے تھے۔ لیکن ترمذی میں ہے کہ عن ابن عمر قال صلیت مع النبی ﷺ الظہر فی السفر رکعتین وبعدہا رکعتین وقال ہذا حدیث حسن۔ وفی روایۃ فی الترمذی عن ابن عمر رضؓ قال صلیت مع النبی ﷺ فی الحضر والسفر فصلیت معہ فی الحضر الظہر اربعا وبعدہا رکعتین وصلیت معہ الظہر فی السفر رکعتین وبعدہا رکعتین والمغرب فی الحضر والسفر سواء ثلاث رکعات وبعدہا رکعتین۔ قال ہذا حدیث حسن۔ ان دونوں روایت سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ بحالت سفر سنن رواتب پڑھتے تھے۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث شیخین میں نہ پڑھنے کا ذکر ہے وہ غالب احوال پر محمول ہے یعنی اکثر اوقات میں نہیں پڑھتے تھے اور ترمذی کی دو حدیث سے جو پڑھنے کا ثبوت ہے وہ اسپر محمول ہے کہ بعض وقت بیان استحباب کیلئے پڑھتا ہوگا اگرچہ حضر کے طرح موکد نہیں کرتے تھے۔ یا جس حدیث میں پڑھنے کا ذکر ہے وہ اسپر محمول ہے کہ حضور ﷺ اس وقت کجاوہ سے اترا ہوا تھا اور کوئی شغل نہ تھا یا کجاوہ پر بلا شغل بیٹھا ہوا تھا۔ اور نہ پڑھنے کی حدیث اس کے برعکس پر محمول ہے فلا تعارض۔ کیونکہ جس حدیث میں نہ پڑھنے کا ذکر ہے اس میں جو لفظ کان ہے وہ دوام پر دلالت نہیں کرتا ہے کما فی قول عائشہ رضؓ کنت اطیب النبی ﷺ لحرمہ۔ جب سنن نہ پڑھنا دائما نہ تو کسی وقت پڑھتے ہوں گے اور کسی وقت نہ پڑھتے ہوں گے جس کی تعیین گذر چکی ہے۔ کما فی العینی والفتح والبذل مفصلا۔

وفی حدیث ابن عباس رضؓ یجمع بین صلوٰۃ الظہر والعصر۔ جمع بین صلوٰتین کے متعلق جو اختلاف ہے اس کا منشاء نزاع یہ ہے کہ جمع دو قسم پر ہے۔ اوّل جمع حقیقی وقتی یعنی دو نماز کو ایک نماز کے وقت میں لاکر پڑھنا مثلاً ظہر و عصر کو ملا کر عصر کے وقت میں پڑھنا اس جمع حقیقی کے متعلق اختلاف ہے کہ جائز ہے یا نہیں دوم جمع صوری یعنی دو نماز میں سے ایک کو مؤخر کرکے دوسرا کو مقدم کرکے پڑھنا۔ مثلاً ظہر کو مؤخر کرکے اس کے آخیر وقت میں پڑھنا اور عصر کو مقدم کرکے بالکل اوّل وقت میں پڑھنا۔ تو جمع صوری میں ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں پڑھنا ہوا اگرچہ تقدیم و تاخیر کیا جاوے۔ کما قال محمد بن الحسنؒ الجمع بین الصلوٰتین ان تؤخر الاول منہما فتصلی فی آخر وقتہا وتعجل الثانیۃ فتصلی فی اوّل وقتہا۔ اب یہی جمع صوری بالاتفاق جائز ہے۔ اختلاف جمع حقیقی میں ہے۔ پھر جمع حقیقی کی بعض صورت میں بھی اتفاق ہے کہ عرفہ و مزدلفہ میں جو دو وقت کی نماز کو ایک وقت میں لاکر پڑھا جاتا ہے یہ جمع حقیقی بھی بالاتفاق جائز ہے۔ ان عرفہ و مزدلفہ کے جمع حقیقی کے علاوہ دوسری نمازوں کے جمع حقیقی کے متعلق اختلاف ہے۔ کما فی التعلیق ص۱۲۳ والفتح۔

اور عینی ج۳ ص۵۶۶ سے فتح الملہم ج۲ ص۲۶۰ و بذل ج۲ ص۲۳۲ میں نقل کیا کہ علامہ عینیؒ نے اپنے شیخ زین الدین سے نقل کیا کہ اس مسئلہ میں علماء کے چھ اقوال ہے۔ لیکن مشہور قول تین ہے۔ چنانچہ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر سفر تیز ہو یعنی

جلدی چلنا پڑے تو اس وقت جمع بین الصلوٰتین جائز یعنی جمع حقیقی، کیونکہ اختلاف اسی میں ہے۔ کما مر۔ بدلیل ما روی مالکؒ عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل بہ السیر جمع بین المغرب والعشاء رواہ مسلم۔ وفی روایۃ عبید اللہ عن نافع عن ابن عمرؓ کان اذا جدبہ السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق ویقول ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان اذا جدبہ السیر جمع بین المغرب والعشاء۔ رواہ مسلم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ جمع حقیقی کرتے تھے کیونکہ مغرب کو بعد غیبوبۃ الشفق پڑھا گیا۔ روی الترمذی عن ابن عمرؓ انہ ﷺ استعجلت علی بعض اہلہ فجدبہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق۔ ثم نزل فجمع بینہما ثم اخبرہم ان النبی ﷺ کان یفعل ذلک اذا جدبہ السیر وقال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ واسحق وابو ثور وابن المنذر واشہب من المالکیۃ وعطاء ومجاہد وطاؤس وعکرمہ وابن عمرؓ وابن عباسؓ وابو موسیٰؓ ومعاذؓ وسعد بن ابی وقاصؓ وعلیؓ وغیرہم کے نزدیک مطلقاً سفر میں تیزی ہو یا نہ ہو جمع بین الصلوٰتین جائز ہے۔ چنانچہ بذل المجہود ج ۲ ص ۲۳۳ میں ترمذی سے نقل کیا کہ احمدؒ کے نزدیک مریض کو جمع بین الصلوٰتین جائز۔ شافعیؒ کے نزدیک مریض کو جائز نہیں ہاں بارش کی وجہ سے جمع بین الصلوٰتین شافعیؒ واحمد واسحق کے نزدیک جائز ہے۔ بدلیل حدیث معاذؓ عند الترمذی وابی داؤد وغیرہم ان النبی ﷺ کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر یصلیہما جمیعاً واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعاً ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء وصلاہا مع المغرب قال الشوکانی اخرجہ ایضاً ابن حبان والحاکم والدارقطنی والبیہقی۔ وعن انسؓ بن مالکؓ قال کان النبی ﷺ اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم نزل فجمع بینہما فان زاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظہر ثم رکب، رواہ مسلم۔ اس قسم کی بہت سی احادیث ہیں کہ جسمیں تیزی سفر کی قید نہیں۔ لہٰذا مطلقاً جمع بین الصلوٰتین جائز ہے۔ وعن ابن عباس قال صلی النبی ﷺ الظہر والعصر جمیعاً والمغرب والعشاء جمیعاً فی غیر خوف ولا سفر، رواہ مسلم۔ اس قسم کی احادیث کے متعلق جمہور نے کہا کہ یہ جمع مرض کی بنا پر تھا یا بارش کے وقت بادل میں معلوم نہ ہو سکا۔ بعد صلوٰۃ الظہر جب بادل کھل گیا دیکھتے ہیں کہ وقت عصر داخل ہو گیا ہے تو عصر بھی پڑھ لیا تو بارش کی وجہ سے جمع کیا گیا۔ کما فی الفتح ج ۲ ص ۳۲۶ والبذل ج ۲ ص ۲۳۲ لیکن امام اعظم وصاحبین وسفیان ثوری وحسن بصری وابن سیرین وابراہیم نخعی واسود وعمر بن عبد العزیز وسالم ولیث بن سعدؒ ومکحول وابن مسعودؓ وسعد بن ابی وقاصؓ وغیرہم کے نزدیک عرفہ ومزدلفہ کے علاوہ اور کسی جگہ وکسی وقت میں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں۔ عدم جواز سے جمع حقیقی مراد ہے اور جمع صوری جائز ہے۔ اب گویا کہ دو دعوی ہوئے

اول عدم جواز جمع حقیقی بدلیل قولہ تعالیٰ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً ای لہا وقت معین لابتداء لا یجوز التقدم علیہ وانتہاء لا یجوز التاخر عنہ وقولہ تعالیٰ حافظوا علی الصلوٰت ای ادوہا فی اوقاتہا۔ لہٰذا کسی نماز کو وقت سے نکالنا جائز نہ ہوگا۔ وقولہ تعالیٰ فویل للمصلین الذین ہم عن صلوتہم ساہون۔ قال طائفۃ من السلف ہم الذین یؤخرونہا عن وقتہا۔ ایسے لوگوں کیلئے ویل کہا گیا۔ لہٰذا تاخیر عن الوقت جائز نہ ہوگا۔ وقولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوٰۃ، وقال طائفۃ من السلف اضاعتہا تاخیرہا عن وقتہا ولو ترکوہا بالکلیۃ لکانوا کفاراً فی فتح الملہم ج ۲ ص ۲۲۔ وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن ابی موسیٰؓ قال الجمع بین الصلوٰتین من غیر عذر من الکبائر فلا یباح بعذر السفر والمطر کسائر الکبائر لا یباح بہذین العذرین۔ وعن عمرؓ انہ علیہ السلام کتب الی الآفاق ینہاہم ان یجمعوا بین الصلوٰتین ویخبرہم ان الجمع بین الصلوٰتین کبیرۃ من الکبائر۔ اخرنا بذلک اشعث عن العلاء بن الحارث

عن مکحول۔ کما فی التعلیق ص۱۲۴ ج۱ وروی البخاری ومسلم عن ابن مسعود رض قال ما رایت النبی ص صلی صلوٰۃ لغیر وقتہا۔ الا بجمع ای بمزدلفۃ فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوٰۃ الصبح فی الغد قبل وقتہا۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ حضور نے وقت سے نکال کر مذکورہ نماز کے علاوہ کوئی نماز نہیں پڑھا۔

اب امام اعظم وثوری وغیرہم کا ثانی دعویٰ کہ جمع صوری ای ظہر کو آخر وقت میں وعصر کو اول وقت میں اس طرح پڑھے کہ ہر دو نوں اپنے اپنے وقت میں رہے یہ جمع صوری جائز ہے۔ کما ہو متفق علیہ بدلیل ما اخرج ابن ابی شیبۃ من روایۃ ابن ابی لیلے عن ہذیل عن ابن مسعود رض ان النبی ص جمع بین الصلوٰتین فی السفر ورواہ الطبرانی فی الکبیر بلفظ کان یجمع بین المغرب والعشاء یؤخر ہذہ فی آخر وقتہا ویعجل ہذہ فی اول وقتہا۔ واخرج ابن ابی شیبۃ واحمد کلاہما عن وکیع حدثنا مغیرہ بن زیاد عن عطاء عن عائشۃ رض ان النبی ص کان یؤخر الظہر ویعجل العصر ویؤخر المغرب ویعجل العشاء فی السفر ومغیرہ بن زیاد وان ضعفہ الجمہور لکن وثقہ ابن معین وابو زرعہ۔ واخرج مسلم عن ابن عباس رض قال صلیت مع النبی ثمانیا جمیعا وسبعا جمیعا قلت لابی الشعثاء اظنہ اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلک۔ اخرج ابوداؤد عن نافع رض وعبداللہ بن واقد ان مؤذن ابن عمر رض قال الصلوٰۃ قال ابن عمر رض سر حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان النبی ص کان اذا عجل بہ امر صنع مثل الذی صنعت۔ اب ان احادیث مذکورہ سے جمع حقیقی کا جائز ہونا وجمع صوری کا جائز ہونا صراحۃً ثابت ہوا۔ فعلیک التدقیق فی اثبات المرام لانہ من مزلۃ الاقدام والتوفیق من العزیز العلام۔

الجواب:۔ حضرت امام مالکؒ نے جو دلیل اول میں ابن عمر رض سے ذکر کیا کہ کان النبی ص اذا عجل بہ السیر جمع بین المغرب والعشاء کہ وہاں جمع سے جمع صوری مراد ہے کہ جو بالاتفاق جائز ہے۔ اب یہاں جمع صوری مراد لینے کی دلیل وہ تمام احادیث ہیں کہ جو ابھی بحث الدلائل فی جواز الجمع الصوری میں مرقوم ہوئیں بلکہ اس جمع کی روایت کو جو ابن عمر رض نے روایت کیا خود اس ابن عمر رض سے گذشتہ حدیث رابع میں گذرا کہ جمع سے جمع صوری مراد ہے چونکہ وہ الفاظ ابھی گذرا ہے اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اور امام مالکؒ نے جو دلیل ثانی وثالث میں ابن عمر رض کی حدیث نقل فرمائی کہ بعد غیبوبۃ الشفق جمع بین المغرب والعشاء کیا گیا کہ جو جمع حقیقی ہے۔ جواب یہ کہ شفق دو قسم پر ہے، احمر وابیض، کما مر الاختلاف فیہ فی کتاب الصلوٰۃ۔ اب ممکن ہے کہ غیبوبۃ احمر کے بعد جمع کیا ہو تو اب جو لوگ ابیض کو شفق کہتے ہیں ان کے قول کے مطابق مغرب اپنے وقت میں ہوا وکذلک العشاء تکون فی وقتہا علی قول من یقول ان الشفق ہو الاحمر۔ اب جمع بین المغرب والعشاء کا اطلاق کیا جائے گا حالانکہ ہر ایک نماز علی اختلاف القولین فی الشفق اپنے اپنے وقت پر ہوا۔ اسکو جمع صوری کہا جاتا ہے نہ جمع حقیقی۔ کما فی العینی ص۵۶۸ ج۲ یا جواب یہ کہ اس میں چونکہ الفاظ مختلف ہے بعض روایت میں ہے کہ کاد ان یغیب اور بعض میں ہے حتی اذا غاب علی اراونۃ کاد ان یغیب الشفق۔ اس قسم کے الفاظ کی بنا پر راوی کو غیبوبۃ کے شفق کا وہم ہو گیا فرواہ بلفظ بعد ان یغیب الشفق علی ما ظنہ۔ واللہ اعلم۔ کما فی التعلیق ص۱۲۴ ج۱ یا جواب یہ کہ دلیل ثانی وثالث کی حدیث میں چونکہ ابھی بیان کردہ احتمال ہے اس لئے اسکو ابن عمر رض کی اس حدیث پر حمل کرنا چاہئے کہ جسمیں بوقت التعجیل فی السیر جمع صوری کرنیکا ذکر صراحۃً ہے۔ کما فی الدلیل الرابع من تخریج ابی داؤد۔ یا جواب یہ کہ دلیل ثانی میں جو بعد ان یغیب الشفق۔ ودلیل ثالث میں جو حتی غاب الشفق ہے اس سے قرب غیبوبۃ الشفق مراد ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ فاذا بلغن اجلہن ای قاربن بلوغ الاجل تو بوقت قرب غیبوبۃ الشفق اتر کر مغرب کو اسکے آخر وقت میں پڑھ کر اول وقت عشاء میں نماز عشاء ادا کیا جو جمع

صوری ہے اس قسم کی تاویل اس لئے ہے کہ خود ابن عمرؓ سے صراحۃً جمع صوری کا ذکر گذر گیا تاکہ دونوں میں تعارض نہ رہے۔ فلله درّ الاحناف۔ مرقومہ چاروں جواب تو دلیل ثانی و ثالث کیلئے مشترکہ طور پر ہے لیکن دلیل ثالث جو ترمذی سے نقل کی گئی اس کیلئے خصوصی جواب یہ کہ اس کی روایت کے اندر اضطراب کثیر ہے۔ ففی بعض الروایۃ عند ابی داؤد، فسار حتی غاب الشفق فنزل فجمع بینہما۔ وفی روایۃ عند النسائی حتی اذا کان فی آخر الشفق نزل فصلی المغرب ثم اقام العشاء وقد توارى الشفق۔ وفی روایۃ لہ سار حتی کاد الشفق ان یغیب ثم نزل فصلّی وغاب الشفق فصلی العشاء۔ وفی روایۃ لابی داؤد حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظرہ حتی غاب الشفق فصلی العشاء۔ وفی روایۃ حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل فجمع بینہما۔ وفی روایۃ فسار حتی غاب الشفق وتصوبت النجوم ثم انہ علیہ السلام نزل فصلی الصلوتین جمیعًا۔ وفی روایۃ اسمعیل بن عبد الرحمٰن عند النسائی حتی ذہب بیاض الافق وفحمۃ العشاء ثم نزل۔ والتفصیل الزائد فی فتح الملہم ص۲۶۳ ج۲ ان اضطرابات کثیرہ کیمتعلق جب ابن حجرؒ نے دیکھا کہ بعض روایت میں ہے کہ فسرنا حتی کان نصف اللیل او قریبا من نصفہ نزل فصلی۔ کما ہو عند ابن خزیمۃ۔ و فی بعض الروایۃ انہ جمع حین ذہب ربع اللیل۔ اس کے قسم کے مبالغہ آمیز الفاظ کو دیکھ کر حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ واقعہ متعدد ہے۔ لیکن حضرت شاہ انورؒ نے کہا کہ ابن حجر سے یہ قول قابل تعجب ہے کیونکہ دراصل واقعہ ایک ہی ہے، وہو مرض صفیہ بنت ابی عبید حین ارسلت الی ابن عمرؓ بانی فی آخر الیوم من الدنیا واوّل الیوم من الآخرۃ فاسرع ابن عمرؓ ولکن اللہ شفاہا وعاشت الی مابعد ابن عمرؓ۔ فالواقعۃ واحدۃ قطعًا۔ اس اضطراب کثیر کیوجہ سے اس حدیث کو مسترد و منکر کہکے اس کو جمع صوری پر حمل کرنا ہی افضل ہوگا۔ کما ہو مصرح فی کثیر من الروایات۔ کما مرّ بحثہ، فی فتح الملہم ص۲۶۲ ج۲ عرف الشذی ص۲۴۲ ج۱۔ اور شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ وغیرہم نے جو مطلقًا جمع بین الصلوتین کے متعلق احادیث کا ذکر فرمایا اس کا جواب یہ کہ کما قالہ الطحاوی کہ ان تمام احادیث میں جمع صوری مراد ہے بانہ صلی الاولی فی آخر وقتہا وصلی الثانیۃ فی اول وقتہا لانہ صلاہما فی وقت واحد۔ ویؤید ہذا المعنی حدیث ابن عباسؓ قال صلی النبیؐ الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر۔ رواہ مسلم وفی لفظ قال جمع النبیؐ بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر۔ تو طحاوی نے کہا کہ اخاف وغیر اخاف میں سے کوئی امام بھی جواز الجمع فی الحضر کے قائل نہیں تو معلوم ہوا کہ جن احادیث میں جمع کا ذکر ہے اس سے جمع صوری مراد ہے۔ کما فی العینی ص۵۶۷ ج۳ بلکہ بحث الدلائل فی جواز الجمع الصوری کی تمام احادیث سے بھی جمع صوری ہونے کی تائید ہوتی ہے۔ اور ان ... کی دلیل اوّل میں جو معاذؓ کی حدیث ہے کہ جسمیں ہے اذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعًا ای عصر کو مقدم کرکے بوقت ظہر پڑھ لیتے اس کیمتعلق عینی ص۵۶۹ ج۳ میں ہے کہ ابو داؤدؒ نے اس حدیث کو انکار کیا وحکی عن ابی داؤد ایضا انہ قال لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم ای مستقیم اور وہ روایت جو حسین بن عبد اللہ کی روایت سے ہے وحسین لا یحتج بحدیثہ قال ابن المدینی ترکت حدیثہ، قال احمد بن حنبلؒ احادیث منکرۃ قال ابن معین ہو ضعیف وقال النسائی ہو متروک الحدیث۔ وقال ابن حبان یقلب الاسانید ویرفع المسانید۔ اور دلیل ثانی میں جو جمع کا ذکر ہے اس سے بھی جمع صوری مراد ہے کما مرّ مفصلًا۔ اور دلیل ثالث کیمتعلق بھی یہی کہا جاویگا کہ جمع صوری کیا تھا تاکہ جمع صوری کیمتعلق جو احادیث گذری اس سے تعارض نہ ہو اور انہوں نے جو مرض یا بارش کا احتمال نکالا تھا وہ بلا دلیل ہے۔

وفی حدیث ابن عمرؓ یصلی فی السفر علی راحلتہ۔ عینی ص۵۵۳ ج۳ و بذل المجہود ص۲۴۱ ج۲ و فتح الملہم ص۲۵۸ ج۲ میں ہے کہ بحالت سفر دابہ پر نافلہ نماز باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اگرچہ دابہ بجانب مغرب متوجہ نہ ہو۔ لحدیث ابن عمرؓ کان النبیؐ یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث توجہت بہ یومی ایماءً، الحدیث متفق علیہ، عن ابن عمرؓ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عند التطوع علی الراحلۃ فی السفر حیث توجہت بہ وفی استقبال القبلۃ عند التحریم

یستقبل الی الراحلۃ ای وجہ توجہ۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن شافعیؒ کے نزدیک ابتدا تحریمہ کے وقت توجہ الی القبلہ کرنا واجب ہے کما فی البذل۔ اور احمد و ابو ثور کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ استقبال کرنا مستحب ہے لحدیث انسؓ ان النبیؐ کان اذا اراد ان یتطوع فی السفر استقبل بناقتہ القبلۃ ثم صلی حیث وجہت رکابہ۔ اخرجہ ابو داؤد و احمد و الدارقطنی۔ لیکن احناف کے نزدیک استقبال الی القبلہ کسی وقت بھی واجب نہیں لانی الابتداء ولا بعدہ لانہ لما جازت الصلوٰۃ الی غیر جہۃ الکعبۃ جاز الافتتاح الی غیر جہتہا۔ **الجواب**:۔ ان الحدیث لیس فیہ دلیل علی وجوب استقبال القبلۃ عند التحریمۃ علی الدابہ بل یحتمل ان یکون النبیؐ فعلہ محمولاً علی الاولویۃ ان صح الحدیث۔ بلکہ ممکن ہے کہ اتفاقی معاملہ کو حضرت انسؓ حضورؐ کا قصدی معاملہ سمجھ کر فاذا اراد ان یتطوع سے روایت کیا ہے۔ تو اب استحباب بھی ثابت نہ ہوگا۔ کما فی البذل وغیرہ۔ پھر مالکؒ رح کے نزدیک صلوٰۃ علی الراحلۃ اس سفر میں جائز ہے کہ جسمیں قصر جائز ہو والحجۃ لہ ان ہذہ الاحادیث انما وردت فی اسفار النبیؐ ولم ینقل عنہ انہ سافر سفراً قصیراً۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک ہر سفر میں تطوع علی الراحلہ جائز ہے۔ کیونکہ مسلم وغیرہ کے باب التطوع علی الدابہ فی السفر میں جتنی احادیث ہے وہ سب مطلق ہے کہ اس سفر میں قصر جائز ہو یا نہو۔ کما فی روایۃ ابن عمرؓ انہ علیہ السلام کان یصلی سبحتہ حیث ما توجہت بہ ناقتہ۔ رواہ مسلم۔ اس قسم کی تمام احادیث عام و مطلق ہے فنجری علی اطلاقہ۔ **الجواب**:۔ مالکؒ نے جو کہا کہ حضورؐ نے سفر قصیر نہیں کیا ای اپنے مکان سے اس قدر سفر نہیں کیا کہ جسمیں قصر جائز نہو۔ یہ واقعہ کے خلاف ہے بہت سے واقعہ ایسے پیش آئے کہ مکان سے کچھ دور جانا پڑا۔ کما ہو المتعارف ایضاً۔ کما فی الفتح وغیرہ۔

اور امام ابو یوسفؒ و اہل ظاہر کے نزدیک تطوع علی الراحلہ حضر میں بھی جائز ہے ای داخل البلد بھی جائز۔ کما فی عرف الشذی۔ بدلیل عموم احادیث الباب لانہ لم یصرح فیہا بذکر السفر کما فی حدیث ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلتہ حیث توجہت بہ۔ اس قسم کی تمام احادیث عام ہیں کسی میں بھی سفر کی قید نہیں۔ لیکن امام اعظمؒ و محمدؒ و جمہور کے نزدیک حضر ای داخل البلد میں جائز نہیں بلکہ سفر میں جائز ہے۔ کیونکہ بعض حدیث میں سفر کی قید ہے کما فی روایۃ عبداللہ بن دینار قال کان ابن عمرؓ یصلی فی السفر علی راحلتہ ایما توجہت بہ۔ رواہ البخاری۔ **الجواب**:۔ جس حدیث میں قید سفر کا ذکر ہے اس میں مثبت زائد کا قول ہی معتبر ہوگا اور صلوٰۃ المکتوبۃ دابہ پر بالاتفاق جائز نہیں۔ نعم تجوز للخائف المطلوب و لا تجوز للطالب۔ و راکب السفینۃ لیس کراکب الدابہ لتمکنہ من الاستقبال سواء کانت السفینۃ واقفۃ او سائرۃ۔ کما فی العینی و الفتح۔

ویوتر علی راحلتہ:۔ وتر علی الراحلہ سے جو سنیۃ الوتر پر جمہور نے دلیل قائم کیا اس کی تفصیلی بحث باب الوتر میں گذر چکی بذل المجہود ص۲۴۱ ج۲ میں عینی سے نقل کیا۔ ایسا ہی ترمذی ص۶۲ ج۱ میں ہے کہ شافعیؒ و احمدؒ و اسحقؒ کے نزدیک جو عطاء و ابن ابی رباح و حسن بصریؒ کا بھی قول ہے کہ وتر علی الراحلہ جائز۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ کان النبیؐ یوتر علی راحلتہ متفق علیہ۔ و فی الترمذی عن ابن عمرؓ قال رأیت النبیؐ یوتر علی راحلتہ قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عمرؓ حدیث حسن صحیح۔ لیکن امام اعظم و صاحبین و عروۃ و ابراہیم نخعی کے نزدیک کہ عمرو ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ فرائض کی طرح وتر بھی دابہ پر جائز نہیں۔ بدلیل ما رواہ الطحاوی عن نافع عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلتہ و یوتر بالارض و یزعم ان النبیؐ کذلک کان یفعل و ہذا اسناد صحیح۔ و روی الطحاوی بسندہ عن مجاہد ان ابن عمرؓ کان یصلی فی السفر علی بعیرہ ایما توجہ فاذا کان فی السحر نزل فاوتر۔ و روی ابن ابی شیبہ فی مصنفہ عن مجاہد قال صحبت ابن عمرؓ من المدینۃ الی مکۃ فکان یصلی علی دابتہ حیث توجہت بہ۔ فاذا کانت الفریضۃ نزل فصلی۔ اور

بحث الاختلاف فی التطوع علی الراحلۃ فی السفر الذی یجوز فیہ القصر ۱۲

بحث الاختلاف فی التطوع علی الراحلۃ فی السفر ۱۲

بحث الاختلاف فی الوتر علی الراحلۃ فی السفر ۱۲

اسی حدیث مذکور کو احمدؒ نے اپنے مسند میں اس لفظ سے ذکر کیا فاذا اراد ان یوتر نزل فاوتر علی الارض۔

الجواب انہوں نے جو دو حدیث ذکر کیا وہ دونوں دلیل اوّل کی صحیح حدیث سے معارض ہے فلا یستدل بہا۔ یا امام طحاوی نے کہا کہ حضورؐ نے جو راحلہ پر وتر پڑھا یہ وجوب الوتر کے قبل کا واقعہ ہے۔ کیونکہ دلیل اوّل کی حدیث سے ثابت ہوا کہ حضورؐ بھی وتر کیلئے دابہ سے اتر جاتے تھے۔ یا حضورؐ کے وتر علی الراحلۃ بوجہ عذر کے ہے مثلاً وہاں زمین پر طین یا نجاست دیکھی گئی۔ الزامی جواب یہ کہ اکثر شوافع کے نزدیک قیام اللیل حضورؐ پر واجب ہے تاہم حضورؐ نے اس کو دابہ پر پڑھا۔ فما ہو جوابکم فی صلوٰۃ اللیل فہو جوابنا فی الوتر کما فی فتح الملہم ص۲۵۹ ج۲ و بذل المجہود۔

الفصل الثالث: فی حدیث مالکؒ قال مالکؒ وذلک اربعۃ برد۔ عینی ص۵۳۱ ج۳ فتح الملہم ص۲۵۲ ج۲ و بذل المجہود ص۲۳۱ ج۴ میں ہے کہ نووی نے نقل کیا کہ اہل ظاہر کے نزدیک اقل مسافۃ القصر تین میل ہے اگر کم از کم تین میل جانیکا ارادہ ہو تو قصر کرے۔ کما فی حدیث انسؓ کان النبیؐ اذا خرج مسیرۃ ثلاثۃ امیال۔ اور ثلاثۃ فراسخ شعبۃ شک یصلی رکعتین۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ وفی حدیث انسؓ ان النبیؐ صلی الظہر بالمدینۃ اربعا وصلی العصر بذی الحلیفۃ رکعتین۔ متفق علیہ۔ اور تعلیق الصبیح میں ہے کہ ذی الحلیفہ مدینہ منورہ سے تین میل کے فاصلہ پر ہے تو تین میل جاکر قصر پڑھا۔ اور اوجز المسالک ص۲۰۴ ج۴ میں ہے کہ ابن رشد نے بدایہ میں کہا کہ اس میں علماء کا زیادہ اختلاف ہے۔ فذہب مالک والشافعی واحمد وجماعۃ کثیرۃ الی ان الصلوٰۃ تقصر فی اربعۃ برد۔ کما فی الاشعۃ ص۶۰۷ ج۱ بدلیل ما رواہ مالکؒ بلغہ ان ابن عباس رضؓ کان یقصر الصلوٰۃ فی مثل ما یکون بین مکۃ والطائف وفی مثل بین مکۃ وعسفان وفی مثل بین مکۃ وجدۃ۔ قال مالکؒ وذلک اربعۃ برد۔ رواہ فی الموطا۔ وروی الدارقطنی من حدیث عبدالوہاب بن مجاہد عن ابیہ وعطاء عن ابن عباسؓ قال قال النبیؐ یا اہل مکۃ لا تقصر الصلوٰۃ فی ادنی من اربعۃ برد من مکۃ الی عسفان۔ لیکن امام اعظم وجمیع احناف واہل کوفہ کے نزدیک جس مسافت کے سفر پر قصر کیا جاوے وہ تین دن تین رات کی مسافت ہے بسیر الابل ومشی الاقدام والی ثلاثۃ ایام ذہب عثمان وابن مسعود رضؓ وسوید بن غفلہ والشعبی والنخعی والثوری وابو قلابہ وشریک بن عبداللہ وسعید بن جبیر ومحمد بن سیرین جو ابن عمرؓ کا بھی ایک قول ہے۔ کما فی العینی ص۵۳۱ ج۳ بدلیل حدیث الصحیحین لا تسافر المرأۃ ثلاثۃ ایام الا مع ذی رحم محرم۔ وفی حدیث شریح ابن ام ہانی رضؓ قال سألت علی بن ابی طالب عن المسح علی الخفین فقال جعل النبیؐ ثلاثۃ ایام ولیالیہن للمسافر۔ رواہ مسلم۔ عن ابی بکرہ رضؓ انہ علیہ السلام رخص للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہن الحدیث۔ رواہ الاثرم والدارقطنی۔ کما فی المشکوٰۃ۔ اس قسم کی احادیث باب المسح علی الخفین میں بکثرت وارد ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدت سفر جسکو شارع نے اعتبار کیا اور وہ مقدار سفر کہ جس سے مکلفین کے احوال واحکام میں تغییر ہوتی ہے وہ تین دن تین راتیں ہیں۔ لہٰذا ثلاثۃ ایام ولیالیہن کے بعد بجائے اتمام صلوٰۃ کے قصر کیا جاوے۔ کما فی فتح الملہم ص۲۵۳ ج۲۔ واخرج محمدؒ فی کتاب الآثار عن سعید بن عبداللہ عن علی بن ربیعہ قال سألت ابن عمر رضؓ الی کم تقصر الصلوٰۃ۔ وفی اخر الحدیث قال لی ثلاث لیال تواصد فاذا خرجنا الیہا قصرنا الصلوٰۃ۔ وفی کتاب الحج عن ابراہیم بن عبداللہ قال سمعت سوید بن غفلۃ یقول اذا سافرت ثلاثا فاقصر۔ **الجواب**:۔ اہل ظاہر نے جو دلیل اوّل میں ثلاثۃ امیال کی حدیث لائی جواب یہ کہ ثلاثۃ امیالا کا لفظ مشکوک ہے چنانچہ شعبہ راوی نے شک کیا ہے اور مشکوک تو فی نفسہ ثابت ہی نہیں ہوتا دوسری شئی کیلئے مثبت کیسے ہوگا۔ اور دلیل ثانی میں جو ہے کہ ذی الحلیفہ رکعتین، جواب

خلاف الاحناف فی مسافۃ القصر ومتعلق الفرض والدلیل والدلائل

یہ کہ کما قالہ العینی کہ حضورؐ صرف ذی الحلیفہ تک سفر کر کے نہیں گئے بلکہ مکہ شریف جانیکے راستہ میں ذی الحلیفہ تک جانیکے قبل نماز کا وقت نہیں ہوا تھا بلکہ ذی الحلیفہ میں جاکر عصر کا وقت ہوا تو صرف تین میل کے سفر پر قصر نہیں پڑھا بلکہ مدینہ سے مکہ تک جانے کے ارادہ سے نکلے تھے اس لئے لوٹنے تک قصر پڑھتے رہے کما فی البذل ص۲۳۱ ج۲ اور اہل ظاہر کے ایک قول میں جو ہے کہ سفر قصیر ہو یا بعید قصر پڑھا جاوے۔ یہ قول احادیث و واقعہ کے بالکل خلاف ہے۔ **الجواب**:۔ مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ نے جو دلیل اول میں اربعۃ بُرُد کا لفظ لائے وہ راوی کی رائے ہے صراحۃً حدیث میں نہیں۔ اور دلیل ثانی میں جو حدیث لائے اس میں عبدالوہاب راوی ضعیف ہے بعض نے اس کو کاذب بتایا۔ لہٰذا کما فی العینی والفتح والبذل والتعلیق والاوجز والاشعۃ۔ وفی الدرالمختار: الفتوی علی مسیرۃ ایام ولیالیہا من اقصر ایام السنۃ ولا یشترط سفر کل یوم بل الی الزوال والاعتبار بالفراسخ علی اصل المذہب للاحناف لکن المتاخرین افتوا علی الفراسخ تسہیلاً علی الامۃ۔ وفی البحر عن النہایۃ الفتوی علی ثمانیۃ عشر فرسخًا۔ وفی المجتبیٰ فتوی اکثر ائمۃ خوارزم علی خمسۃ عشر فرسخًا۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال۔ والمیل ستۃ آلاف ذراع والذراع اربعۃ وعشرون اصبعًا معترضۃ معتدلۃ۔ والاصبع ست شعیرات معترضات معتدلات کما فی العینی والاوجز

بَابُ الجُمُعَۃ

یوم الجمعۃ کو جمعہ کر کے نام کہنے میں اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۲۳۳ ج۳ میں ہے کہ روی عن ابن عباسؓ انہ قال انما سُمّی یوم الجمعۃ جمعۃً لان اللہ تعالیٰ جمع فیہ خلق آدمؑ۔ وروی ابن خزیمۃ عن سلمان رضہ مرفوعًا یا سلمان ما تدری یوم الجمعۃ قلت اللہ ورسولہٗ اعلم قال یہ جمع ابوک وابوکم ای لاجتماع آدمؑ بحواءؑ۔ فیمکن ان یؤخذ منہ استحباب الزواج یوم الجمعۃ۔ کما فی التعلیق ص۱۲۹ ج۲ اس لئے یوم الجمعہ کر کے نام رکھا۔ اور بعض نے کہا کہ کعب بن لوئی کے پاس اسدن لوگ جمع ہوتے اور وہ ان کو وعظ و نصیحت کرتا اور یہ بھی خبر دیتا کہ عنقریب ایک نبی مبعوث ہوگا۔ روی ذلک الزبیر فی کتاب النسب عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن مقطوعًا۔ چنانچہ امام زجاج و فراء و ابوعبید و ابوعمر سے منقول ہے کہ خالص اہل عرب یوم السبت ای شنبہ کے دن کو شبار اور یوم الاحد کو اوّل اور یوم الاثنین کو اہون اور یوم الثلاثاء کو جبار اور یوم الاربعاء کو دبار اور یوم الخمیس کو ای جمعرات کو مونس اور یوم الجمعہ کو عروبہ کر کے نام رکھتے تھے۔ واول من نقل العروبہ الی یوم الجمعۃ کعب بن لوئی اور ابن حزم نے کہا کہ جمعہ اسلامی نام ہے زمانہ جاہلیت میں اسکو عروبہ کہا جاتا تھا۔ اب اسلام میں اس لئے جمعہ کر کے نام رکھا گیا کہ اس دن لوگ نماز کیلئے جمع ہوتے ہیں۔ فہٰذا اسم ماخوذ من الجمع۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے مشروعیت جمعہ کی وجہ و حکمت یہ بیان کیا ہے کہ چونکہ اشاعۃ الصلوٰۃ فی البلد بایں طور کہ شہر کے تمام لوگ ہر دن نماز کیلئے جمع ہوں..... یہ دشوار ہے لہٰذا اس کیلئے کوئی حد مقرر کرنا چاہیے کہ جسمیں تعجیل و تاخیر کی شان نہو چنانچہ اسبوع یعنی ہفتہ عرب و عجم و اکثر ملل میں مستعمل ہے لہٰذا وہی اس کیلئے مناسب ٹھہرا اس لئے ہر ہفتہ میں ایک بار اجتماع کا حکم دیا گیا۔ لہٰذا کما فی العینی والتعلیق وفتح الملہم ص۲۹۶ ج۲۔ اور کرمانی سے منقول ہے کہ حرف تا جو لفظ جمعۃ میں ہے وہ تانیث نہیں بلکہ مبالغہ کیلئے ہے۔ کما یقال رجل علامۃ یا جمعۃ ساعۃ کی صفت ہو کر تا تانیث ہو۔ کما ہو فی البذل۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضہ بَیْنَ اَظْہُرِہِمْ۔ لفظ بَیْنَ وزنًا و معنًی لفظ غیر کیطرح ہے وبہ جزم الخلیل،

والکسائی ورجحہ ابن سیدہ کما یقال ہو کثیر المال بَیْدَانَۃ بَخِیل، فالمعنے نحن الآخرون السابقون غیرانہم اُوتوا الکتاب من قبلنا۔ اور تورپشتی رح نے کہا کہ بَیْدَ انہم بمعنی علیٰ انہم ہے۔ اور شافعی سے مروی ہے کہ بَیْدَ بمعنی من اجل کے ہے۔ اس کو حافظ ابن حجر رح نے موجّہ بتایا۔ اور علامہ طیبی رح نے کہا کہ یہ من تاکید المدح بمایشبہ الذم ہے کیونکہ ظاہراً اگرچہ ایتار کتاب کے اعتبار سے ہم مؤخر ہیں لیکن اس کے اندر دین محمدی تمام ادیان کیلئے ناسخ ہونے کے معنے ضمناً ہے۔ والناسخ ہو السابق فی الفضل وان کان متاخراً فی الوجود۔ اب قولہ علیہ السلام نحن الآخرون کیوجہ بھی ظاہر ہوگیا۔ ورنہ وہ تو ایک ظاہر بدیہی امر تھا کہنے کی کیا ضرورت تھی۔ کما فی حاشیۃ السندی۔ اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ من باب ؎ ولاعیب فیہم غیرانّ سیوفہم ؎ بہنّ فلول من قراع الکتائب ،، ہے یعنی مختلف کمالات کی بنا پر اُمت محمدیہ تو سابق ہیں مگر یہ بات ہے کہ ہم کو ان کے بعد کتاب دی گئی لیکن یہ بھی کوئی عیب نہیں بلکہ صفات کمال میں سے ہے لانہ ناسخ لکتابہم اب شافعی رح کے معنے کی بھی توجیہ ہوگئی۔ اور حضرت مولوی رومی رح نے فرمایا کہ حق تعالیٰ کے عجیب احسان ہے کہ اُمم سابقہ کو ہمارے لئے عبرت اور ان کے عذاب کو ہمارے لئے تادیب اور ان کی رسوائی کو ہمارے لئے نصیحت بنادیا اور معاملہ کو برعکس نہیں کیا فنحن بالتأخیر تخلصنا عن الانتظار الکثیر ففضل اللہ تعالیٰ علینا کبیر وہو علیٰ کل شئی قدیر۔ نعم المولیٰ ونعم النصیر۔ ھذا کلہ فی التعلیق ج ۱ ص ۱۳۰ وفتح الملہم ج ۲ ص ۲۹۶

فَاخْتَلَفُوْا فِیْہِ فَھَدَانَا اللّٰہُ لَہٗ :۔ یہاں اختلاف سے یہ مراد نہیں کہ جمعہ اُمم سابقہ پر بعینہ فرض تھا لیکن انہوں نے ترک کردیا لانہ لایجوز لاحد ان یترک ما فرض اللہ علیہ وہو مؤمن۔ بلکہ مراد یہ کہ طاعت وعبادت کے لئے یوم الجمعہ کو ان پر فرض کرکے ان کے اختیار میں دیا تھا اب وہ لوگ اس کی تعیین میں مختلف ہوگئے اب جو اصلی یوم الجمعہ ہے اس کو نہیں پہچانا کما قالہ ابن بطال ومال الیہ قاضی عیاض بانہ لو کان فرض علیہم بعینہ لقیل فخالفوا بدل فاختلفوا۔ چنانچہ بعض محققین نے بھی کہا کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں پر یہ فرض کیا تھا کہ ایک دن جمع ہوکر اپنے خالق کی عظمت بصورت طاعت کریں لیکن وہ دن معیّن نہیں کیا تھا بلکہ ان کو حکم دیا کہ اپنے اجتہاد سے اس کی تعیین کرے اور ہر قبیلہ پر واجب کردیا تھا کہ اپنے اجتہاد کی اتباع کرے وہ اجتہاد صواب ہو یا خطا۔ کما فی المسائل الخلافیہ۔ اب یہود نے یوم السبت ای شنبہ کے دن کو معین کیا لانہ یوم فراغ وقطع عمل۔ لان اللہ تعالیٰ فرغ عن خلق السمٰوٰت والارض۔ لہٰذا لوگوں کیلئے بھی یہی مناسب ہے کہ اُس دن اپنے کاموں سے فارغ رہ کر عبادت میں مشغول ہوویں۔ اور نصاریٰ نے یوم الاحد ای یکشنبہ کے دن کو معین کیا۔ لانہ یوم بدء الخلق الموجب للشکر والعبادۃ وقال النووی یمکن ان یکونوا اُمروا بہ صریحاً فاختلفوا ہل یلزم تعیینہ ام یجوز ابدالہ بیوم آخر۔ فاجتہدوا فی ذلک فاخطؤا ویشہد لہ ما رواہ الطبری باسناد صحیح عن مجاہد فی قولہ تعالیٰ انما جعل السبت علی الذین اختلفوا فیہ قال ارادوا الجمعۃ فاخطؤا واخذوا السبت مکانہ۔ یا مراد یہ کہ انہوں پر بعینہ جمعہ فرض کیا تھا لیکن انہوں نے اختلاف کرتے ہوئے انکار کیا۔ کما روی ابن ابی حاتم من طریق اسباط عن السدی بانہم فرض علیہم یوم الجمعۃ بعینہ فابوا وقالوا یا موسیٰ انّ اللہ لم یخلق یوم السبت شیئاً فاجعلہ لنا فجعل علیہم۔ اس قسم کی مخالفت یہود سے کوئی تعجب بھی نہیں۔ ھذا کلہ فی التعلیق ج ۱ ص ۱۳۰ وفتح الملہم ج ۲ ص ۲۹۶ پھر اُمت محمدیہ کو حق تعالیٰ نے بعینہ اس دن کی ہدایت کی توفیق عنایت کی۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے جو انسان کو عبادت کیلئے پیدا کیا کما فی قولہ تعالیٰ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ اس انسان کی خلقت یوم الجمعہ کو ہوئی ہے۔ لہٰذا اُس دن کی عبادت اولیٰ ہوگی کیونکہ دوسرے ایام میں انسان کی منفعت کی چیز پیدا کی گئی ہے اور یوم الجمعہ میں خود انسان کو پیدا کیا گیا۔ والشکر علیٰ نعمۃ الوجود اہم واحری۔ چنانچہ جب بروز جمعہ

بحث الاختلاف الامم السابقۃ فی الجمعۃ وہدایۃ اللہ للامۃ المحمدیۃ ۱۲

انسان متبوع کو پیدا کیا گیا تو اُس دن کی عبادت بھی متبوع ہوگی اور اس کے بعد کے دنوں کی عبادت تابع کذا فی شرح الطیبیؒ المرقاۃ۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ ہدایت دینے سے مُراد یہ کہ حق تعالیٰ نے اُمت محمدیہؐ کیلئے تصریح کردی ہو یا اُمت محمدیہؐ نے اپنے اجتہاد سے ہدایت پائی ہو۔ ہٰذا کلہ بعینہٖ فی فتح الملہم ص۳۹۷ ج۲ والتعلیق ص۱۳۱ ج۲

فی حدیث ابی ہریرۃؓ خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعۃ :- اشکال یہ کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ افضل الایام یوم الجمعہ ہے۔ لیکن ابن حبان نے اپنے صحیح میں من حدیث عبداللہ بن قرطؓ روایت کیا کہ ان النبیؐ قال افضل الایام عند اللہ یوم النحر۔ ایسا ہی ابن حبان نے روایت کیا کہ عن جابرؓ قال قال النبیؐ مَا مِنْ یَوْمٍ افضل عند اللہ من یوم عرفۃ۔ اِن دونوں حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ افضل الایام یوم العرفہ و یوم النحر ہے چنانچہ علامہ طیبیؒ نے کہا کہ ان احادیث کی بنا پر علماء میں اختلاف بھی ہے کہ بعض نے یوم الجمعۃ کو افضل بتایا و بہ جزم ابن العربی۔ اور بعض نے یوم عرفہ کو بتایا ہے۔ اور عراقی نے یہ تطبیق دی کہ ہفتہ کے دنوں کے اعتبار سے یوم الجمعہ کو افضل بتایا گیا اور پورے سال کے ایام کے اعتبار سے یوم عرفہ و یوم النحر کو افضل کہا گیا۔ یا ہر دن میں جو خاص خاص عمل ہے اسی عمل کی خصوصی حیثیات کی بنا پر ان دونوں میں سے ہر ایک کو افضل کہا گیا ہے۔ کما فی البذل ص۱۵۸ ج۲ والتعلیق ص۱۳۱ ج۲ وتفصیل ذٰلک فی البذل فی آخر ابواب الضحایا۔

فیہ خُلِقَ اٰدمؑ :- چونکہ حضرت آدمؑ اشرف جنس العالم ومبناہ واصل جمیع الانبیاء والمرسلین ہے اس لئے انکے خلق کو یہاں شمار کیا گیا۔ ایسا ہی آدمؑ کے ادخال فی الجنۃ بھی قابل شمار امر ہے لیکن آدمؑ کا جو جنت سے اخراج کیا گیا اسکو یہاں کیوں لائے اس میں کیا خیریت ہے۔ چنانچہ ابوبکر ابن العربی نے اپنی کتاب عارضۃ الاحوذی فی شرح الترمذی میں کہا کہ یہاں جتنے امور لائے گئے یہ سب فضائل میں سے ہے۔ اور خروج آدم عن الجنۃ اس نسل عظیم کہ جس میں انبیاء و مرسلین واولیاء وصالحین کا وجود بھی ہے۔ اس نسل کے موجود ہونیکے لئے وہ اخراج سبب بنا اس لئے اسمیں بھی خیریت ہے۔ اور بعض شارحین نے کہا کہ آدمؑ کے اخراج ہونیکی وجہ سے تکثیر نسل ہو کر نماز و دیگر عبادات کا اظہار زمین میں ہو رہا ہے۔ اَب اس اخراج میں ضرور خیریت ہوگی۔ یا اُن کے اخراج سے حق تعالیٰ کے وہ مشورہ حد اتمام کو پہنچ رہا ہے کہ جو خلافۃ اللہ فی الارض کے بارے میں کیا گیا۔ اس لئے اس اخراج کو خیر الایام ای یوم الجمعۃ میں واقع کیا گیا۔ اَب قیامت کے قیام جو یوم الجمعہ کو ہوگا اس میں مناسبت یہ ہے کما قالہ البیضاوی کہ قیامت ہی کی بدولت تو اہل کمال کو وہ نعم دائم مل جائے گی جو ان کیلئے تیار کیا گیا ایسا ہی اسی کیوجہ سے اپنے اعداء کو جہنم میں دیکھیں گے۔ وفی المرقاۃ اما قیام الساعۃ فسبب لتحصیل جزاء الانبیاء والتصدیقین والاولیاء وغیرہم واظہار کرامتہم وشرفہم۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم ص۳۹۶ ج۲ والبذل ص۱۵۹ ج۲ والتعلیق ص۱۲۱ ج۲

وعنہ اِنَّ فی الجمعۃ لَسَاعَۃً الحدیث۔ عینی ص۳۲۵ ج۳ وبذل المجہود ص۱۶۱ ج۲ میں تفصیلاً مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین و دیگر ائمہ کے اس ساعت اجابۃ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ۴۳ اقوال منقول ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ ساعت اجابت اٹھالی گئی اسی قول کو ابن عبدالبر نے ضعیف کردیا۔ قال القاضی ردّ السلف علی قائلہ لحدیث عبدالرزاق قیل لابی ہریرۃؓ زعموا ان الساعۃ فی یوم الجمعۃ قد رفعت قال ابوہریرۃؓ کذب من قال ذٰلک قلت فہی باقیۃ فی کل جمعۃ قال ابوہریرۃؓ نعم اسنادہٗ قوی۔ دوم یہ کہ وہ ساعت اجابت موجود تو ہے لیکن سال بھر کے ایک جمعہ میں ہے یہی کعب الاحبار کا قول تھا۔ لیکن ابوہریرہؓ نے جب اُن پر رد کیا تو کعب الاحبار نے رجوع کیا۔ جیسا کہ باب الجمعہ کے فصل ثانی کی حدیث اوّل سے یہی صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔ یا وہ ساعت اجابت تمام دن کے اندر مخفی ہے کما اُخفیت لیلۃ القدر

بحث التعارض فی خلیۃ یوم الجمعۃ مع الجلوس اب عنہ ۱۲

بحث خلق آدم و اخراجہ وبیان التعارض فی یوم مع بیان المناسبۃ ۱۲

بحث ساعۃ الاجابۃ فی یوم الجمعۃ ۱۲

فی العشر۔ یہی رافعی وصاحب المغنی وغیرھا کا قول ہے۔ اب اخفاء میں حکمت یہ ہے تاکہ اس دن کے تمام وقت کو عبادت و دعا و استغفار میں استیعاب کرے۔ یا وہ ساعت یوم الجمعہ کے اندر منتقل ہوتا رہتا ہے کسی ایک ساعت معینہ میں نہیں رہتا ہے لا ظاہرۃ ولا مخفیۃ۔ قال الغزالی وھذا اشبہ الاقوال و بہ جزم ابن عساکر وغیرہ۔ وقال محب الطبری انہ الاظہر۔ یا جبکہ مؤذن بروز جمعہ نماز فجر کی اذان دیدے۔ ذکرہ الشیخ الحافظ ابو الفضل والشیخ سراج الدین ابن الملقن۔ یا من طلوع الفجر الی طلوع الشمس۔ یا من طلوع الفجر الی طلوع الشمس ومن العصر الی الغروب یا نہر سات میں جو دو وقت گذرا وہ دونوں و ما بین ان ینزل الامام من المنبر الی ان یکبر، تو اس قول ثامن میں تین وقت کے ذکر ہوا۔ کما فی العینی ص ۳۲۶ ج ۳ یا انہا اوّل ساعۃ بعد طلوع الشمس۔ یا انہا عند طلوع الشمس۔ یا انہا فی آخر ساعۃ الثالثۃ من النہار۔ یا من الزوال الی ان یصیر الظل نصف ذراع۔ یا من الزوال الی ان یصیر الظل ذراعًا۔ یا زوال شمس کے بعد ایک بالشت سے ایک ذراع تک۔ یا اذا زالت الشمس، یا اوّل المؤذن للصلوٰۃ الجمعۃ، وہذا القول یغائر الذی قبلہ، لان الاذان قد یتأخر عن الزوال۔ یا انہا من الزوال الی ان یدخل الرجل فی الصلوٰۃ وحکاہ ابن الصباغ بلفظ الی ان یدخل الامام۔ یا من الزوال الی خروج الامام۔ یا من الزوال الی غروب الشمس یا ما بین خروج الامام الی ان تقام الصلوٰۃ۔ یا عند خروج الامام یا ما بین خروج الامام الی ان تنقضی الصلوٰۃ۔ یا ما بین ان یحرم البیع الی ان یحل۔ یا ما بین الاذان الی انقضاء الصلوٰۃ۔ یا عند التاذین وعند تذکیر الامام وعند الاقامۃ۔ یا اذا اذن واذا رقی المنبر واذا اقیمت الصلوٰۃ۔ یا من حین یفتتح الامام الخطبۃ حتی یفرغ۔ یا اذا بلغ الخطیب المنبر واخذ فی الخطبۃ۔ یا عند الجلوس بین الخطبتین۔ حکاہ الطیبی عن بعض شراح المصابیح۔ یا انہا عند نزول الامام من المنبر۔ یا حین تقام الصلوٰۃ حتی یقوم الامام فی مقامہ۔ یا من اقامۃ الصف الی تمام الصلوٰۃ او انہا ہی الساعۃ التی یصلی النبی ﷺ فیہا الجمعۃ۔ وہذا ایغایر الذی قبلہ، من جہۃ اطلاق ذاک وتقیید ہذا او انہا من صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس۔ او انہا فی صلوٰۃ العصر، او انہا بعد العصر الی وقت الاستجاب حکاہ الغزالی فی الاحیاء او انہا بعد العصر مطلقًا۔ او انہا من وسط النہار الی قرب آخر النہار۔ او من حین تصفر الی ان تغیب۔ او انہا من حین یغیب نصف قرص الشمس، او من حین تمیل الشمس للغروب الی ان تکامل غروبہا۔ وقال الحافظ شمس الدین بن الجزری فی کتابہ المسمّٰی بالحصن الحصین انہا وقت قراءۃ الامام سورۃ الفاتحۃ فی الجمعۃ الی ان یقول آمین۔ او انہا ما بین ان یجلس الامام علی المنبر الی ان تنقضی الصلوٰۃ۔ کما رواہ مسلم وابو داؤد عن ابی موسٰی سمعت النبی ﷺ یقول ہی ما بین ان یجلس الامام الی ان تنقضی الصلوٰۃ۔ علماء میں سے بعض نے اس قول کو ترجیح دی کما قال حدیث ابی موسٰی اجود شیٔ فی ہذا الباب واصحّہ۔ اور یہی بیہقی وابن العربی اور ایک جماعت کا قول ہے۔ وقال القرطبی ہو نص فی موضع الخلاف۔ فلا یلتفت الی غیرہ۔ وقال النووی ہو الصحیح بل الصواب ورجحہ ایضًا لکونہ مرفوعًا صریحًا۔ او انہا آخر ساعۃ بعد العصر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم باسناد حسن عن ابی سلمۃ عن جابر رضہ مرفوعًا۔ رواہ مالک واصحاب السنن من طریق محمد بن ابراہیم عن ابی سلمۃ رضہ عن ابی ہریرۃ رضہ عن عبد اللہ بن سلام رضہ وفیہ مناظرۃ ابی ہریرۃ رضہ لہ فی ذلک واستدلال عبد اللہ بن سلام بان منتظر الصلوٰۃ فی صلوٰۃ۔ کما فی الحدیث الاوّل فی الفصل الثانی۔ بعض نے اس عبد اللہ بن سلام کے قول کو ترجیح دی ہے فحکی الترمذی عن احمد انہ قال اکثر الاحادیث علی ذلک وقال ابن عبد البر انہ اثبت شیٔ فی ہذا الباب۔ وروی سعید بن منصور باسناد صحیح الی ابی سلمۃ بن عبد الرحمٰن ان ناسًا من الصحابۃ اجتمعوا فتذاکروا ساعۃ الجمعۃ فلم یختلفوا انہا آخر ساعۃ من یوم الجمعۃ۔ ورجحہ اکثر من الائمۃ ایضًا۔ کاحمد واسحٰق رح۔ **الجواب** :۔ آخری دونوں قول کے علاوہ

بننے اقوال ہیں وہ سب یا اُن دونوں کے موافق ہیں یا کسی ایک کے موافق ہے یا ضعیف الاسناد ہے یا مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہو کر کسی کا اجتہاد ہے پھر اُن دونوں قول میں سے آخری قول ہی زیادہ معتبر ہے کیونکہ حدیث ابی موسیٰ اگر صحیحین یا اُن دونوں سے کسی ایک میں ہے لیکن وہ حدیث معلول ہے اس لئے کہ اس میں انقطاع ہے لان مخرمۃ بن بکیر لم یسمع من ابیہ، پھر مرفوع و موقوف ہونے میں مضطرب بھی ہے کیونکہ ابو اسحٰق و واصل بن احدب و معاویہ ابن قرۃ وغیرہم نے ابو بردہ کا قول بنایا۔ ہذا کلہ فی العینی والبذل والفتح ص۳۹۲ والتعلیق۔

باب وجوبہا

تعلیق الصبیح ۱۳۶ ص ۲ وعینی ص ۲۳۴ ج ۳ میں ہے کہ شرح السنۃ میں ہے کہ طیبیؒ نے اگرچہ بعض علماء سے جمعہ کے فرض کفایہ ہونیکو نقل کیا ہے لیکن اکثر اہل علم کا مذہب یہی ہے کہ جمعہ فرض عین ہے چنانچہ کتاب الرحمۃ فی اختلاف الامۃ میں ہے کہ اتفق العلماء علیٰ ان الجمعۃ فرض علی الاعیان وغلطوا من قال ہی فرض کفایۃ، وقال ابن الہمام الجمعۃ فریضۃ محکمۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع۔ وفی العینی ثم فرضیۃ الجمعۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع ونوع من المعنی ای القیاس۔ اما الکتاب فقولہ تعالیٰ اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ، والمراد من الذکر فیہا الخطبۃ باتفاق المفسرین۔ پس جبکہ خطبہ جو جواز صلوٰۃ کیلئے شرط ہے اس کی طرف سعی فرض ہوا تو اصل صلوٰۃ کیطرف سعی بطریق اولیٰ فرض ہوگا ثم اکد الوجوب بقولہ تعالیٰ وذروا البیع فحرم البیع بعد النداء وتحریم المباح لایکون الا من اجل واجب۔ اما السنۃ فحدیث جابر وابی سعید رضؓ قالا خطبنا النبی ﷺ الحدیث وفیہ واعلموا ان اللہ فرض علیکم صلوٰۃ الجمعۃ رواہ البیہقی وعن حفصۃ رضہ انہ علیہ السلام قال رواح الجمعۃ واجب علیٰ کل محتلم، رواہ النسائی باسناد صحیح علیٰ شرط مسلم، کما قالہ النووی واما الاجماع فان الامۃ قد اجتمعت من لدن النبی ﷺ الیوم ناقلا علی فرضیتہا من غیر نکیر۔ واما المعنی ای القیاس فلانا امرنا بترک الظہر لاقامۃ الجمعۃ والظہر فریضۃ ولایجوز ترک الفرض الا لفرض وہو آکد منہ وادلیٰ فدل ان الجمعۃ آکد من الظہر فی الفرضیۃ فصارت الجمعۃ فرض عین۔ صرف ابن کج وغیرہ سے فرض کفایہ ہونا منقول ہے لیکن یہ کتاب وسنۃ واجماع وقیاس کے خلاف ہے۔ کما فی العینی ص ۲۳۵ ج ۳ والتعلیق۔

وفی حدیث ابن عمر رضہ وابی ہریرۃ رضہ لیختمن اللہ علیٰ قلوبہم:۔ قاضی عیاض رحؒ نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ دو امر میں سے کوئی ہونیوالا ہے یا وہ ترک جمعہ سے باز آوے یا حق تعالیٰ اُن کے قلوب پر مہر کر دے گا۔ کیونکہ ترک جمعہ کے عادی بننے سے قلب پر رین غالب ہوتا ہے اور نفوس طاعات میں بے رغبت ہو جاتے ہیں اور یہ غفلت تک مؤدی ہے۔ اور ختم سے مراد الطبع والتغطیہ ہے۔ کما قالوا فی قولہ تعالیٰ ختم اللہ علیٰ قلوبہم ای طبع ومثل الرین فیقال رین الیسیر من الطبع والطبع الیسیر من الاقفال والاقفال اشدہا۔ قال القاضی اختلف المتکلمون فی ہذا اختلافا کثیرا فقیل الختم ہو عدم اللطف وقیل ہو خلق الکفر فی صدورہم ولا قباحۃ فی خلق القبیح۔ کما مر بحثہ فی کتاب الایمان وہو قول اکثر متکلمی اہل السنۃ۔ وقیل ہو علامۃ جعلہا اللہ تعالیٰ فی قلوبہم لتعرف بہا الملائکۃ من یمدح ومن یذم۔ اور تورپشتی رحؒ نے کہا کہ طبع بمعنی الختم ہے کہ جس سے ایک قسم کا پردہ ڈالدینا مراد ہے تاکہ امر حق ان کے قلب تک راہ نہ پاوے۔ یا طبع سے دنس مراد ہے۔ یعنی اس نے جو گناہ کیا اس سے اس کے قلب کو مدنس و ملوث کر دینا مراد ہے۔ کما فی التعلیق ص ۱۳۷ وفتح الملہم ص ۴۰۵

وفی حدیث سمرۃ بن جندب رض فلیتصدق بدینار:۔ اشکال یہ کہ بعض روایت میں ہے کہ من ترک الجمعۃ من غیر عذر لم یکن لھا کفارۃ دون یوم القیامۃ، حالانکہ حدیث سمرہ میں تصدق کا حکم ہے اس کا جواب ملا علی قاری نے ابن حجر رح سے نقل کیا کہ جس حدیث میں ہے کہ لم یکن لہا کفارۃ مراد یہ کہ اس ترک جمعہ کا گناہ بحالہ باقی رہے گا جس کا فیصلہ بروز قیامت ہوگا۔ اور تصدق کا حکم جس حدیث میں ہے اس سے رفع اثم بالکلیہ مراد نہیں ورنہ تعارض متحقق ہوگا بلکہ مراد یہ کہ اس تصدق سے کچھ خفت آسکتی ہے پھر اس حدیث میں تو دینار و نصف دینار کا ذکر ہے اور بعض روایت میں درہم و نصف و صاع حنطۃ و نصف کا ذکر ہے تو تطبیق یہ کہ دینار و نصف کا ذکر بیان اکمل کیلئے ہے اور درہم وغیرہ کا ذکر ادنیٰ ما یحصل بہ الندب کے بیان کے لئے ہے کما فی بذل المجہود ص۱۶۳ ج۲

وفی حدیث عبد اللہ بن عمر رض والجمعۃ علی من سمع النداء:۔ عرف الشذی ص۲۲۳ میں ہے کہ یہاں دو مسئلہ ہے ایک کو دوسرے کیساتھ اختلاط نہ کرنا چاہئے۔ اوّل اقامۃ صلوٰۃ الجمعۃ کا محل بیان کرنا ہے کہ وہ محل مصر ہے یا قریہ کبیرہ۔ کما ہو عندنا۔ دوسرا مسئلہ بیان من یجب علیہ شہود صلوٰۃ الجمعۃ سوی اہل المصر اور یہاں ثانی مسئلہ کی تحقیق مراد ہے اولیٰ بیان المسئلۃ الاولیٰ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ عینی ص۲۷۵ ج۳ سے بذل المجہود ص۱۶۴ ج۲ و تعلیق الصبیح ص۱۳۸ ج۲ وغیرہ میں نقل کیا کہ ترمذی ص۶۶ میں ہے کہ شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک ایسا ہی مالک رح کے نزدیک بھی کما حکاہ عنہ ابن العربی کہ جو شخص جمعہ کی اذان سنے اس پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہے۔ بدلیل ماروی عبد اللہ بن عمر رض انہ علیہ السلام قال الجمعۃ علی من سمع النداء۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ابو ہریرہ رض و انس رض و ابن عمر رض و معاویہ رض سے مروی ہے کہ جو نافع، حسن بصری و عکرمہ و حکم و نخعی و عطاء و اوزاعی و غیرہم کا قول ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے کہ جو جمعہ پڑھ کر اپنے اہل میں رات ہونے کے قبل پہونچ سکے۔ تو ایسے آدمی پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہے۔ کما فی حدیث ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال الجمعۃ علی من آواہ اللیل الی اہلہ۔ رواہ الترمذی۔ علامہ عینی رح نے کہا کہ و مذہب ابی حنیفۃ رح انہ لا تصح الجمعۃ الا فی مصر جامع او فی مصلی المصر کمصلی العید۔ وفی البدائع لا تجب الجمعۃ الا علی اہل مصر و من کان ساکنا فی توابع المصر و کذا لا یصح ادا الجمعۃ الا فی المصر او توابعہ۔ فلا تجب الجمعۃ علی اہل القری التی لیست من توابع المصر و لا یصح ادا الجمعۃ فیہا۔ کما فی البذل ص۱۶۵ ج۲ بدلیل قولہ تعالیٰ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع، الی قولہ تعالیٰ و اذا رأوا تجارۃ، الآیہ۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اقامۃ جمعہ محل تجارت کیساتھ خاص ہے و ہو المصر الجامع او توابعہ۔ اسی وجہ سے تو صحاری و بوادی و مناہل الاعراب میں بالاتفاق جائز نہیں۔ اور لحدیث علی رض لا جمعۃ و لا تشریق و لا فطر و لا اضحی الا فی مصر جامع۔ اوّلاً اس کے معارض تو ثابت نہیں کیونکہ صحابہ کرام سے یہ منقول نہیں کہ وہ حضرات فتح ابصلاد کے بعد شہروں کے علاوہ کسی جگہ اقامت جمعہ میں مشغول ہوئے ہیں۔ اگر مشغول ہوتا تو منقول بھی ہوتا لہٰذا معارض نہیں پایا گیا۔ اگر معارض ہو بھی تو علی رض کا قول راجح و مقدم ہوگا۔ کما فی فتح القدیر۔ نیز مدینہ شریف میں بھی بہت سے قریہ تھے لیکن حضور نے کسی جگہ اقامت جمعہ کیلئے حکم نہیں دیا معلوم ہوا کہ جمعہ کیلئے مصر یا توابع مصر ہونا شرط ہے۔ **الجواب**:۔ فریق اوّل ای شافعی و احمد و مالک نے جو الجمعۃ علی من سمع النداء کی حدیث ذکر کیا اس کے متعلق ابو داؤد نے کہا کہ اسکو ایک جماعت نے سفیان سے عبد اللہ بن عمر پر موقوف کر کے روایت کیا۔ مرفوع نہیں کیا۔ وفی البذل ص۱۶۵ ج۲ الموقوف ہو المعروف و المرفوع منکر۔ اور اس حدیث کو جو دار قطنی نے روایت کی اس میں ولید نے زہیر سے روایت کی ہے

بحث التصدق بدینار او نصف دینار او درہم او نصفہ او صاع حنطۃ او نصفہ ۱۲ بحث الاختلاف فی من یجب علیہ الجمعۃ ۱۲

لکن زہیر روی عن اہل الشام مناکیر منہم الولید والولید مدلّس وقد رواہ بالعنعنۃ فلا تصح۔ نیز دار قطنی نے بروایت محمد بن الفضل روایت کیا لیکن محمد بن فضل ضعیف جدًا۔ اور اس میں جو حجاج بن ارطاۃ راوی ہے وہ مدلّس ہے۔ مختلف فی الاحتجاج بہ۔ نیز جو شخص مصر کبیر میں ہوتا ہے کبھی وہ بھی تو آذان نہیں سنتا ہے۔ لہٰذا سمع النداء پر کیسے معلق کیا جاوے اور فریق ثانی جو الجمعۃ علی من آواہ اللیل کی حدیث لائے جواب یہ کہ اسکو امام ترمذی و بیہقی نے ضعیف بتایا ولعل عن احمد انہ لم یرہ شیئًا وقال احمد لمن ذکر لہ ھذا الحدیث اِستَغفِر ربک اِستَغفِر ربک۔ کما نقلہ العینی عن الترمذی۔ وہٰذا کلہ فی التعلیق ص۱۳۵ ج۲ والبذل والنیموی وغیرہ لک۔

اَلجُمُعَۃُ فِی القُریٰ :۔ عینی ص۲۶۲ ج۳ و بذل المجہود ص۱۶۹ ج۲ واوجز المسالک ص۳۵۲ ج۱ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ کے نزدیک ہر وہ قریہ کہ جسمیں کوئی مسجد یا بازار ہو اس میں جمعہ واجب ہے ولا تجب الجمعۃ علی اہل العمود وان کثروا لانہم فی حکم المسافرین۔ اور شافعیؒ و احمدؒ نے کہا کہ ہر وہ قریہ کہ جسمیں چالیس مرد احرار عاقل بالغ مقیم ہو کر صیفًا و شتاءً اس سے کوچ نہیں کرتا ہو تو جمعہ ان پر واجب ہے۔ سواء کان البناء من حجر او خشب او طین او قصب او غیرہا بشرط ان تکون الابنیۃ مجتمعۃ فان کانت متفرقۃ لم تصح۔ لیکن اہل خیام اگر اپنی جگہ سے صیفًا و شتاءً منتقل ہوتے رہتے ہیں تو ان کیلئے جمعہ بالاتفاق صحیح نہیں اور اگر اہل خیام اپنے جگہ میں صیفًا و شتاءً ہمیشہ رہتے ہوں، وہی مجتمعۃ بعضہا الی بعض ففیہ قولان اَصَحُّہما لا تجب علیہم الجمعۃ ولا تصح منہم وبہ قال مالکؒ۔ والقول الثانی تجب علیہم وتصح منہم وبہ قال احمد وداؤد الظاہری۔ کما فی العینی۔ بہرحال جمہور کے نزدیک قریہ میں جمعہ جائز بلکہ واجب ہے اگرچہ ہر ایک کچھ شرائط بھی لگاتے ہیں۔ بدلیل حدیث ابن عباس رضؓ قال ان اوّل جمعۃ جُمِّعَتْ بعد جمعۃ فی مسجد النبی ﷺ فی مسجد عبد القیس بجُوَاثیٰ من البحرین۔ رواہ البخاری وہکذا فی ابی داؤد بزیادۃ قریۃ من قری البحرین وعن ابی ہریرۃ رضؓ انہم کتبوا الی عمر رضؓ یسئلونہ عن الجمعۃ فکتب عمر رضؓ جمّعوا حیث ما کنتم رواہ ابو بکر بن ابی شیبۃ و سعید بن منصور وابن خزیمہ والبیہقی قال واسنادہ حسنٌ۔ وروی الدار قطنی باسنادہ عن الزہری عن ام عبد اللہ الدوسیہ قالت قال النبی علیہ السلام الجمعۃ واجبۃ علی اہل کل قریۃ فیہا امام، الحدیث۔ وفی المصنف عن مالکؒ قال کان اصحاب النبی ﷺ فی ہذہ المیاہ بین مکۃ والمدینۃ یجمّعون۔ وروی ابو داؤد بسندہ عن کعب بن مالکؓ انہ کان اذا سمع النداء یوم الجمعۃ ترحم لاسعد بن زرارہ فقال ابنہ عبد الرحمن بن کعبؓ اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زرارہ۔ قال کعب لانہ اول من جمع بنا فی ہزم النبیت من حرۃ بنی بیاضہ فی نقیع تو قریہ میں جمعہ ثابت ہوا۔ وعن جعفر بن برقان قال کتب عمر بن عبد العزیز الی عدی بن عدی اما اہل قریۃ لیسوا باہل عمود، فامر علیہم امیرا یجمّع بہم۔ رواہ البیہقی۔ ہٰذا کلہ فی العینی والبذل وغیرہما۔ اور امام اعظمؒ کے مذہب یہ کہ لا تصح الجمعۃ الا فی مصر جامع او مصلی المصر کما فی الہدایہ والعینی وغیرہما۔ ومن شرائطہا الوقت والخطبۃ والجماعۃ وتجوز فی المنیٰ اذا کان الامیر امیر الحاج او کان الخلیفۃ مسافرًا ولا تجوز الجمعۃ فی القریٰ۔ بدلیل ما رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ عن علیؓ قال لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن علیؓ قال لا جمعۃ ولا تشریق ولا صلوٰۃ فطر ولا اضحیٰ الا فی مصر جامع او مدینۃ عظیمۃ وروی ایضًا بسند صحیح قال علیؓ لا جمعۃ ولا تشریق الا مصر جامع اس پر نوویؒ نے اعتراض کیا کہ ان حدیث علیؓ ضعیفٌ متفق علی ضعفہ وہو موقوف علیہ بسند ضعیف منقطع۔ علامہ عینیؒ نے جواب دیا کہ نوویؒ صرف جحاج بن ارطاۃ کی سند سے جو مروی ہے کہ مذکورہ تینوں میں سے درمیانی سند ہے نوویؒ صرف اسپر مطلع ہوا ہوگا۔ اور ثالث سند جو جریر عن منصور کی ہے اس پر اطلاع نہیں ملی فانہ سندٌ

جمعۃ اور نماز ظہر کی تشہیر فی القریٰ ۱۲

صحیح۔ ولو اطلع علیہ لم تقبل بما قالہ۔ لیکن نووی رح کا یہ قول کہ متفق علیہ ضعیف۔ یہ اپنی جانب سے زیادتی ہے ولا یدری من سلفہ فی ذلک۔ اور نووی رح نے جو کہا کہ وہ علی رض پر موقوف ہے جواب یہ کہ ابو زید نے اسرار میں کہا کہ امام محمد بن الحسن رح نے فرمایا کہ حضرت معاذ رض اور سراقہ بن مالک رض نے اس حدیث کو مرفوعاً نقل کیا۔ اور انکار رفع پر اثبات رفع مقدم ہے کما قال العینی والاثبات مقدم علی النافی۔ اور اگر بالفرض والتقدیر موقوف ہونیکو تسلیم بھی کریں لیکن یہ حکم مدرک بالقیاس نہیں۔ واجمعت ائمۃ اصول الحدیث ان مالا یدرک بالقیاس فہو فی حکم المرفوع۔ کذا قال الرازی فی المحصول۔ وکذا فی تدریب السیوطی رح کما فی الاوجز ص۳۵۲ ج۱ وقول النبی لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع، یہ ایک حدیث مشہور ہے کہ جس کو امام ابو یوسف رح نے اپنے املاء میں مسنداً و مرفوعاً نقل کیا وہو امام فی الحدیث والفقہ فلا یلیق ان یقف من وقفہ، سیما انہ من شیوخ مشائخ البخاری رح۔ پھر معاذ رض و سراقہ بن مالک رض سے بھی جو مرفوعاً ثابت ہونا گذرا وہ اسکے لئے مؤید ہوگا۔ قول اللہ تعالیٰ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع، الی قولہ تعالیٰ واذا رأوا تجارۃ، الآیۃ ففی ہذہ الآیۃ اشارۃ الی ان اقامۃ الجمعۃ مختصۃ بمحل التجارۃ وہو المصر الجامع ولہذا لا یجوز فی الصحاری والبوادی و مناہل الاعراب بالاجماع۔ نیز صحابہ رض نے جو بلاد فتح کئے وہاں مصر کے علاوہ کسی دیہات میں جمعہ قائم کرنا ثابت نہیں اگر ثابت ہوتا تو منقول بھی ہوتا۔ کما فی فتح القدیر۔ نیز مدینہ میں بھی بہت سے دیہات تھے لیکن کسی قریہ میں اقامۃ جمعہ کا حکم دینا ثابت نہیں۔ کما فی التعلیق ص۱۳۹ ج۲ عن الاتحاف۔ وفی حدیث البخاری عن عائشۃ رضہا انہم کانوا ینتابون الجمعۃ من منازلہم والعوالی یعنی اہل قری نوبت بنوبت کرکے جمعہ میں حاضر ہوتے تھے۔ تو اگر قریہ میں جمعہ صحیح ہوتا تو مصر میں کیوں حاضر ہوتا اور جو حاضر نہ ہوتے تھے وہ یقیناً ظہر پڑھتے ہوں گے۔ قال العینی فی شرح الہدایہ، وعن حذیفہ رض قال لیس علی اہل القری جمعۃ وانما الجمعۃ علی اہل الامصار مثل المدینۃ۔ وروی انہ قیل للحسن البصری ان الحجاج اقام الجمعۃ بالاہواز، فقال لعن اللہ الحجاج یترک الجمعۃ فی الامصار ویقیمہا فی حلاقیم البلاد۔ واخرج ابو بکر بن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن ہشام عن الحسن البصری ومحمد بن سیرین انہما قالا الجمعۃ فی الامصار۔ واخرج عن ابراہیم النخعی قال لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع وہذہ الآثار صریحۃ فیما قالہ الحنفیۃ، کما فی اوجز المسالک۔ **الجواب**:۔ جمہور کے جو دلیل اول میں ابن عباس رض کی حدیث ذکر فرمایا کہ بعد المدینۃ اول جمعۃ جواثی قریہ میں قائم کیا جواب یہ کہ جواثی قریہ نہیں بلکہ مصر ہے کما حکی ابن التین عن الشیخ ابی الحسن انہا مدینۃ وقال ابو عبید البکری ہی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ وقیل کان یسکن فیہا فوق اربعۃ آلاف نفس والقریۃ لا تکون کذلک۔ بہرحال ائمہ کے ان اقوال سے ثابت ہوا کہ وہ قریہ نہیں۔ اب جواثی پر قریہ کے اطلاق کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مکہ پر بھی قریہ کا اطلاق کیا گیا کما فی قولہ تعالیٰ لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم ای مکۃ وطائف۔ ایسا ہی مصر پر بھی قریہ کا اطلاق کیا گیا واسئل القریۃ التی کنا فیہا وہی مصر، اگر جواثی کو قریہ ہی تسلیم کرلی جائے تو حدیث میں یہ تو نہیں کہ انہوں نے اس کی اطلاع حضور کو دی ہیں اور حضور نے اسکو برقرار رکھا ہو۔ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔ وقولہم الظاہر ان عبد القیس لم یجمعوا الا بامر النبی لا یکفیہم فی معرض الاستدلال اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں عمر رض کے قول لا یُرکہ جمعوا حیث ما کنتم۔ جواب یہ کہ اس کے معنی یہ ہے کہ جمعوا حیث ما کنتم من الامصار۔ اور شوافع نے اسکو اس قریہ سے مختص کیا کہ جس میں چالیس آدمی ہوں احناف اس کو امصار کے ساتھ خاص کرتے ہیں جس کی وجہ گذر چکی اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں الجمعۃ واجبۃ علی اہل کل قریۃ کی حدیث ذکر کیا جواب۔ کہ اس حدیث میں زہری سے جتنے رواۃ ہیں وہ سب متروک ہیں۔ اور زہری کے ام عبد اللہ الدوسیہ سے سماع بھی ثابت نہیں۔ اور دلیل رابع میں جو کان اصحاب النبی الخ لایے جواب

یہ کہ اس میں تو اہل قریٰ پر وجوب جمعہ کی کوئی دلیل نہیں۔ ومع ہٰذا فی اسنادہٖ انقطاع۔ اور دلیل خامس میں جو کعب ابن مالک کے دعا کا واقعہ لائے جوابؔ یہ کہ اس میں محمد بن اسحٰق راوی ہے۔ بیہقی نے کہا کہ جس حدیث کے ساتھ محمد بن اسحٰق منفرد ہوں حفاظ حدیث وہاں توقف کرتے ہیں۔ وہٰہنا قد تفرّد بہ محمد بن اسحٰق والعجب من البیہقی تصحیح ہٰذا الحدیث والحال انہ کان یتکلم فی محمد بن اسحٰق بانواع الکلام۔ نیز وہاں جمعہ قائم کرنا حضورؐ کے حکم سے مشروعیت جمعہ کے قبل ان کے رائی ہے کما یدل علیہ مرسل ابن سیرین۔ کما رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح ولفظ قال جمع اہل المدینۃ قبل ان یقدمہا النبی ﷺ وقبل ان تنزل الجمعۃ وفیہ واجتمعوا الی اسعد بن زرارہ فصلّی بہم یومئذ۔ الحدیث۔ اور دلیل سادس میں جو عمر بن عبد العزیزؒ کا حکم لائے جوابؔ یہ کہ عمر بن عبد العزیزؒ کی رائی شریعت میں حجت نہیں۔ اور بیہقی نے اس کو متعدد طرق سے لائے لیکن سب متکلم فیہ ہے۔ کما فی البذل ج۲ ص۱۷۱ وہٰکذا فی العینی واوجز المسالک علیٰ وجہ التفریق۔ والغرض ہٰہنا ہو التنظیم۔

پھر احناف میں بھی اس مصر کی تعریف میں اختلاف ہے کہ جسمیں جمعہ جائز ہوتا ہے۔ کمافی العینی ج۳ ص۲۶۴ کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مصر ہر وہ جگہ ہے کہ جہاں ہر قسم کے پیشہ کے لوگ ہوں اور انسان اپنی معیشت میں جس سامانوں کی طرف محتاج ہے وہ بھی موجود ہوں اور اس میں قاضی بھی ہو جو حدود قائم کرتا ہے۔ وقیل اذا بلغ سکانہ عشرۃ آلاف فہو مصر۔ وقیل عشرۃ آلاف مقاتل۔ وقیل بحیث لو قصدہم عدوٌّ لامکنہم دفعہ۔ وقیل کل موضع فیہ منبر وقاض یقیم الحدود فہو مصر۔ وقیل ان لو اجتمعوا الیٰ اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور بعض نے کہا کہ جو جگہ اس حال پر ہو کہ ہر پیشہ والا وہاں رہ کر دوسرے حرفہ میں مشغول ہونے کے بغیر اپنے حرفہ کے ذریعے ایک سال سے دوسرے سال تک زندگی گذار سکے۔ کمافی العینی مفصلاً۔

بَابُ التَّنظِيف وَالتَّبكِير

التنظیف ہو تطہیر الثوب والبدن من الوسخ والدرن۔ ومن کمال التنظیف التدہین والتطییب۔ والتبکیر فی النہایۃ بکّر بالتشدید اتی الصلوٰۃ فی اوّل وقتہا وکل من اسرع الیٰ شئ فقد بکّر واوّل کل شئ باکورتہ۔

وعنہ ومثل المُهَجِّر۔ حدیث میں جو اوّلاً جانیوالے کو کمثل الذی یُہدی بدنۃً، پھر اس کے بعد جانے والے کو کالذی یُہدی بقرۃ الخ فرمایا تو جس اعتبار سے اوّل وثانی کو مقرر کیا اس کے متعلق امام مالک اور اُن کے موافقین من اصحابہ وغیرہم نے فرمایا کہ اس سے وہ لحظات لطیفہ مراد ہیں کہ جو زوال شمس کے بعد شروع ہوتا ہے بدلیل حدیث ابی ہریرۃ رضؓ انہ علیہ السلام قال ومثل المہجّر کمثل الذی یُہدی بُدنۃً، الحدیث کہ یہاں مہجر سے وہ شخص مراد ہے کہ جو بعد الزوال جمعہ کو جاوے لانّ التہجیر انما یکون نصف النہار۔ وہٰذا صحیح من طریق اللغۃ۔ فانّ اہل اللغۃ یقولون ہجّر النہار اذا بلغ وقت اشتداد الحرّ وانتصف۔ تو مہجر بعد الزوال جانیوالے کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا جن اوقات مذکورہ پر وعدہ مذکور مرتب کیا گیا وہ اوقات بعد الزوال لحظات لطیفہ کے اعتبار سے شروع ہوگا۔ وبہ قال القاضی حسین وامام الحرمین۔ لہٰذا ان ... کے نزدیک بعد الزوال جمعہ کو جانا مستحب ہوگا۔ لیکن جماہیر علماء دائمہ استحباب التبکیر الی الجمعۃ کے اندر اول النہار کے قائل ہیں۔ جمہور کے نزدیک جن ساعات کے اعتبار سے اوّل وثانی مرتب کیا گیا وہ ساعات اجزاء زمانیہ کے اعتبار سے ہے کہ جن اجزاء کے اعتبار سے دن کو بارہ جزء پر تقسیم کیا گیا جس کی

بحث الاختلاف الاحناف فی تعریف المصر ۱۲

بحث التبکیر والتہجیر والساعات الزمانیۃ واللحظات اللطیفۃ مع ذکر نکتۃ عجیبۃ

ابتداء طلوع فجر سے ہوگی۔ کما قال الحافظ روی ابوداؤد والنسائی وصححہ الحاکم عن جابر رض مرفوعًا یوم الجمعۃ اثنتا عشرۃ ساعۃ۔ اب جن احادیث میں تبکیر ای سویرے جانے کے متعلق کہا گیا وہ ان بارہ ساعات میں ابتدائی ساعات کے اعتبار سے ہوگا۔ کما فی الفتح۔ نیز وفی البخاری عن ابی ہریرۃ رض انہ ﷺ قال من اغتسل یوم الجمعۃ غسل الجنابۃ ای کغسل الجنابۃ بان یواقع زوجتہ لیکون اغض للبصر وانکس لنفسہ ثم غسل۔ والاکثرون علی ان التشبیہ للکیفیۃ لا للحکم۔ ای جنابت کے غسل کی طرح اچھی طرح غسل کیا۔ کما فی العینی ج۳ ص۲۴۵۔ ثم راح فکانما قرب بدنۃ۔ ومن راح فی الساعۃ الثانیۃ فکانما قرب بقرۃ الحدیث اس حدیث میں اوقات رواح کو پانچ ساعات پر منقسم کر دیا تو معلوم ہوا کہ ساعات زمانیہ مراد ہے کہ اس کے اوّل جزء کے اعتبار سے ہوگا۔ اگر ما بعد الزوال لیا جائے تو اُن ساعات کیلئے وقت بہت تنگ ہو جاوے گا کہ جن میں اُن پانچ بلکہ نسائی کی روایت میں جو ساعات سادسہ کا ذکر بھی ہے اُن چھ ساعات کو حساب کرنا مشکل ہو جاویگا۔ ہٰذا کلہ فی العینی ج۳ ص۲۴۵ وفتح الملہم ج۲ ص۳۸۹ والتعلیق ج۲ ص۱۴۱

الجواب:۔ مالکؒ وغیرہ نے جو لفظ تہجیر سے بعد الزوال جانیکے معنے لیا جواب یہ کہ قال النوویؒ قال الخلیل بن احمد وغیرہ من اہل اللغۃ التہجیر ہو التبکیر ای بالکل سویرے جانا کہ جو ابتداء سے شروع ہوگا ومنہ الحدیث لو یعلمون ما فی التہجیر لاستبقوا الیہ ای التبکیر الی کل صلوٰۃ۔ ہٰکذا فسرہ۔ جب تہجیر تبکیر کے معنے میں ہوئی تو بعد الزوال جانا ثابت نہ ہوا۔ وقال القرطبی الحق ان التہجیر نہارا من الہاجرۃ ہو السیر فی وقت الحر وہو نہار لما قبل الزوال وبعدہ۔ فلا حجۃ فیہ لمالکؒ۔ ایسا ہی ابن الاعرابی نے جو بعض عرب کیمتعلق شعر پڑھا کہ یُہَجِّرْنَ تہجیرَ الضحیٰ اس سے بھی معلوم ہوا کہ تہجیر اول نہار میں مستعمل ہے۔ کما فی فتح الملہم ج۲ ص۳۹۰ عن فتح الباری۔ چنانچہ اسی مسئلہ کیمتعلق بہت سے ائمہ نے مالکؒ پر انکار کیا۔ فقال ابن حبیب من اصحابہ وہٰذا تحریف فی تاویل الحدیث کما فی الفتح ج۲ ص۳۹۰ (فائدہ) قال السیوطیؒ فی تاریخ ابن عساکر عن ابن عباس رض بسند ضعیف اوّل من قدر النہار اثنی عشرۃ ساعۃ۔ وکذا اللیل نوع عین کما فی التعلیق

الفصل الثانی:۔ وفی حدیث اوس بن اوس رض من غسل یوم الجمعۃ واغتسل۔ تعلیق الصبیح ج۱ ص۱۴۱ میں ہے تورپشتی رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل الروایۃ من غسل کے متعلق مختلف ہیں۔ اکثر حضرات کے نزدیک وہ بالتشدید ہے تو اس صورت میں بعض نے کہا کہ اتٰی علی معنی التاکید ای تاکیدی طور پر اچھی طرح غسل کیا۔ اور بعض نے کہا کہ غسّل بالتشدید بتاویل وجہ کیساتھ وطی کرنا مراد ہے ای غسل امرأتہ ای حملہا علی الغسل بان یطأہا۔ چونکہ بروز جمعہ ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ اجتماع کا موقع ہوگا تو غض للبصر وصیانۃ نفس کی خاطر یہ وطی کرنا ہے۔ یا غسّل بالتشدید معناہ اغتسل بعد الجماع ثم اغتسل للجمعۃ فکرر لہٰذا المعنی۔ اور بعض حضرات غسّل کو بالتخفیف روایت کرتے ہیں وہم الاعلام من ائمۃ الحدیث۔ وقال النووی رح ہو الارجح عند المحققین۔ اب بصورت تخفیف اس سے تاکید دکھلانا مراد ہے اس لئے تکرار کیا گیا۔ یا غسل الرأس واغتسل للجمعۃ۔ ویؤید ہٰذا المعنی روایۃ ابی داؤد ومن غسل رأسہ من یوم الجمعۃ۔ اب رأس کے ذکر کو اس لئے مستقل طور پر لایا کہ اہل عرب سر میں تیل وخطمی وغیرہ دیتے تھے اس لئے اسکو اوّلاً دھوتے پھر غسل کرتے فمن غسل رأسہ واغتسل للجمعۃ یکون نظافۃ اکثر۔ وقیل المراد غسل اعضاء الوضوء ثم اغتسل للجمعۃ۔ وقال العراقی ویحتمل ان المراد غسل ثیابہ واغتسل فی جسدہ۔ وقیل غسل ای جامع اہلہ قبل الخروج الی الصلوٰۃ لانہ یعین علی غض البصر فی الطریق کما یقال غسّل الرجل امرأتہ بالتخفیف والتشدید اذا جامعہا۔ ہٰذا کلہ بعینہ فی التعلیق ج۲ ص۱۴۱ وحاشیۃ النسائی ج۱ ص۱۵۵ والترمذی ص۶۵ وعرف الشذی ص۱۲۲۔ حاصل یہ کہ وہ دونوں لفظ بطور تاکید کے کہا گیا یا بطور تاسیس کے۔ اگر تاسیس ہو تو متعدد صورت بتائی گئی۔

ھل الغسل یوم الجمعۃ واجب ام لا

وَبَكَّرَ وَابْتَكَرَ :- تورپشتی رح نے کہا کہ یہاں مخالفت بین اللفظین اختلاف المعنیین کی بناء پر نہیں بلکہ ان دونوں لفظ کے معنے ایک ہیں والمراد من ایرادہما التاکید یعنی سویرے اور بہت سویرے گیا کہ جس کے ابتدار ساعات زمانیہ کے اعتبار سے بعد طلوع الفجر ہے۔ کما ہو عند الجمہور وقال مالک بعد الزوال کما مر تحقیقہ بمالہ وما علیہ قریبا۔ اور بعض نے کہا کہ بکّر کے معنی ادرک باکورۃ الخطبۃ یعنی اوّل خطبہ کو پایا وَابْتَكَرَ ای اول وقت میں حاضر ہوا۔ اور ابن الانباری نے کہا کہ بکّر ای قبل الخروج الی الجمعۃ صدقۃ نافلۃ دیا۔ کما فی الحدیث بَاكِرُوا بالصدقۃ فان البلاء لا یتخطاہا۔ وہذا التفسیر فی کتب اصحاب الغریب وتابعہم علیہ الخطابی وغیرہ۔ لیکن ابو عبید الہروی کی کتاب میں ہے کہ بکّر ای اسرع ای جلدی کرکے گیا وَابْتَكَرَ ای ادرک الخطبۃ من اولہا۔ اس معنی اور دوسرا نمبر کے معنی میں فرق ہے۔ فانظر الیہ۔ ابو عبید ہروی کے معنی راجح معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اصول لغت کے مطابق ہے۔ وذلک لانہم یقولون لکل من بادر الی الشیء أبکر الیہ وبکّر۔ ومنہ الحدیث لا یزال امتی علی سنتی ما بکّروا بصلوۃ المغرب ای صلوہا عند سقوط القرص۔ وفی الحدیث بکّروا بالصلوۃ فی یوم الغیم۔ چنانچہ عن کا طرز وطریق بھی یہی ہے کہ اوّلاً مسجد میں سویرے جاتا ہے۔ پھر ثانیاً خطبہ سنتا ہے۔ کما فی التعلیق ج ۱ ص ۱۴۳ و عرف الشذی ص ۲۲۱ وحاشیۃ الترمذی ص ۶۵ وقد مر بحثہ الاختلاف فی غسل یوم الجمعۃ والاختلاف فی ان الغسل لیوم ام للصلوۃ فی باب الغسل المسنون من کتاب الطہارۃ فلیراجع۔

بَابُ الْخُطْبَةِ وَالصَّلٰوةِ

فی حدیث انس رض ان النبی ص کان یصلی الجمعۃ، الحدیث۔ وقت الجمعہ کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہے۔ چنانچہ عینی ج ۶ ص ۲۷۹ وفتح الملہم ج ۲ ص ۴۰۱ و بذل المجہود ج ۲ ص ۱۴۹ وغیرہ میں ہے کہ احمد و اسحٰق و عطاء کے نزدیک صلوۃ الجمعۃ قبل الزوال جائز ہے۔ بدلیل ما روی الدارقطنی من حدیث عبد اللہ بن سیدان قال شہدت الجمعۃ مع ابی بکر فکان خطبتہ قبل الزوال وذکر عن عمر وعثمان نحوہ۔ وعن سہل بن سعد قال ما کنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الجمعۃ متفق علیہ۔ بذل المجہود میں ہے کہ اس قسم کی احادیث سے جواز الجمعہ قبل الزوال پر استدلال کیا گیا۔ کیونکہ غداء و قیلولہ کا محل قبل الزوال ہے ولا یسمی غداء ولا قیلولۃ بعد الزوال۔ جب حدیث سے معلوم ہوا کہ غداء و قیلولہ بعد الجمعہ کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ جمعہ قبل الزوال پڑھا۔ کیونکہ وہ دونوں تو قبل الزوال ہی ہوتا ہے۔ وفی حدیث سلمۃ بن الاکوع قال کنا نصلی مع النبی ص الجمعۃ ثم ننصرف ولیس للحیطان فیء۔ رواہ ابو داود۔ ولہ فی مسلم۔ اس قسم کی جو احادیث وارد ہیں اس سے وجہ استدلال یہ کہ حضور ص جمعہ میں دو خطبہ پڑھتے ان دونوں کے درمیان میں بیٹھتے تھے اور خطبہ میں سورۂ قٓ اور تبارک جیسے سورہ پڑھتے اور لوگوں کو وعظ کرتے تھے اتنی امور کثیرہ کے ساتھ جو نماز پڑھی گئی اگر وہ نماز بعد الزوال ہوتا تو دیوار کا سایہ بہت طویل ہو جاتا۔ جب سلمۃ بن الاکوع کی حدیث میں ہے کہ لیس للحیطان فیء۔ تو معلوم ہوا کہ جمعہ قبل الزوال ہوتا تھا۔ اور بعض خاتبہ نے استدلال کیا کہ حدیث میں ہے ان النبی ص قال ان ہذا یوم جعلہ اللہ عید المسلمین۔ جب یوم الجمعہ کو عید کرکے نام رکھا تو عید کا وقت جو قبل الزوال ہے۔ اس وقت جمعہ بھی جائز ہوگا۔ کما فی الفتح ج ۲ ص ۴۰۱ لیکن امام اعظم رح و مالک رح و شافعی کی نزدیک بلکہ نووی رح نے کہا کہ جماہیر صحابہ و تابعین کے مذہب یہی ہے کہ جمعہ کی نماز قبل الزوال جائز نہیں بلکہ وقت [illegible] بعد الزوال ہی ہے۔ کما فی حدیث انس رض ان النبی صلعم کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس۔ رواہ البخاری وابو داود۔ قال ابن الہمام اخرج مسلم عن سلمۃ بن الاکوع کنا نجمع

مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا زالت الشمس۔ وواظب علیہ الخلفاء الراشدین فصار اجماعا منہم علی ان وقت الجمعۃ ہو وقت الظہر فلا تصح قبلہ وتبطل بخروجہ لفوات الشرط۔ کما فی التعلیق ص۲۴۷ ج۲ عن الاتحاف۔ وروی ابن ابی شیبۃ من طریق سوید ابن غفلۃ انہ صلی مع ابی بکر رض وعمر رض حین زالت الشمس، اسنادہ قوی۔ واخرج ابن ابی شیبۃ ایضا من طریق الولید قال ما رأیت اماما کان احسن صلوۃ للجمعۃ من عمر بن حریث رض فکان یصلیہا اذا زالت الشمس، اسنادہ صحیح کما فی فتح الملہم ص۲۲۲ ج۲

الجواب:۔ احمدؒ واسحٰق رحمہ نے جو دلیل اوّل میں دار قطنی کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں جو عبداللہ بن سیدان راوی ہے وہ غیر معروف العدالۃ ہے قال ابن عدی شبہ المجہول قال البخاری لا یتابع علی حدیثہ۔ و فی التعلیق الصبیح قد اتفقوا علی ضعف ابن سیدان۔ اور دلیل ثانی میں جو بعد الجمعۃ قیلولہ وغداء کا ذکر ہے، جواب یہ کہ اس قسم کی احادیث سے جمعہ کی تعجیل مراد ہے کہ جمعہ کو بعد الزوال متصلاً بہت ہی سویرے پڑھ کر پھر غداء وقیلولہ کرتے تھے۔ کما تدل علیہ روایۃ انس رض عند البخاری کنا نبکر بالجمعۃ ونقیل بعد الجمعۃ۔ بہرحال قبل الزوال جمعہ پڑھنا ثابت نہ ہوا یا چونکہ تعارض واقع نہ کرکے جمع وتطبیق کی صورت اختیار کرنا بہتر ہے اس لئے کہا جاوے کہ صحابہ کرام تو ظہر کی نماز میں مشروعیۃ ابراد کی بنا پر بعد القیلولہ ظہر کی نماز پڑھتے۔ لیکن جمعہ کی نماز میں چونکہ ابراد نہیں اس لئے اسکو خلاف عادت قبل القیلولہ ادا کرتے تھے تو اس میں جمعہ قبل الزوال پر دلالت نہیں بلکہ اس میں یہ ہے کہ وہ لوگ جمعہ کے دن غداء وقیلولہ کی جگہ میں جمعہ کی آمادگی میں مشغول ہوتے تو پھر نماز سے فارغ ہو کر اس غداء وقیلولہ کا تدارک کرتے تھے کما فی الفتح ص۲۲۲ ج۲ والبذل۔ اور انہوں نے جو کہا کہ غداء قبل الزوال کے طعام کو کہا جاتا ہے جواب یہ کہ غداء کا اطلاق تو طعام سحری پر بھی آتا ہے۔ کما اخرج ابوداؤد والنسائی عن العرباض بن ساریہ قال دعانی النبی ﷺ الی السحور فقال ہلم الی الغداء المبارک۔ پس اگر اس سے کوئی یہ استدلال کرے کہ اکل السحور بعد الفجر جائز ہے۔ کیونکہ غداء بعد الفجر قبل الزوال ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ استدلال باطل ہے ایسا ہی لفظ غداء سے صلوۃ الجمعۃ قبل الزوال پر استدلال کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور دلیل ثالث میں جو لیس للحیطان فیئ کی حدیث لائی گئی جواب یہ کہ مسلم کی روایت میں ہے کہ ما نجد فیئا نستظل بہ۔ وفی روایۃ البخاری ولیس للحیطان ظل نستظل بہ۔ جن روایات میں نستظل کی قید نہیں ہے وہاں یہ قید معتبر ہوگا لان الروایات تفسر بعضہا بعضا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کلام مقید پر حرف نفی داخل ہو تو وہ نفی قید کیطرف راجع ہو کر قید کو دور کرے گا نہ اصل حکم کو۔ تو یہاں بھی مراد یہ کہ ایسے سایہ بعد الجمعۃ نمودار نہ ہوا کہ جسمیں سایہ حاصل کرکے کیونکہ جمعہ بہت سویرے ہوتا تھا۔ مطلقاً سایہ ظاہر نہ ہونا مراد نہیں۔ فالمنفی ہو الفیئ الکامل للظل لا مطلقاً۔ کما ہو منقول عن مولنا اللکنوی رح ایضا۔ اور نووی رح نے کہا کہ چونکہ حضور ﷺ بہت سویرے پڑھتے تھے۔ اور مدینہ کی دیوار بھی کوتاہ تھی اس لئے سایہ نمودار نہ ہوا نہ اسلئے کہ جمعہ قبل الزوال ہوتا تھا۔ اور ان کا یہ کہنا کہ وہ خطبہ پڑھتے تھے درمیان میں بیٹھتے تھے یہ سب مسلم، لیکن احادیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ کی قراۃ وخطبہ وغیرہ علی وجہ التوسط والاعتدال ہوتا۔ لہٰذا کامل سایہ نمودار نہ ہونا مستبعد نہیں اور دلیل رابع کا جواب یہ کہ یوم الجمعۃ کو یوم العید کرکے نام رکھنے سے عید کے تمام احکام پر مشتمل ہونا لازم نہیں۔ کیونکہ یوم العید میں تو صوم حرام ہے سوا رمضان قبلہ او بعدہ۔ نہ یوم الجمعہ میں۔ ہذا کلہ فی العینی وفتح الملہم والبذل، والتعلیق۔

وفی حدیث السائب رض زاد النداء الثالث۔ علامہ طیبی رح نے کہا کہ ندا ثالث سے وہ اذان اوّل مراد ہے کہ جو قبل خروج الامام اس لئے دیجاتی ہے تاکہ لوگ حاضر ہوں وہ بھی ذکر اللہ کریں۔ چونکہ لوگ زیادہ ہوگئے تھے اذان خطبہ کے متصل دیجاتی تھی اس کی آواز اطراف وجوانب نہیں پہنچتی اگر پہنچے بھی لوگ آکر اول خطبہ میں شریک نہیں ہوسکتے اس لئے ایک اذان مسجد سے باہر مقام زوراء میں دینے کیلئے عثمان رض نے حکم دیا اور یہ اذان باعتبار وقوع ندا اول ہے۔

کیونکہ اس کے بعد وہ اذان ہوتی ہے کہ جو خطبہ کے متصل ہو پھر اقامت۔ لیکن وہ ندا ای متصل بالخطبہ و متصل بالصلوٰۃ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے چلا آرہا تھا۔ چونکہ یہ ندا اُن دونوں کے بعد جاری ہوئی ہے۔ اس لئے ندا ثالث کہا گیا۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۱۴۸ ج۲

وفی حدیث جابر بن سمرۃ رضہ کان للنبی علیہ السلام خطبتان :۔ ہدایہ میں ہے کہ ومنہا ای من شرائط الجمعۃ الخطبۃ، لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلی الجمعۃ بدون الخطبۃ فی عمرہ۔ نہایہ ج۱ ص۴۱۳ میں ہے کہ اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ خطبہ تو رکن ہونا چاہئے لانہا اقیمت مقام رکعتی الظہر وذلک رکن، فکذلک الخطبۃ۔ جواب یہ کہ خطبہ رکن نہیں۔ کیونکہ رکن الشئی تو وہ ہے کہ جس سے شئی قائم ہو۔ وصلوٰۃ الجمعۃ لاتقوم بالخطبۃ وانما تقوم بارکانہا فکانت الخطبۃ شرطا۔ لان اللہ تعالیٰ امر بالسعی الیہا فی قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ فتکون الخطبۃ واجبۃ ولیست بمقصودۃ لذاتہا۔ لان النداء لم یقع لہا بل لما ہو المقصود وہو صلوٰۃ الجمعۃ حیث قال تعالیٰ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ۔ ولو کانت الخطبۃ مقصودۃ لکان النداء لہا۔ واذا لم تکن مقصودۃ لذاتہا وہی فرض کانت شرطا لغیرہا۔ کما فی العنایہ۔

پھر دونوں خطبہ کے وجوب کے متعلق اختلاف ہے کہ شافعی وعترہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک دونوں خطبہ واجب۔ کیونکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم ... جو ہمیشہ دو خطبہ پڑھتے تھے وہ وجوب پر دال ہے۔ نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم بھی دیا کہ صلوا کما رأیتمونی اصلی :۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو دو خطبہ سے صلوٰۃ الجمعۃ پڑھتے تھے تو ہم کو دو خطبہ پڑھنا واجب ہوگا۔ لیکن عراقی نے شرح ترمذی میں امام اعظم رح و مالک و اسحٰق و اوزاعی و ابو ثور و ابن المنذر کا مذہب نقل کیا کہ ان ... کے نزدیک ایک خطبہ پڑھنا واجب ہے۔ قال العراقی والیہ ذہب جمہور العلماء وہو قول احمد فی روایۃ۔ کیونکہ تذکیر و نصیحت جو خطبہ سے مقصود ہے وہ ایک خطبہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔ ثانی خطبہ بطور تتمہ کے ہے۔ اور حنفیہ نے خطبہ کے وجوب و شرطا للجمعہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ اور خطبہ بھی ذکر اللہ میں شامل ہے فتدخل الخطبۃ فی الامر بالسعی من حیث انہ ذکر اللہ۔ یا ذکر سے خطبہ مراد ہے۔ چونکہ خطبہ کیطرف سعی کا حکم دیا گیا فدل علی وجوبہا و کونہا شرطا لانعقاد الجمعۃ۔ وروی عن عمر رض و عائشۃ رضہا انہما قالا انما قصرت الصلوٰۃ لاجل الخطبۃ۔ تو ان دونوں کے قول سے ثابت ہوا کہ خطبہ کیوجہ سے شطر صلوٰۃ ساقط ہوگئی۔ اب شطر صلوٰۃ جو ساقط ہوئی وہ جس مرتبہ کی تھی خطبہ بھی اسی مرتبہ کا ہوگا

الجواب انہوں نے جو دونوں دلیل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب خطبتین ثابت کیا جواب یہ کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں جبتک کہ اس کے خلاف پر انکار وارد نہو۔ کما عرفت ذلک غیر مرۃ۔ کما فی البذل ج۱ ص۸۱ ج۲ وحاشیۃ النسائی ج۱ ص۱۵۹ ج۱ والفتح ج۲ ص۴۰۲ ج۲۔

پھر عینی ج۳ ص۳۰۹ سے فتح الملہم ج۲ ص۴۰۲ میں نقل کیا ایسا ہی بذل المجہود ج۲ ص۱۸۱ ج۲ میں ہے کہ شافعی و امام یحیٰی کے نزدیک جلوس بین الخطبتین واجب ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس پر دلالت کرتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو جلوس بین الخطبتین کے طور پڑھتے تھے۔ ہم کو بھی اسی طرح پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ لیکن امام اعظم رح و مالک رح بلکہ جمہور کے نزدیک وہ جلوس سنت ہے۔ قال ابن عبد البر ذہب مالک والعراقیون وسائر فقہاء الامصار الا الشافعی الی ان الجلوس بین الخطبتین سنۃ۔ کیونکہ وہ ایسا جلوس ہے کہ جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں۔ فلم یکن واجبۃ۔ وقال احمد رح روی عن ابی اسحٰق رح انہ قال رأیت علیا رض یخطب

علی المنبر فلم یجلس حتی فرغ۔ **الجواب**:۔ شافعی رح نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت کیا جواب یہ کہ اذ غیر صالح لاثبات الوجوب۔ کما مرّ الآن۔ اور صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی کی جو حدیث لائے جواب یہ کہ یہ قاعدہ خطبہ کو شامل نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ تو حقیقۃً صلوٰۃ نہیں۔ وقال الطحاوی لم یقل بوجوب الجلوس بین الخطبتین غیر الشافعی کما ہو منقول عن ابن عبد البر ایضاً۔ کما مرّ۔ ہٰذا کلہٗ فی العینی وحاشیۃ النسائی ج۱ ص۱۵۹ وغیرہ۔

پھر عینی سے فتح الملہم ج۲ ص۴۰۲ میں نقل کیا ہے ایسا ہی بذل المجہود ج۱ ص۱۸۱ میں ہے کہ شافعی رح واحمد رح بلکہ جمہور کے نزدیک قیام للخطبۃ واجب ہے۔ عن جابر رضہ انہ علیہ السلام کان یخطب قائماً۔ واخرج ابن ابی شیبۃ عن طاؤس قال خطب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً وابو بکر رضہ وعمر رضہ وعثمان رضہ واوّل من جلس علی المنبر معاویہ رضہ وفی روایۃ الشعبی جلس معاویہ رضہ لما کثُر شحم بطنہ ولحمہ فالثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن الخلفاء الراشدین ہو القیام حال الخطبۃ۔ کما فی البذل۔ واستدلّ بعضہم للشافعی رح بما فی صحیح مسلم ان کعب بن عجرۃ دخل فی المسجد وعبد الرحمٰن بن ابی الحکم یخطب قاعداً فقال انظروا الی ہٰذا الخطیب یخطب قاعداً۔ فقال اللہ تعالیٰ وترکوک قائماً۔ یعنی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قائماً خطبہ پڑھتے۔ لیکن امام اعظم رح کے نزدیک قیام للخطبہ واجب نہیں سنت ہے۔ کیونکہ خطبہ کے متعلقہ نصوص سے عموم مستفاد ہوتا ہے۔ کما ہو مقتضی ظاہر النص۔ کذا روی عن عثمان انہ کان یخطب قاعداً حین کبر واسنّ ولم ینکر علیہ احد من الصحابۃ۔ اور چونکہ قیاماً خطبہ پڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ لہٰذا وہ مسنون ہے۔ **الجواب**:۔ ان ... کی اوّل دونوں دلیل میں جو حضور رح وخلفاء کا فعل نقل کیا جواب یہ کہ قال الشوکانی لان الفعل مجرّدہ لایفید الوجوب کما عرفت غیر مرّۃ۔ اور دلیل ثالث میں جو مسلم کی روایت لائی گئی جواب یہ کہ حضرت کعب رضہ کا انکار ترک سنت کی بنا پر ہے اگر قیام للخطبۃ شرطاً یا فرض ہوتا تو اس کے پیچھے نماز ہی نہ پڑھتے ہٰذا کلہٗ فی الفتح والبذل متفرقاً۔

وفی حدیث عمار رضہ وقصر خطبتہ مئنۃ من فقہہ:۔ بفتح المیم وکسر الہمزہ وتشدید النون واما قول ابن حجر رح وحکی فتح الہمزہ فغیر ثابت فی الاصول ای قصر الخطبۃ علامۃ تحقق بہا فقاہتہ۔ کیونکہ صلوٰۃ ہی مقصود بالذات ہے اور خطبہ وعظ بطور توطیہ وتمہید کے ہے اس لئے اپنے توجہ والتفات کو صلوٰۃ جو اہم ہے اس کی طرف مبذول کرنا اولیٰ ہوگا۔ یا بحالت خطبہ توجہ الی الخلق ہوتا ہے اور حالت صلوٰۃ میں توجہ الی الخالق ہوتا ہے۔ اب فقاہت کی بات یہی ہے کہ صلوٰۃ جو معراج الی الرب کے مرتبہ کی چیز ہے اسکو طویل کرے۔

وان من البیان لسحراً:۔ یہ جملہ اقصر کی ضمیر سے حال ہے ای الفاظہ یسیر میں معانی کثیر کو لاتے ہوئے جو بیان کے اعلیٰ طبقات میں سے ہے خطبہ کو قصیر کرو۔ ولذا قال النبی اُبعثت جوامع الکلم:۔ امام نووی رح نے قاضی عیاض رح سے نقل کیا کہ اس میں دو تاویل ہے۔ اوّل یہ کہ اس میں اس شخص کی مذمت ہے جو کلام میں تصنع اور تحسین کلام میں تکلف کرتا ہے فہٰذا مذمتہ امالۃ القلوب وصرفہا بمقاطع الکلام حتی یکتب من الاثم کما یکتب بالسحر۔ والی ہٰذا اشار مالک حیث ادخل ہٰذا الحدیث فی الموطاء فی باب ما یکرہ من الکلام بغیر ذکر اللہ دوم یہ کہ اس سے مذمت مراد نہیں بلکہ بیان کی مدح کرنا ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ اپنے عباد کو بیان کی تعلیم دیکر اپر احسان جتلایا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ خلق الانسان وعلمہ البیان۔ اور اس بیان کو یہاں سحر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی کہ جیسا کہ سحر کے ذریعہ سے قلوب مائل ہوتا ہے ایسا ہی بیان کے ذریعہ سے بھی۔ قال النووی رح وہٰذا الثانی ہو الصحیح المختار۔ اور ابن بطال رح نے کہا کہ عمدہ تاویل یہ ہے کہ یہ حدیث مطلق بیان کی مذمت کیلئے نہیں۔ ایسا ہی

بحث الاختلاف فی القیام للخطبۃ

البیان نوعان نوع مستحسن وہو ما یحتاج الیہ فی اظہار الحق وابطال الباطل وہو المراد فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان من البیان لسحراً

ہر بیان کی مدح بھی مقصود نہیں کیونکہ یہاں حرف مِنْ تبعیضیہ لائے وقال وکیف یُذَمّ مطلق البیان وقد امتنّ اللہ تعالیٰ بہ علی عبادہ حیث قال تعالیٰ خلق الانسان وعلّمہ البیان۔ اس سے معلوم ہوا کہ بیان فی حدّ ذاتہ وباعتبار اصل محمود ہے اگر بعض عوارض کی بنا پر اس میں قباحت آوے چونکہ بعض بیان قبیح ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی حرف مِنْ تبعیضیہ لایا گیا۔ ہذا فی التعلیق الصبیح ص۱۴۸ ج۲ وفتح الملہم ص۴۱۲ ج۲

وفی حدیث جابر رض فَلْیَرْکَعْ رَکْعَتَیْنِ :۔ عینی ص۳۱۲ ج۲ وفتح الملہم ص۴۱۵ و بذل ص۱۹۱ ج۲ وتعلیق ص۱۴۹ ج۲ وغیرہ میں ہے کہ نووی رح نے کہا کہ شافعی واحمد واسحٰق وفقہاء محدثین کے نزدیک اگر کوئی شخص بروز جمعہ جامع مسجد کے اندر امام کے خطبہ پڑھنے کے وقت داخل ہووے تو دو رکعت تحیۃ المسجد مختصر پڑھنا مستحب ہے۔ ویکرہ الجلوس قبل اَنْ تصلیہما۔ وعلیٰ ہذا المذہب عن الحسن البصری ایضاً۔ بدلیل حدیث جابر رض انہ علیہ السلام قال ہو یخطب اذا جاء احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرکع رکعتین ولیتجوز فیہما۔ رواہ مسلم۔ اس قسم کے مضمون کی احادیث مسلم کی کتاب الجمعہ میں بکثرت وارد ہے۔ فراجعہ ان شئت التفصیل۔ بلکہ اس مضمون کی حدیث بخاری وابوداؤد ودیگر صحاح میں بھی ہے۔ وروی الجماعۃ من حدیث ابی قتادۃ السلمی ان النبی علیہ السلام قال اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل ان یجلس۔ ہذا الحدیث عام یتناول کل من دخل فی المسجد سواء کان یوم الجمعۃ والامام یخطب اوغیرہ۔ لیکن قاضی عیاض نے نقل کیا کہ امام اعظم ومالک وثوری کے نزدیک بوقت خطبہ دو رکعت تحیۃ المسجد نہ پڑھے۔ وہذا عند جمہور السلف من الصحابۃ والتابعین وہو مروی عن عمر وعثمان وعلی رض۔ وقال الشوکانی وحکاہ العراقی عن محمد بن سیرین وشریح القاضی والنخعی وقتادہ والزہری ورواہ ابن ابی شیبۃ عن علی وابن عمر رض وابن عباس وسعید بن المسیب ومجاہد وعطاء وعروۃ بن الزبیر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا۔ خطبہ میں بھی قراۃ قرآن ہوتا ہے۔ لہٰذا استماع ای کان لگا کر سننا چاہیے اور خاموش رہنا چاہیے۔ کما مر البحث فی ہذہ الآیۃ تحت بحث القراۃ خلف الامام مفصلاً۔ وعن ابی ہریرۃ رض انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال اذا قلت لصاحبک اَنْصِتْ یوم الجمعۃ والامام یخطب فقد لغوت۔ رواہ مسلم والطحاوی جب اس قدر مختصر امر بالمعروف لغو ہونا ثابت ہوا تو خطبہ کیطرف توجہ نہ کرکے نماز میں مشغول ہونا بھی اس سے خالی نہ ہوگا۔ وروی الطبرانی من حدیث ابن عمر رض مرفوعاً اذا دخل احدکم والامام علی المنبر فلا صلوٰۃ ولا کلام حتی یفرغ الامام۔ وفی حدیث ابی سعید الخدری رض نحو برفعہ لا تصلوا والامام یخطب۔ وفی روایۃ نبیشۃ الہذلی عند احمد رح ما ہو کالصریح فی نفی تحیۃ المسجد لمن جاء وقت الخطبۃ ولفظہ ان المسلم اذا اغتسل یوم الجمعۃ ثم اقبل الی المسجد لا یؤذی احداً فان لم یجد الامام خرج صلّی ما بدا لہ وان وجد الامام قد خرج جلس فانصت حتی یقضی الامام جمعتہ وکلامہ۔ الحدیث۔ قال الہیثمی رجالہ رجال الصحیح۔ واخرج الطحاوی عن عقبۃ رض انہ قال الصلوٰۃ والامام علی المنبر خصیۃ۔ واخرج الطحاوی عن عطاء قال کان ابن عمر رض وابن عباس رض یکرہان الکلام والصلوٰۃ اذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ واخرج الطحاوی ایضاً باسناد صحیح عن مجاہد انہ کرہ ان یصلی والامام یخطب، واخرجہ ابن ابی شیبۃ ایضاً۔ اہمیت بحث کی بنا پر بطور نمونہ کچھ نصوص پیش کی گئیں اگر اس سے تفصیل زائد مطلوب ہو تو عینی وطحاوی ص۲۱۵ ج۱ مطالعہ کیجئے۔ **الجواب** :۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں جابر رض کی حدیث ذکر کیا اس مضمون کی تمام احادیث کے جواب یہ کہ وہ حدیث مسلم شریف میں اس تفصیل کیساتھ ہے کہ عن جابر رض قال جاء سُلَیْک الغطفانی یوم الجمعۃ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فجلس فقال لہ یا سُلَیْکُ قُمْ فارکع رکعتین وتجوز فیہما ثم قال اذا جاء احدکم یوم الجمعۃ الحدیث۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو سلیک غطفانی کو تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم دیا اس وقت حضور نے خاموشی اختیار کیا تھا حتی فرغ من خطبتہ لما رواہ الدارقطنی عن انس رض قال دخل رجل المسجد والنبی صلی اللہ علیہ وسلم

لصحف الطحاوی فی الاختلاف فی الکلام فی الخطبۃ ۱۲

یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین وائمک عن الخطبۃ حتی فرغ من صلوتہ۔ اب بوقت خطبہ تحیۃ المسجد پڑھنا نہ ہوا۔ اگر یہ اشکال کیا جائے کہ عبید بن محمد نے جو اس حدیث کو مسند کیا یہ ان کا وہم ہے تو جواب یہ کہ فرجہ عن احمد بن حنبلؒ حدثنا معتمر عن ابیہ قال جاء رجل والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال یا فلان اصلیت قال لا قال قم فصل ثم انتظرہ حتی صلی قال وہذا المرسل ہو الصواب و المرسل حجۃ عندنا بل عند الجمہور۔ ویؤیدہ ما اخرجہ ابن ابی شیبۃ عن محمد بن قیس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی رکعتین امک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ ثم عاد الی خطبتہ۔ یا جواب یہ کہ سلیکؓ.... کا نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ شروع کرنے کے قبل ہو اب بھی بوقت خطبہ نماز پڑھنا ثابت نہ ہوگا۔ چنانچہ امام نسائی اس حدیث سلیک کو اپنی کتاب سنن الکبریٰ میں باب الصلوۃ قبل الخطبہ کے ماتحت لائے جس سے صاف معلوم ہوا کہ سلیک کی نماز قبل الخطبہ تھی۔ یا جواب یہ کہ سلیک کے بوقت خطبہ نماز پڑھنے کا معاملہ نسخ الکلام فی الصلوۃ کے قبل کا واقعہ ہے جب کلام فی الصلوۃ منسوخ ہوگیا تو کلام بوقت خطبہ بھی منسوخ ہوگیا ہے۔ کیونکہ خطبہ نماز جمعہ کیلئے شطر یا شرط ہے۔ چنانچہ طحاوی نے کہا کہ یہ حدیث اذا قلت لصاحبک انصت والامام یخطب فقد لغوت۔ جب قول الرجل لصاحبہ انصت یہ لغو ہوتا ہے تو قول الامام للرجل قم فصل یہ بھی لغو ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو سلیک کو نماز کا حکم دیا یہ قبل النہی کا واقعہ ہے۔ کما فی الطحاوی ص ۲۱۵ ج ۱ یا جواب یہ کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلیک کیساتھ مخاطبہ و گفتگو میں مشغول ہوئے تو استماع کا فرض ان سے ساقط ہوگیا لانہ لم یکن من النبی صلی اللہ علیہ وسلم حینئذ خطبۃ لاجل تلک المخاطبۃ۔ جب سلیک سے فرض استماع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخاطبہ کی بنا پر ساقط ہوگیا تو اداء صلوۃ میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور وہ سقوط فرض استماع اب متحقق نہیں ہو سکتا۔ قالہ ابن العربی واذعی انہ اقوی الاجوبۃ۔ ابن حجر رحمہ نے اشکال وارد کیا کہ وہ مخاطبہ ختم ہونے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ شروع کیا۔ اور سلیک اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق نماز میں تھے علامہ عینیؒ نے جواب دیا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کہاں خطبہ شروع کیا۔ حالانکہ حدیث انس رضؓ میں ہے کہ امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من صلوتہ۔ نیز سلیک کے واقعہ کے متعلق حدیث مبیح للصلوۃ ہے اور آیت واحادیث انصات محرم۔ اب جس وقت مبیح و محرم جمع ہوتا ہے تو بقاعدہ اصول محرم ہی راجح ہوتا ہے (لان دفع المضرۃ اہم من جلب المنفعۃ) اور یہ جواب بھی دیا جاتا ہے کہ سلیک جب مسجد میں داخل ہوا تو خراب خستہ حالت میں تھے کہ کپڑا وغیرہ سب دریدہ و بریدہ تھا۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارادہ کیا کہ لوگ اس حالت کو دیکھیں وعند ابن بزیزہ کان سلیکا عریانا۔ فاراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یراہ الناس۔ اس لئے نماز کا حکم دیا کہ جو خصوصی جزئی وجہ ہے۔ اب اسکو کھڑا کر کے جود کھلایا گیا اسپر لوگوں نے کپڑے کے چندہ بھی دیا۔ کما فی حدیث ابی سعید الخدری رضؓ فالقی الناس ثیابہم۔ نیز یہ حدیث تو شوافع کے بھی مخالف ہے۔ کیونکہ انہوں کے نزدیک تحیۃ المسجد جلوس سے فوت ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو انکو بعد جلوس تحیۃ المسجد کیمتعلق حکم دیا کما فی روایۃ مسلم، ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فجلس فقال لہ قم فارکع رکعتین۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں ابو قتادہ السلمی کی حدیث ذکر کیا علامہ عینی نے جواب دیا کہ یہ حکم اس شخص کے لئے ہے کہ جو مسجد میں اس وقت داخل ہوئے کہ جب نماز جائز ہو۔ یہ حکم علی الاطلاق نہیں۔ الا ترٰی انہ من دخل المسجد عند طلوع الشمس وعند غروبہا وعند استوائہا لا یصلی فی ہذہ الاوقات للنہی الوارد فیہ۔ فکذلک لا یصلی والامام یخطب لورود وجوب الانصات فیہ۔ والصلوۃ تحل بالانصات۔ ہذا کلہ فی العینی والطحاوی والبنایہ والفتح وفتح القدیر ص ۴۲۲ ج ۱ وغیر ذلک من الشروح متفرقا فاوردتہ علی وجہ الترتیب والتنظیم۔ وباللہ التوفیق

فی حدیث ابی ھریرۃ رض مَن ادرک رکعۃً مِن الصلوٰۃ ۔ اوجز المسالک بشرح موطا مالک ج۱ ص۳۴۳ وبذل المجہود ج۲ ص۱۹۶ وغیرہ میں ہے کہ مجاہد وعطاء وجماعۃ من التابعین نے کہا کہ جسکو جمعہ کا خطبہ فوت ہو وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے جمعہ ادا نہ کرے کیونکہ اسپر اجماع ہے کہ امام اگر خطبہ نہ پڑھے تو لم یصلوا الا اربعا، ایسا ہی جس نے خطبہ نہیں پایا وہ بھی ظہر کی چار رکعات ہی ادا کریگا۔ لیکن جمہور فقہاء امصار میں سے کوئی بھی اس کے قائل نہیں۔ پھر جمہور میں بھی ایک رکعت سے جس نے کم پایا اس کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ اوجز ج۱ ص۳۴۳ ایسا ہی بذل میں ہے کہ مالک شافعی احمد اور لیث کے نزدیک جو شخص جمعہ کی پوری ایک رکعت نہیں پایا وہ ظہر کی چار رکعت ادا کرے بدلیل حدیث الدارقطنی الذی اخرجہ بالفاظ مختلفۃ، ففی روایۃ من ادرک من الجمعۃ رکعۃ صلی الیہا اخری۔ فان ادرکہم جلوسًا صلی الظہر اربعًا۔ وفی روایۃ عن ابی ہریرۃ رض من ادرک من الجمعۃ رکعۃً فلیصل الیہا اخری ومن فاتتہ الرکعتان فلیصل اربعًا او قال الظہر۔ وفی روایۃ من لم یدرک الرکوع من الرکعۃ الاخری فلیصل الظہر اربعًا۔ اور حنفیہ میں استند کار سے نقل کیا کہ امام اعظم رح وابو یوسف کے نزدیک اگر جمعہ میں امام کے سلام دینے کے قبل تکبیر تحریمہ باندھکر شریک ہو سکے تو جمعہ کی دو رکعت ادا کرے یہی ابراہیم نخعی وحکم وحماد و داؤد ظاہری کا بھی قول ہے کہ تشہد میں پاوے بلکہ السلام میں اگر امام کیساتھ شریک ہو تو جمعہ ادا کرے۔ بدلیل ما رواہ الشیخان وغیرہما انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا۔ اس حدیث کے عموم سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جو قبل السلام بحالت تشہد بھی امام کو پاوے تو اتمام کرے۔ کیونکہ جو فوت ہوا اسکو اتمام کرنیکا جو حکم دیا گیا تو بروز جمعہ جس نے امام کو قبل السلام تشہد میں پایا ہے اسکو جمعہ فوت ہوا تو وہ جمعہ ہی کو اتمام کرے گا۔ وآخرج ابن ابی شیبۃ عن ابن مسعود رض انہ قال مَن ادرک التشہد فقد ادرک الصلوٰۃ۔ وروی عن معاذ بن جبل رض انہ قال اذا دخل فی صلوٰۃ الجمعۃ قبل التسلیم وہو جالس فقد ادرک الجمعۃ۔ وعن الضحاک رض اذا ادرک الناس یوم الجمعۃ جلوسًا صلی رکعتین۔ وعن ابراہیم النخعی قال یصلی رکعتین بکذا عن الحکم وحماد۔ **الجواب** :۔ انہوں نے جو دلیل اول میں ذکر کیا کہ فان ادرکہم جلوسًا صلی الظہر اربعًا، جواب یہ کہ یہاں جلوس سے جلوس بعد الفراغ من الجمعۃ مراد ہے جلوس للتشہد مراد نہیں کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام ومن فاتتہ الرکعتان فلیصل اربعًا، اب دلیل ثانی میں جو ومن فاتتہ الرکعتان فلیصل اربعًا ہے وہ احناف کے مخالف نہیں۔ اور دلیل ثالث میں جو من لم یدرک الرکوع کو لائے وہاں بھی عدم ادراک رکوع سے دونوں رکعت فوت ہونا مراد ہے۔ نیز اس میں جو سلیمان بن ابی داؤد الحرانی راوی ہے اس کے متعلق قال الذہبی فی المیزان ضعفہ ابو حاتم، وقال البخاری انہ منکر الحدیث وقال ابن حبان لا یحتج بہ۔ ہذا کلہ فی البذل والاوجز۔ وقد مر بحث الاختلاف فی عدد السنن بعد الجمعۃ فی باب السنن وفضائلہا۔

باب صلوٰۃ الخوف

عینی ج۴ ص۲۴ سے اوجز المسالک ج۱ ص۳۵۹ میں نقل کیا کہ جمہور کے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولًا غزوہ ذات الرقاع میں صلوٰۃ الخوف پڑھا ہے۔ کما قالہ محمد بن سعد وغیرہ۔ پھر غزوہ ذات الرقاع کس سن میں واقع ہوا اس میں اختلاف ہے فقیل وقعت غزوۃ ذات الرقاع سنۃ اربع وقیل سنۃ خمس وقیل سنۃ ست وقیل سنۃ سبع۔ وقال الزیلعی روی الواقدی بسندہ عن جابر رض قال اول ما صلی النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام صلوٰۃ الخوف فی غزوۃ ذات الرقاع ثم صلاہا بعد ذلک بعسفان وبینہما اربع سنین۔ وقال الواقدی ہذا عندنا اثبت من غیرہ۔ لیکن

ابن القیم نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آخر لا صلوٰۃ الخوف عسفان میں پڑھا ہے۔ روایۃ ابی عیاش الزرقی کنا بعسفان فصلی بنا الظہر وعلی المشرکین یومئذ خالد بن الولید فقالوا لقد اجبنا منہم غفلۃ فنزلت صلوٰۃ الخوف بین الظہر والعصر الحدیث۔ اور حافظ ابن حجرؒ بھی فتح الباری میں اس کی طرف مائل ہے کہ اولاً صلوٰۃ الخوف عسفان میں ہوئی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اولاً صلوٰۃ الخوف غزوۂ بنی النضیر میں مشروع ہوئی ہے۔ ایسا ہی عینی ج ۳ ص ۳۴۲ وابجز المسالک ج ۱ ص ۲۶۲ وغیرہ میں ہے کہ ابن العربی نے کہا کہ حضورؐ نے صلوٰۃ الخوف جو بیس مرتبہ پڑھا ہے اصحہا ست عشرۃ روایۃ مختلفۃ ولم یبنہا۔ وبینہا العراقی فی شرح الترمذی۔ وزاد وجہا آخر۔ لیکن عراقی نے یہ بھی کہا کہ ان صورتوں میں سے ایک دوسرے کے اندر تداخل بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور ابن حزم نے کہا کہ صلوٰۃ الخوف کے متعلق چودہ نعوت بطور صحیح منقول ہے کذا فی فتح الباری۔ اور ابن عربی نے عارضۃ الاحوذی میں کہا کہ اس کے متعلق کثیر روایات ہیں۔ لکن اصحہا ست عشرۃ روایات ہی مختلفۃ کلہا۔ وفی العینی ذکر ابو داؤد فی سننہ لصلوٰۃ الخوف ثمانیۃ صور لیکن مولانا محمد یحییٰ مرحوم نے اپنے شیخ فقیہ الہند امام المرشدین حضرت مولانا گنگوہیؒ سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ کتب متداولہ کے مصنفین میں سے کسی نے بھی صلوٰۃ الخوف کے متعلقہ صورتوں کو بالتفصیل متعین نہیں کیا۔ مگر امام ابو داؤد نے اپنے سنن کے اندر بحسب ظاہر گیارہ صورتوں کی تفصیل کی ہے وہی تبلیغ اکثر منہا بادیٔ بعض الاحتمالات فی بعض الروایات۔ کما فی بذل المجہود ج ۲ ص ۲۴۵ وحاشیہ نسائی۔

پھر عینی نے کہا کہ ابن حبان نے اپنے صحیح میں صلوٰۃ الخوف کے نو اقسام بتائے۔ اور قاضی عیاض نے اکمال کے اندر اس کی تیرہ صورت بیان کی، اور ثوری نے کہا کہ وہ سولہ صورتوں تک پہونچتا ہے۔ اور امام ابوبکر رازی نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو صلوٰۃ الخوف کے متعلق متعدد روایات ہیں۔ ممکن ہے کہ ثابت ایک ہی صورت ہو یعنی ایک صورت کا حکم باقی ہے اور سب منسوخ ہو۔ یا تمام صورت ثابت وغیر منسوخ ہو، اس قسم کی صورتیں اختیار کرنے کی وجہ امت پر وسعت کرنا ہے۔ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود جس مقام میں جس طریقہ سے دشمن کے کید وفریب سے احتیاط واحتراز کر سکے وہاں اسی طریقہ سے صلوٰۃ الخوف پڑھا، اس لئے صورت میں کثرت ہوگئی ہے۔ کما فی تعلیق الصبیح ص ۱۵۴ ج ۲ پھر اس خاص صورت سے نماز اس وقت پڑھے کہ اگر قوم ایک امام کے پیچھے نماز پڑھنے کیلئے خواہاں ہو۔ والا فالافضل ان یصلی بکل من الطائفتین امام مستقل۔ کما ہو عند الاحناف۔ ہذا کلہ فی العینی والبذل وابجز المسالک وغیر ذلک۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ظاہری وفات کے بعد صلوٰۃ الخوف کے حکم باقی رہنے نہ رہنے کے متعلق اختلاف ہے کہ مزنی جو شافعیؒ کے خاص شاگرد تھے انہوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کا حکم باقی نہیں رہا۔ کیونکہ وہ منسوخ ہوگیا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق ایسا ہی حسن بن زیاد وابراہیم بن علیہ کے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صلوٰۃ الخوف کا حکم باقی نہیں۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وَاِذَا کُنْتَ فِیْہِمْ فَاَقَمْتَ لَہُمُ الصَّلٰوۃَ الآیۃ تو اس آیت میں جواز صلوٰۃ الخوف کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے موجود ہونے کے ساتھ مشروط کیا تو آیت کے مفہوم سے معلوم ہوا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ رہے تو صلوٰۃ الخوف بھی مشروع نہیں رہے گی۔ لیکن ائمہ اربعہ وجمہور امت کے نزدیک صلوٰۃ الخوف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی مشروع ہے۔ لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ اس کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح صلوٰۃ الخوف پڑھا ہے اسی طرح ہم کو بھی پڑھنے کے حکم دیا گیا اب امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے جو مفہوم مخالف سے استدلال کیا، عموم منطوق اپسر مقدم ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام سے بھی صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے۔ کما فی ابی داؤد انہم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرۃ فصلی بنا صلوٰۃ الخوف۔ وروی ان علیا رضؓ صلاہا یوم صفین وصلاہا ابو موسیٰ الاشعری باصبہان وصلاہا سعد بن ابی وقاص رضؓ

بحث الاختلاف فی بقاء مشروعیۃ صلوٰۃ الخوف بعد النبی

فی ترب المجوس بطبرستان ومعہ الحسن بن علی وحذیفۃ بن الیمان وعبداللہ بن عمرو بن العاص۔ اَب جواز صلوۃ الخوف بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا۔ کما فی البدائع وغیرہ **الجواب**:۔ امام مزنیؒ نے جو نسخ کا دعویٰ کیا وہ اجماع صحابہ کے خلاف ہے فلا یعتبر۔ اور ابو یوسفؒ وغیرہ نے جو آیت مذکورہ لایا ابن العربی وغیرہ نے جواب دیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہونیکی شرط بیان حکم کیلئے ہے تو تقدیر عبارت یہ ہے کہ آپ ان کو اپنے فعل سے بیان کر دیجئے کیونکہ وہ قول سے واضح ہوتا ہے۔ وقال ابن المنیرؒ الشرط اذا خرج مخرج التعلیم لا یعتبر مفہومہ، الخالف۔ کما فی قولہ تعالیٰ وَاِنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ الخ۔ ابن الہمام نے کہا کہ جیسا کہ اصلی صلوۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آیت کے ذریعہ سے منتفی ہوگئی ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کے اجماع سے منتفی ہوگئی لعدم اختصاصہا بحال کونہ علیہ السلام فیہم۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۳۷۹ ج۲ واوجز المسالک ص۲۶۰ ج۲ و فتح القدیر والعرف۔ اور حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا ہے کہ شاید امام ابو یوسفؒ کی مراد یہ ہے کہ صلوۃ الخوف ایک جماعت کیساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے مختص تھی۔ ویجوز تعدد الائمۃ والجماعۃ بعد النبی ﷺ کما فی فتح الملہم ص۳۴۹ ج۲

وفی حدیث سالم بن عبداللہ عن ابیہ قال غزوت الخ:۔ صلوۃ الخوف کے متعلق جو متعدد روایات ہیں اس کا ذکر اور ابو بکر رازی کیجانب سے تطبیق وغیرہ کی بحث ومباحث متعددہ کے ماتحت گذر چکی۔ باقی اس پر اجماع ہے کہ صلوۃ الخوف بحالت حضر چار رکعت اور بحالت سفر قاصر کیلئے دو رکعت ہے۔ اور اس پر بھی حضرات ائمہ مجتہدین کے اجماع ہے کہ صلوۃ الخوف کے متعلق جتنی صورتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے وہ سب جائز ترجیح میں اختلاف ہے۔ کذا فی المیزان للامام الشعرانی وذکر فی المجتبیٰ ان الکل جائز وانما الخلاف فی الاولیٰ۔ کذا فی البحر الرائق۔ کما فی التعلیق ص۱۵۲ ج۲ اَب ائمہ کرام میں جو افضلیت واولویت میں اختلاف ہے اس کے متعلق عینی ص۲۴۲ ج۳ وترمذی ص۴۲ ج۱ وتعلیق الصبیح ص۱۵۵ وغیرہ میں ہے کہ مالک وشافعی واحمد وابو ثور کے نزدیک حدیث صالح بن خوات عن سہل بن ابی حثمہ میں جو صورت بیان کی گئی وہ ہی افضل ہے۔ لقوۃ سندہ ولقلۃ منافی الصلوۃ فیہ۔ کما روی الترمذی فی حدیث صالح بن خوات عن سہل بن ابی حثمۃ انہ قال فی صلوۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبلۃ و تقوم طائفۃ منہم معہ۔ وطائفۃ من قبل العدو ووجوہہم الی العدو، فیرکع الامام بہم رکعۃ ویرکعون لانفسہم رکعۃ ویسجدون لانفسہم سجدتین فی مکانہم ثم یذہبون الی مقام اولئک ویجیٔ اولئک۔ فیرکع الامام بہم رکعۃ ویسجد بہم سجدتین فہی لہ ثنتان ولہم واحدۃ ثم یرکعون رکعۃ ویسجدون سجدتین۔ تو حاصل یہ کہ ایک طائفہ کیساتھ امام ایک رکعت پڑھ کر خاموش کھڑا رہے اور وہ طائفہ اولیٰ اپنی رکعت ثانیہ خود پڑھ کر دشمن کے مقابلہ میں جاوے اور طائفہ ثانیہ امام کے پیچھے آکر صف بندی کرے تو امام اس طائفہ ثانیہ کیساتھ اپنی دوسری رکعت پڑھ کر پھر امام جالسًا انتظار کرے اور یہ طائفہ ثانیہ اپنی رکعت ثانیہ خود ادا کرے۔ پھر امام ان کو لے کر سلام دیوے۔ کما فی ابی داؤد ص۲۴۷ ج۱ اسی کو ترمذی نے یوں کہا کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی باحدی الطائفتین رکعۃ رکعۃ۔ فکانت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کعتان ولہم رکعۃ رکعۃ ای مع الامام۔ اور امام اعظمؒ، اوزاعیؒ ومحمدؒ واشہبؒ کے نزدیک، کما اختارہ البخاری، کذا فی التعلیق ص۱۵۵ ج۱ کہ ان... کے نزدیک صلوۃ الخوف کی صورت یہ ہے کہ امام لوگوں کو دو طائفہ میں منقسم کرے۔ ایک طائفہ دشمن کے مقابلہ میں رہے اور ایک طائفہ امام کے پیچھے، تو امام اس طائفہ کو لیکر ایک رکعت ودو سجدہ ادا کرے۔ پس جبکہ سجدۂ ثانیہ سے سر اٹھاوے تو یہ طائفہ اولیٰ جو خلف الامام ایک رکعت ادا کی وہ دشمن کے مقابلہ میں جاوے اور طائفہ ثانیہ جو دشمن کے مقابلہ میں تھا وہ امام کے پیچھے آوے تو امام اس طائفہ

بحث الخلاف فی صفۃ صلوۃ الخوف ومعہ وجوہ التوفیق لمسلک ابی الانصاف ۱۲

ثانیہ کو لے کر بھی ایک رکعت و دو سجدہ و تشہد پڑھ کر سلام دیوے۔ لیکن یہ طائفہ ثانیہ سلام نہیں دیگا بلکہ دشمن کے مقابلہ میں جاوے گا اور وہ طائفہ اولیٰ جو امام کیساتھ اوّلاً ایک رکعت پڑھ کر گیا تھا وہ آکر بقیہ ایک رکعت اور دو سجدہ منفرداً بغیر قرأۃ کے ادا کرے گا لاتہم لاحقون۔ اور تشہد پڑھ کر سلام دیوے۔ پھر یہ طائفہ اولیٰ اپنی نماز کے اختتام کے بعد دشمن کے مقابلہ میں جاوے گا اور طائفہ ثانیہ جو امام کیساتھ رکعت ثانیہ ادا کیا تھا وہ پھر اس مکان میں آکر اپنے بقیہ رکعت و دو سجدہ مع القرأۃ ادا کرے۔ لاتہم مسبوقون اور تشہد پڑھ کر سلام دیوے۔ کما فی الہدایہ۔ وہکذا نقل الامام الہمام ابوبکر الرازی فی کتاب الاحکام۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۱۵۲ ۔ وہذا فی حدیث ابن عمرؓ قال غزوت مع النبی علیہ السلام قبل نجد فوازینا العدو فصففنا لہم فقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنا فقامت طائفۃ معہ واقبلت طائفۃ علی العدو و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمن معہ و سجد سجدتین۔ ثم انصرفوا مکان الطائفۃ التی لم تصل فجاؤا (ای الطائفۃ الثانیۃ) فرکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہم رکعۃ و سجد سجدتین ثم سلم فقام کل واحد منہم فرکع لنفسہ رکعۃ و سجد سجدتین، رواہ البخاری۔ اسی ابن عمرؓ کی روایت کے بعد علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یفہم من ہذا الحدیث ان کل طائفۃ اقتدوا بالنبی علیہ الصلوٰۃ والسلام فی رکعۃ واحدۃ وصلوا لانفسہم الرکعۃ الاخیرۃ۔ وہذا مذہب ابی حنیفۃ رح آہ۔ واختارہ البخاری۔ کما فی التعلیق ج۱ ص۱۵۵ **وجہ الترجیح**:۔ امام ابوبکر رازی نے کہا کہ ان اقوال میں سے ظاہر آیت کے موافق وہ امام اعظمؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ کیونکہ آیت میں ہے کہ وَاِذَا کُنْتَ فِیْہِمْ فَاَقَمْتَ لَہُمُ الصَّلٰوۃَ فَلْتَقُمْ طَائِفَۃٌ مِّنْہُمْ مَّعَکَ۔ اس آیت کے ضمن میں یہ بات بھی ہے کہ ایک طائفہ دشمن کے مقابل رہے گا کیونکہ آیت میں ہے:۔ وَلْیَاْخُذُوْٓا اَسْلِحَتَہُمْ، اس سے وہ طائفہ کہ امام کے پیچھے نماز میں ہے، مراد لینا اگرچہ جائز ہے لیکن وہ طائفہ مراد لینا زیادہ مناسب ہوگا کہ جو بمقابلہ دشمن طائفہ مصلیہ کی حفاظت کر رہا ہے۔ کما یدل علیہ لفظ الآیۃ۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام لوگ مع الامام نہیں ہوں گے۔ پھر آیت میں ہے کہ فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم، یہ جو کہا گیا کہ بعد السجود ان... کے پیچھے جاوے یہ احناف کے قول کے مطابق ہے کیونکہ احناف نے بھی کہا کہ ایک رکعت و دو سجدہ کے بعد بمقابلہ دشمن جاوے اور آیت جمہور کے مطابق نہیں۔ کیونکہ عند الجمہور تو ایک رکعت و سجدہ کے بعد وہ طائفہ دوسری رکعت وہاں رہکر خود ادا کرے گی، من ورائکم نہیں ہوگی۔ وقولہ تعالیٰ وَلْتَاْتِ طَائِفَۃٌ اُخْرٰی لَمْ یُصَلُّوْا فَلْیُصَلُّوْا مَعَکَ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ان ..کو دو طائفہ کرے گا۔ ایک طائفہ امام کیساتھ نماز پڑھے، دوسرا طائفہ دشمن کے مقابلہ میں رہے۔ کما قالہ ابوحنیفہ رح۔ اور ایک طائفہ کی ایک رکعت کے بعد دوسرا طائفہ آوے۔ کما فی قولہ تعالیٰ وَلْتَاْتِ طَائِفَۃٌ اُخْرٰی۔ وعلی مذہب مخالفنا ہی مع الامام لاتاتیہ۔ فہذہ الوجوہ التی ذکرنا من معنی الآیۃ موافقۃ لمذہب ابی حنیفہ رح و محمدؒ۔ نیز احناف کا قول احادیث کے موافق ہے کیونکہ حدیث میں ہے انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا۔ کہ امام کے اتباع کرتے ہوئے امام کے رکوع و سجود کے بعد مقتدی کو رکوع و سجود کرنیکا حکم ہے جو حنیفہ کے مذہب کے مطابق پایا جا رہا ہے۔ کما ہو ظاہر۔ لیکن جمہور کے مذہب جو ہے کہ طائفہ اولیٰ ثانی رکعت قبل الامام پڑھ لیوے۔ یہ اس حدیث کے خلاف ہے۔ نیز حدیث میں ہے کہ لاتبادروننی بالرکوع ولا بالسجود فانی قد بدنت۔ تو اس حدیث میں جو امام کے آگے رکوع و سجود کو منع کیا گیا وہ جمہور کے مذہب کے مطابق صادق نہیں آتا ہے بلکہ قبل الامام رکوع و سجود ان کے مذہب میں لازم آرہا ہے۔ نیز ان... کے مذہب اس اعتبار سے بھی اصول کے خلاف ہے کہ امام جو افعال صلوٰۃ کو ترک کرکے بحالت قیام یا بحالت جلوس مقتدی کیلئے انتظار کریگا اس سے امام کی مخالفت لازم آویگی۔ کیونکہ امام تو تارک فعل صلوٰۃ ہے، اور مقتدی فعل صلوٰۃ میں مشغول ہے۔ نیز امام جو

مقتدی کے لئے قیاماً یا جلوساً انتظار کریگا تو گویا کہ امام مقتدی کے اتباع و اقتداء کر رہا ہے حالانکہ عقلاً و نقلاً حکم یہ تھا کہ مقتدی امام کی اقتداء و اتباع کرے۔ یہاں تک کہ امام ابوبکر رازی کا قول نقل کیا کہ جو تعلیق بالصبیح ص۱۵۳ ج۲ میں منقول ہے۔ **الجواب**:۔ انہوں نے جو کہا تھا کہ سہل بن ابی حثمہ کی حدیث قوی السند ہے، جواب یہ کہ حنفیہ نے جو ابن عمر رضؓ کی حدیث کو اختیار کیا وہ بھی بخاری میں ہے۔ چنانچہ ابن عبدالبر نے کہا کہ ابن عمر رضؓ کی حدیث میں جو کیفیت وارد ہے وہ ہی راجح ہے لقوۃ الاسناد و لموافقۃ الاصول۔ اور انہوں نے جو کہا کہ اس میں منافی صلوٰۃ کم ہے جواب یہ کہ اس سے تو معلوم ہوا کہ اس میں بھی منافی صلوٰۃ ہے جب شریعت نے منافی کے باوجود صلوٰۃ الخوف کو مشروع قرار دیا تو اس کی صورتوں میں سے وہ اختیار کرنا چاہیئے کہ جو آیت و اصول مسلمہ کے موافق ہو چنانچہ حدیث ابن عمر کہ جسکو احناف نے اختیار کیا ہے وہی مذکورہ نصوص کے موافق ہے اس لئے اس کو راجح و افضل کہا جاوے گا۔ ھذا کلہ فی الیعنی و فتح الملہم و البذل و التعلیق وغیرذلک۔

وفی حدیث جابر رضؓ حتی اذا کنا بذات الرقاع:۔ اس غزوہ کو ذات الرقاع کرکے نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان ننگے پیر ہونیکی وجہ سے ان... کے پیر گھس گئے تھے اور پیر کے ناخن پڑ گئے تھے اس لئے انہوں نے اپنے پیر میں کپڑے کے ٹکڑوں باندھا تھا۔ چنانچہ رقعۃ کپڑا کے ٹکڑا کو کہا جاتا ہے۔ یہی مشہور وجہ ہے۔ کما فی الاشعۃ ص۶۳۴ ج۱ و یؤیدہ ما روی مسلم فی کتابہ عن ابی موسی الاشعری رضؓ قال خرجنا مع النبی علیہ السلام فی غزاۃ و نحن ستۃ نفر فنقبت قدمی و سقطت اظفاری و کنا نلف علی ارجلنا الخرق، فسمیت غزوۃ ذات الرقاع، لما کنا نعصب علی ارجلنا من الخرق۔ اور اہل علم بالسیر کی کتابوں میں ہے کہ وہ زمین کہ جسمیں وہ غزوہ ہوا مختلف الالوان ٹکڑوں کی طرح اس زمین کے بعض حصہ سفید و بعض سرخ و بعض سیاہ تھا اس لئے ذات الرقاع نام دیا گیا۔ یا اس لئے غزوہ ذات الرقاع کہا گیا کہ مسلمانوں نے اپنے جھنڈے کو مختلف رقعہ سے پیوند لگایا تھا۔ یا چونکہ اس غزوہ میں مسلمانوں کے گھوڑا سفید و سیاہ مختلف رنگ کے تھے اس لئے ذات الرقاع کہا گیا۔ اور نام رکھنے میں ادنیٰ مناسبت کافی ہے۔ کما قالہ ابن جان۔ اور داؤدی نے کہا کہ اس لئے اس غزوہ کو ذات الرقاع کہا کہ اس میں صلوٰۃ الخوف پڑھی گئی کیونکہ صلوٰۃ الخوف میں بھی نماز کو رقعہ رقعہ ای حصہ حصہ کیا جاتا ہے اور اوّل ہی کو سہیلی و نووی وغیرہ نے ترجیح دی۔ پھر یہ غزوہ ذات الرقاع کس سن میں واقع ہوا اس کے متعلق بحث مباحث متعددہ مفیدہ میں گذر چکی۔ ھذا کلہ فی فتح الملہم ص۳۸۲ ج۲ و تعلیق الصبیح ص۱۵۶ ج۲ و اوجز المسالک ص۲۶۵ ج۲

فکانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات و للقوم رکعتان:۔ مظہر نے کہا کہ یہ روایت کہ جسمیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعات اور قوم کیلئے دو رکعت ہوئی یہ روایت ماسبق کے مخالف ہے مع انّ الموضع واحد۔ اب اس تعارض کا جواب یہ کہ و للقوم رکعتان، کے متعلق بعض نے کہا کہ ای رکعتان مع الامام، تو تنہا اور دو رکعت ادا کیا ہو۔ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی چار رکعت ادا کی اور قوم نے بھی، اس لئے کہ وہ حضرات مسافر نہ تھے بلکہ مقیم تھے کما قالوا فی حدیث ابن عباس رضؓ فی الخوف رکعتان ای مع الامام اذا کانوا مسافرین۔ معلوم ہوا کہ یہ مقیم کا حکم ہے۔ لیکن یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ مشکوٰۃ میں شرح السنہ سے بواسطہ جابر رضؓ روایت ہے کہ انہ علیہ السلام کان یصلی بالناس صلوٰۃ الظہر فی الخوف ببطن نخل فصلی بطائفۃ رکعتین ثم سلم ثم جاء طائفۃ اخری فصلی بہم رکعتین ثم سلم۔ تو اگر مقیم ہونے کی بنا پر چار رکعت پڑھا تو بعد الرکعتین سلام کیوں دیا۔ فالمحل علی الحصر یا باہ السلام علی راس کل رکعتین۔ اور شوافع نے یہ توجیہ کی کہ یہ نماز

الجواب فی تحقیق ذات الرقاع وجہ تسمیتہ ۱۲

بحث دفع التعارض عن قولہ فکانت للنبی اربع رکعات و من قولہ صلوٰۃ الخوف رکعۃ ۱۲

بحالت قصر پڑھی گئی۔ لیکن طائفہ ثانیہ کیساتھ بطور نفل امام بنے ہیں کیونکہ ان ... کے نزدیک صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل جائز ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ توجیہ اس لئے صحیح نہیں کہ ان ... کے نزدیک صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل جائز نہیں۔ کما مر بحثہ مدللاً ومفصلاً۔ یا توجیہ یہ کہ چار رکعت پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے ہے۔ واما القوم فاتموا صلاتہم بعد سلامہم۔ یا احتمال یہ ہے کہ وہ نماز رباعیہ تھی لیکن بعد الرکعتین جو سلام کا ذکر ہے اس سے سلام للفراغ من الصلوٰۃ مراد نہیں۔ بلکہ دو رکعت کے بعد تشہد پڑھنا مراد ہے۔ کیونکہ اس میں بھی تو سلام ہے۔ امام طحاوی نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طائفہ اولیٰ کیساتھ دو رکعت اور طائفہ ثانیہ کیساتھ دو رکعت پڑھی وہاں ایک ہی نماز کو دوبارہ پڑھی گئی ہے۔ کیونکہ اس زمانہ کا حکم ہے کہ جب ایک فریضہ کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا، کما مر بحثہ، تو یہاں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دو مرتبہ پڑھی دونوں مرتبہ فرض پڑھی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چار رکعت پڑھی یہ صلوٰۃ الخوف کی خصوصیات میں سے ہے تاکہ ہر طائفہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پوری نماز ادا کر سکے، شاید اس وقت کوئی نزاع واقع ہوا ہوگا نہ دوسرے وقت۔ ھذا کلہ فی الاشعۃ ص۱۳۵ ج۱ والبذل ص۲۵۵ ج۲ والفتح ص۳۸۳ والتعلیق ص۱۵۶ ج۲۔ اور جس روایت میں ہے کہ صلوٰۃ الخوف رکعۃ، اس کے متعلق ابوبکر رازی نے کہا کہ ماروی عن ابن عباس رض وجابر رض فی ان صلوٰۃ الخوف رکعۃ، یہ اس پر محمول ہے کہ مقتدی امام کیساتھ ایک رکعت پڑھے گا۔ اب دو طائفہ میں سے ہر طائفہ کے لئے امام کیساتھ ایک ایک رکعت ہوئی، پھر مقتدی دوسری رکعت کی قضا دیں گے۔ یہ توجیہ اس وجہ سے کی گئی کہ تمام روایات سے ثابت ہے کہ دو رکعت پڑھی گئی ولیس فی شئی من الروایات انہ صلاہا رکعۃ فقط۔ کما فی التعلیق ص۱۵۷ ج۲ عن احکام القرآن۔

تتمۃ البحث: ایک آدمی جو دوسرے کو تعاقب کر رہا ہے، تعاقب کرنیوالے کو طالب اور تعاقب کر رہا ہے اسکو مطلوب کہا جاتا ہے۔ اب ان دونوں کی صلوٰۃ کے متعلق بحث علنی ص۳۴۹ ج۳ و بذل ص۲۵۶ ج۳ واوجز المسالک ص۲۷۰ ج۲ میں ہے کہ حافظ ابن حجر رح نے نقل کیا کہ ابن المنذر نے کہا کہ تمام اہل علم وائمہ کرام اس پر متفق ہیں کہ مطلوب اپنے دابہ پر اشارہ کرتا ہوا نماز پڑھے گا۔ چنانچہ صاحب البدائع نے حنفیہ کا مذہب اس طرح مع الدلیل بیان کیا کہ اگر کوئی دابہ چلنے کے وقت بحالت رکوب نماز پڑھے تو اگر وہ مطلوب ہے فلا بأس بہ۔ کیونکہ یہ سیر دراصل دابہ کے فعل ہے۔ اور راکب کی طرف سیر کی نسبت حقیقۃ نہیں بلکہ من حیث المعنی ہے۔ کیونکہ وہی راکب دابہ کو سیر کرا رہا ہے۔ اب اگر کوئی عذر لاحق ہو تو سیر کی اضافت الی الراکب منقطع ہو جاویگی۔ یہاں بھی مطلوب کو عذر لاحق ہوا، ای خوف طالب اب مطلوب کے حکم تو مع الدلیل معلوم ہوا کہ بالاجماع مطلوب کیلئے صلوٰۃ علی الدابہ بوقت سیر جائز ہے۔ لیکن صلوٰۃ الطالب کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک اور ان کے اصحاب میں سے ایک جماعت نے کہا کہ طالب بھی مطلوب کی طرح دابہ پر بوقت سیر نماز پڑھے۔ ایسا ہی شافعی رح نے بھی کہا کہ اگر طالب کو یہ اندیشہ ہو کہ مطلوب فوت ہو جاویگا تو دابہ پر اشارہ کرتا ہوا نماز پڑھے۔ کما فی البخاری عن ابن عمر رض انہ علیہ السلام قال لایصلین العصر الا فی بنی قریظۃ فادرک بعضہم العصر فی الطریق وقال بعضہم لانصلی حتی نأتیہا۔ وقال بعضہم بل نصلی لم یرد منا ذلک فذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یعنف احدا منہم۔ اب بعض نے جو کہا کہ یہاں راستہ میں نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد نہیں بلکہ عجلت کیساتھ بنی قریظہ میں پہونچ جانا مراد ہے۔ اس لئے بعض نے راستہ ہی میں نماز پڑھ لی تو طالب کی نماز بحالت رکوب ثابت ہوئی وفی ابی داؤد فی حدیث عبداللہ بن انیس قال بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی خالد بن سفیان۔ فقال علیہ السلام اذہب فاقتلہ۔ قال فرایتہ وحضرت

تتمۃ البحث فی الاختلاف فی صلوٰۃ التعاقب والمطلوب

صلوٰۃ العصر فقلت انی لاخاف ان یکون بینی وبینہ ما ان اوخر الصلوٰۃ فانطلقت امشی وانا اصلی اومی ایماءً، الحدیث قال الحافظ فی الفتح اسنادہ حسن وقد اخرجہ احمد فی مسندہ بطولہ استدل بہ علی جواز الصلوٰۃ بالایماء لطالب العدو۔ لیکن امام اعظمؒ وشافعی واحمد وثوری وحسن بصری وعطاء وابو ثور کے نزدیک طالب کیلئے صلوٰۃ علی الدابہ جائز... نہیں کیونکہ اس کے حق میں غلبۂ دشمن کا کوئی خوف نہیں۔ لہٰذا ایسا عذر شدید متحقق نہوا کہ جس سے نماز کو اپنے وضع سے متغیر کرنا پڑے اس لئے نماز کو اپنی اصلی ہیئت پر یعنی دابہ سے اُتر کر پڑھنا لازم ہے۔ **الجواب**:- انہوں نے جو دلیل اوّل بنی قریظہ کا قصہ ذکر کیا ابن بطال نے کہا کہ اس میں تو یہ نہیں ہے کہ بحالت رکوب نماز پڑھا ہو صرف اس قدر ہے کہ بعض نے اس قیاس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تعجیل ہے، یہ خیال کرکے راستہ میں نماز پڑھ لی ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد بھی سرعت سیر ہے۔ اور دلیل ثانی میں صرف ایک صحابی کا فعل ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیجانب سے کوئی تقریر بھی نہیں۔ فلا حجۃ۔ ھذا کلہ فی العینی والبذل والاوجز۔ وقدمر بحث الصلوٰۃ فی حال القتال۔

بَابُ صَلٰوۃِ الْعِیْدَیْنِ

لفظ عید اصل میں عِوْدٌ تھا کیونکہ یہ عاد یعود عودًا سے مشتق ہے وہو الرجوع۔ اب عِوْد کے واؤ کو قبل کے کسرہ کی بنا پر یاء سے بدل دیا اُس کی جمع اعیاد آتا ہے وکان حقہ ان یجمع علی اعواد لانہ ماخوذ من العود لن چونکہ واحد میں حرف یا لازم ہے اس لئے جمع میں یا لائی گئی۔ یا عَوْدٌ بمعنی لکڑی کی جمع چونکہ اعواد پر آتی ہے اس سے ممتاز کرنیکے لئے اعیاد سے جمع لایا گیا۔ اب عید کو اس لئے عِیْدٌ کرکے نام رکھا گیا کہ اس وقت اللہ تعالیٰ کے عوائد ای احسانات بکثرت ہوتے رہتے ہیں۔ وقیل لانہم یعودون الیہ مرۃ بعد اخری۔ یا بطور تفاول عید کرکے نام رکھا تھا تاکہ اس سال جن لوگوں پر وہ عید آئی ہے آئندہ سال بھی یہی لوگ زندہ رہ کر ان... پر عود کرکے آوے۔ یا چونکہ وہ دونوں عید ہر سال مکرر ہوتی ہے اس لئے عید کرکے نام رکھا۔ وفی کتاب الشریعۃ للشیخ الاکبر انہ سمی بہ لما فیہ من اعادۃ التکبیرات بعد اخری۔ ھذا کلہ فی العینی ج۲ ص۲۵۳ والفتح ج۲ ص۴۲۲ والبذل ج۲ ص۲۰۰ والاوجز ج۲ ص۲۳۵۔ اوجز المسالک ج۲ ص۲۳۶ میں لایا بلکہ درمختار میں ہے کہ عید سن ہجری کے اوّل سال میں مشروع ہوئی کذا فی البحر وغیرہا۔ لیکن جمہور اہل نقل اسپر ہیں کما قالہ ابن حبان وغیرہ انہ اوّل عید صلاہ النبی علیہ السلام عید الفطر فی السنۃ الثانیۃ من الہجرۃ۔ اور اسی ستھرے کے شعبان میں صوم رمضان فرض ہوا تھا۔ ایسا ہی فرضیۃ العید فی السنۃ الثانیۃ کا ذکر بذل المجہود میں بھی ملا علی قاری سے ہے۔ وکذا فی شرح الاحیاء والانوار الساطعۃ وشرح الاقناع فی مسالک الشافعیۃ والدسوقی من مسالک المالکیۃ۔ وکذا فی المجمع وذکر فی السنۃ الثانیۃ ایضا عید الاضحیٰ۔ ویمکن الجمع بین القولین بان جمعًا من السلف کانوا یعدون التاریخ من المحرم الذی وقع بعد الہجرۃ ویلغون الاشہر قبل ذلک۔ ہذا کلہ فی اوجز المسالک۔ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے کہا کہ چونکہ ہر قوم کیلئے ان... کے شعار دینی کی رفعت کے واسطے ایک ایسا دن تھا کہ جسمیں وہ سب مجتمع ہوکر لہو ولعب کرتے ہوئے اظہار سرور کرتے تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ آکر یہ دیکھ کر فرمایا کہ قد ابدلکم اللہ بہما خیرًا منہما۔ انہوں کے وہ دونوں دن کہا جاتا ہے کہ یوم النیروز والمہرجان تھا۔ اب اُن دونوں کو بدل کر ایسے دو دن دیا کہ جس میں تجمل کیساتھ ساتھ ابواب الذکر والطاعۃ کو بھی کھولا۔ یا لئلا یکون اجتماع المسلمین بمحض اللعب۔ چونکہ اس سے اظہار شوکت واعلاء کلمۃ اللہ ورفعۃ شعائر

لیست فی بیان الفرق بین العید والجمعۃ کیما ذکرہ صاحب الہدایۃ والحکمۃ فی ذلک

مراد ہے اس لئے خروج الجمیع حتی الصبیان والنساء کو بھی مستحب کہا گیا۔ اور اس لئے آنے جانے میں دوسرا راستہ اختیار کرنیکا حکم دیا تاکہ دونوں راستہ والے شوکت اسلام پر مطلع ہوں چونکہ اصل عید زینت ہے اس لئے حسن لباس کو مستحب کہا گیا ہے۔ کما فی التعلیق ج ۱ ص ۱۵۸ والفتح ج ۳ ص ۴۲۲ عن حجۃ اللہ البالغہ۔

پھر عینی ج ۳ ص ۳۶۱ وفتح الملہم ج ۲ ص ۴۲۳ وبذل المجہود ج ۲ ص ۲۰۰ وتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۵۹ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک صلوٰۃ العید سنت مؤکدہ ہے کہ جو امام اعظمؒ کا بھی ایک قول ہے۔ بدلیل حدیث الاعرابی انہ علیہ السلام قال خمس صلوات فی الیوم واللیل فقال ہل علیّ غیرہن قال علیہ السلام لا الا ان تطوع کہ صلوات خمسہ کے علاوہ تمام نمازوں کو تطوع میں شامل کر دیا۔ لہٰذا عید بھی تطوع میں شامل ہوگی۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک صلوٰۃ العید فرض کفایہ ہے۔ اذا قام بہا قوم سقطت عن الباقین کالجہاد والصلوٰۃ علی الجنازۃ۔ اور اصحاب احمد نے یہ دلیل بیان کیا کہ قولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور قولہ علیہ السلام لا الا ان تطوع سے عدم وجوب معلوم ہوا۔ فتعین ان یکون فرضا علی الکفایۃ۔ لیکن امام اعظم واحناف کے نزدیک صلوٰۃ العید واجب ہے کما قال صاحب الہدایہ تجب صلوٰۃ العید علی کل من تجب علیہ الجمعۃ۔ اس وجوب کیلئے صاحب البدائع نے دلیل بیان کی کہ قولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ وقیل فی تفسیرہ صل صلوٰۃ العید وانحر الجزور۔ ومطلق الامر للوجوب۔ وقولہ تعالیٰ ولتکبروا اللہ علیٰ ما ہدیکم۔ قیل المراد منہ صلوٰۃ العید۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ومداومت علی الصلوٰۃ العید من غیر ترک وجوب کی دلیل ہے۔ کذا فی الہدایہ ویؤیدہ ما ذکرہ ابن حبان وغیرہ ان اول عید صلاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر فی السنۃ الثانیۃ من الہجرۃ ثم داوم علیہ النبی علیہ السلام الی ان توفاہ اللہ تعالیٰ۔ **الجواب**:۔ مالکؒ وشافعیؒ نے جو صحیحین کی حدیث اعرابی ذکر کیا جواب یہ کہ چونکہ اعرابی پر عید واجب نہیں اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نہیں کیا۔ یا چونکہ وہ حدیث ابتداء اسلام کی ہے کہ اس وقت عید کے حکم نہیں آیا تھا اس لئے اسکو بیان نہیں کیا تو عدم ذکر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اور امام احمدؒ نے جو وجوب وعدم وجوب سے فرض کفایہ کو..... متفرع کیا یہ بالکل ظاہر کے خلاف ہے کہ نصوص کے تعارض سے فرض کفایہ کیسے ثابت ہوگا۔ ثم قال اصحابنا الحنفیہ یشترط لہا جمیع ما یشترط للجمعۃ وجوبا واداء الا الخطبۃ فانہا لیست بشرط لہا بل ہی سنۃ بعدہا۔ کما فی الدر المختار تجب علیٰ من تجب علیہ الجمعۃ بشرائطہا المتقدمۃ سوی الخطبہ وقال السیوطیؒ العیدان والاستسقاء والکسوف من خصائص ہذہ الامۃ۔ بہرحال احناف کے نزدیک وجوب ثابت ہے۔ اور امام محمدؒ نے جو جامع الصغیر میں کہا کہ عیدان اجتمعا فی یوم واحد، الاول سنۃ والثانی فریضۃ۔ ولا یترک واحد منہما۔ وہاں سنت سے ثابت بالسنۃ مراد ہے۔ وجوب کے انکار کرنا نہیں۔ ورنہ ولا یترک واحد منہما، کیسے کہا۔ کما فی فتح الملہم والاوجز ص ۲۳۶ وغیر ذلک۔

وفی حدیث ابن عباس رضہ لم یصل قبلہما ولا بعدہما:۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۷ ایسا ہی فتح الملہم ص ۴۲۳ وبذل ص ۲۱۱ وغیرہ میں ہے کہ شافعی واحمد واسحٰق کے نزدیک نماز عید کے قبل وبعد کوئی نماز نہیں ہے۔ لحدیث ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام خرج یوم الفطر فصلی رکعتین ثم لم یصل قبلہا ولا بعدہا۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن صحیح والعمل علیہ عند بعض اہل العلم۔ عن ابن عمر رضہ انہ خرج یوم عید ولم یصل قبلہا ولا بعدہا وذکر ان النبی علیہ فعل وہذا حدیث حسن صحیح اسی کو حافظ ابن حجرؒ نے مدینوں کے مذہب بتایا کہ لا صلوٰۃ قبلہا ولا بعدہا۔ وبہ قال الزہری وابن جریج۔ اور حافظ نے کہا کہ بصریوں کے نزدیک یصلون قبلہا لا بعدہا۔ وبہ قال الحسن البصری وجماعۃ کیونکہ

بحث الاختلاف فی وجوب العید وسنیتہ مع ما فیہ من الدلائل جلد اول ص ۱۲

بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ قبل العید ص ۱۲

حاجات ضروریہ خاص کر عید بقرہ میں بعد العید ہے نہ کہ قبل العید۔ لیکن امام اعظمؒ و ثوری و اوزاعی کے نزدیک کہ جو ابو مسعود، بدری، علقمہ و اسود و نخعی و ابن ابی لیلیٰ کا بھی قول ہے۔ ایسا ہی ابن وہب و اشہب نے امام مالکؒ سے نقل کیا کہ انہ قال لا یتنفل قبلہا و یباح بعدہا۔ ان حضرات کے قول کے جزء اوّل ای لا یتنفل قبلہا کی دلیل مذکورہ دونوں حدیث کے جزء اوّل ہیں ای لم یصل قبلہا۔ نیز عن علی رضہ انہ خرج الی صلوٰۃ العید فوجد الناس یصلون فقال انہ لم یکن قبل العید صلوٰۃ۔ الحدیث۔ و عن ابن مسعود رضہ و حذیفۃ رضہ انہما کانا ینہیان عن الصلوٰۃ قبل العید۔ کما فی الاوجز ص۲۵۶ اور حدیث کے جزء ثانی جو احناف وغیرہم کے مخالف ہے اس کا جواب دیا جاویگا اور احناف وغیرہم کے قول کے جزء ثانی ای جواز النفل بعد صلوٰۃ العید کی دلیل قول ابی سعید الخدری رضہ کان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام لا یصلی قبل العید شیئاً فاذا رجع الی منزلہ صلی رکعتین اخرجہ ابن ماجہ و احمد بمعناہ و اخرجہ الحاکم و صححہ، وحسنہ الحافظ فی الفتح۔ و فی البدائع و یستحب یوم العید ان یتطوع بعد صلوٰۃ العید ای بعد الفراغ من الخطبۃ لما روی عن علی رضہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی بعد العید اربع رکعات کتب اللہ لہ بکل نبت نبت وبکل ورقۃ حسنۃ۔ **الجواب**:۔ جن روایات میں قبل العید صلوٰۃ سے منع وارد ہے وہ تو احناف وغیرہم کے مخالف نہیں کیونکہ وہ حضرات قبل العید صلوٰۃ سے منع کرتے ہیں لیکن جن روایات میں بعد العید نماز سے منع کیا گیا اس سے مراد یہ کہ بعد العید مصلّٰی عید گاہ میں نماز نہ پڑھے۔ چنانچہ یہی حنفیہ کا مذہب بھی ہے۔ کما فی الدر المختار من فروع الحنفیہ لا یتنفل قبلہا مطلقاً وکذا بعدہا فی مصلاہا فانہ مکروہ عند العامۃ وان یتنفل بعدہا فی البیت جاز بل یندب، تنفل بارابع اور حسن بصریؒ وغیرہ کے قیاس احادیث صریح کے مقابل ہے۔ اس لئے قابل قبول نہیں ہذا کلہ فی العینی ص۳۷۴ ج۳ واوجز المسالک ص۲۵۵ ج۲ والعرف ص۲۳۳ وغیر ذلک ۱۲

وفی حدیث ام عطیہ امرنا ان نخرج الحیض:۔ فتح الملہم ص۴۲۵ ج۲ وعینی ص۳۹۵ ج۳ میں نقل کیا کہ حضرت ابو بکر رضہ و علی رضہ و ابن عمر رضہ وغیرہ نے کہا کہ خروج للعید عورتوں پر حق ہے۔ کما فی حدیث ام عطیہ قالت امرنا ان نخرج الحیض یوم العیدین وذوات الخدور، الحدیث متفق علیہ۔ اس قسم کی احادیث سے صراحۃً معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تاکید اکید کیا تھ عورتوں کو عیدین میں حاضر ہونے کا حکم دیا۔ لیکن امام اعظمؒ کے ایک قول کے مطابق ایسا ہے۔ مالک و ابو یوسف و سفیان ثوری و عروہ و قاسم و یحییٰ بن سعید الانصاری وغیرہم نے کہا کہ عورت عید وغیرہ میں نہ جاوے۔ لقول عائشہ رضہ لو رأی النبی علیہ السلام ما احدث النساء بعدہ لمنعہن المساجد۔ کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ عائشہ رضہ کے یہ کلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تھوڑے دن بعد ہے جب اس زمانہ میں اس قسم کا تغیر ہوگیا ہو تو آجکل جو فساد و شیوع معاصی کا وقت ہے تو اس پر فتن زمانہ میں عید وغیرہ کیلئے خروج نساء کا حکم نہیں دیا جاوے گا۔ کما قالہ صاحب فتح الملہم۔ ایسا ہی صاحب بدائع نے احناف کا مذہب نقل کیا کہ احناف اس پر متفق ہیں کہ جوان عورت کو عیدین و جمعہ بلکہ کسی نماز میں خروج کی اجازت نہ دی جائے۔ لقولہ تعالیٰ وَقَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاہِلِیَّۃِ الْأُولَیٰ۔ نیز الخ۔۔۔ خروج فتنہ کا سبب ہے، اس لئے بھی اجازت نہ ہونی چاہئے۔ واما العجائز فیرخص لہن الخروج فی العیدین۔ کما فی البدائع۔ کما قال ابن الہمام تخرج العجائز للعید لا الشوابّ۔ ملا علی قاریؒ نے کہا کہ یہی قول عدل ہے۔ لیکن یہ قید بھی ہونی چاہئے۔ کہ وہ عجائز غیر مشتہاۃ اور معمولی کپڑوں میں باذن زوج مع الامن من المفسدۃ بان لا یختلطن بالرجال ویکن خالیات من الحلی والبخور والشموم ہونی چاہئے۔ اور درّ المختار میں ہے کہ آج کل فساد زمانہ کی بنا پر عورت اگرچہ بوڑھی ہو اور اگرچہ بوقت لیل ہو غرض

کشف الاختلاف فی ترجمۃ النساء الی المساجد ۱۲

کہ ہر قسم کی عورت کو ہر قسم کی جماعت جمعہ ہو یا عید یا وعظ کسی جماعت میں حاضر ہونے کی اجازت نہ دی جاوے۔ ابن عابدین نے کہا کہ یہی متاخرین کا مفتی بہ قول ہے کہ ویکرہ حضورہن الجماعۃ الخ **الجواب**۔ انہوں نے جو حضور النساء فی العید کے متعلق حدیث ذکر کیا اس قسم کی تمام احادیث کا جواب یہ ہے کہ طحاوی نے کہا کہ خروج نساء کے حکم ابتداء اسلام میں دشمنوں کے سامنے تکثیر مسلمین کیلئے تھا آجکل اس کی ضرورت نہیں۔ نیز صاحب الفتح نے کہا کہ اس زمانہ میں فتنہ و فساد سے بھی امن تھا آج کل امن مرتفع ہوگیا۔ اور مسلمان کی تعداد بھی بفضلہ تعالیٰ کثیر ہوگئی لہٰذا خروج نساء کی ضرورت نہیں۔ ھذا کلہ فی العینی وفتح الملہم مفصلاً۔

وفی حدیث عائشۃ رضہ تغنیان۔ عینی ج ۳ ص ۳۵۹ وفتح الملہم ج ۲ ص ۴۳۶ وتعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۶۱ وغیرہ میں ہے کہ صوفیہ کی ایک جماعت نے کہا کہ غناء آلہ کیساتھ ہو یا بلا آلہ وہ غناء اور اسکا سننا مباح ہے۔ بدلیل حدیث عائشہ رضہ قالت ان ابا بکر دخل علیہا وعندہا جاریتان فی ایام منیٰ تدفقان وتضربان۔ وفی روایۃ تغنیان بما تقاولت الانصار یوم بعاث، الحدیث جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں غناء متحقق ہوا تو وہ امر مباح ہوگا اور فتح الملہم میں نووی سے نقل کیا کہ ایسا ہی عینی میں ہے کہ جو غناء مجرد عن المعازف ہو اسکو اہل حجاز کی ایک جماعت نے مباح کہا۔ وہی روایۃ عن مالکؒ بدلیل الحدیث المذکور عن عائشۃ رضہ لیکن امام اعظمؒ واہل عراق نے اسکو حرام کہا۔ ومذہب الشافعی کراہتہ۔ یہی امام مالکؒ کا مشہور مذہب ہے۔ وقال بعض المشائخ مجرد الغناء والاستماع الیہ معصیۃ حتی قالوا استماع القرآن بالالحان معصیۃ والتالی والسامع آثمان۔ واستدلوا بقولہ تعالیٰ ومن الناس من یشتری لہو الحدیث، جاء فی التفسیر ان المراد بہ الغناء۔ وفی فردوس الاخبار عن جابر رضہ انہ قال حذر والغناء فانہ من قبل ابلیس وہو شرک عند اللہ ولا یغنی الا الشیطان۔ وقال ابن مسعود رضہ صوت اللہو والغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل۔ وروی انہ علیہ السلام ادخل اصبعہ فی اذنہ عند سماع الغناء۔ فالحاصل انہ لا رخصۃ فی السماع فی زماننا۔ لان الجنید البغدادیؒ تاب عن السماع فی زمانہ۔ وقال العلامہ ابن عابدین وما یفعلہ متصوفۃ زمننا حرام لا یجوز القعود والجلوس الیہ ومن قبلہم لم یفعل کذلک۔ **الجواب**۔ بعض متصوفہ وجماعت اہل حجاز وغیرہم نے جو عائشہ رضہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ وہ اس قسم کا غناء نہیں ہے کہ جسمیں عورتوں کے محاسن اور شراب وغیرہ امور محرمہ کا بیان ہو کہ جس سے شہوۃ نفسانیہ کو جوش آتا ہے۔ بلکہ اس میں صرف حرب وشجاعت کا وصف تھا جسمیں کوئی فساد نہیں اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی۔ قال القاضی انما کان غناؤہا بما ہو من اشعار الحرب والمفاخرۃ بالشجاعۃ والظہور والغلبۃ۔ ولہذا لا یہیج الجواری علی شرب ولا انشادہا لذلک من الغناء المختلف فیہ وانما ہو رفع الصوت بالانشاد۔ صاحب التعلیق نے حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ اہل اباحت من المتصوفۃ کے رد کیلئے عائشہ رضہ کا یہ قول ہی کافی ہے حیث قالت ولیستا بمغنیتین ای مغنیات جو امرد وعورتوں کے حسن وجمال کے متعلق اشعار تشویقیہ پڑھتی ہیں کہ جس سے خواہشات کو برانگیختگی ہوتی ہے کما قیل الغناء رقیۃ الزنا۔ وہ دونوں عورت اس قسم کی مغنیہ نہیں ہے۔ والتفصیل والبسط ہہنا فی المطولات۔ کما فی الفتح والعینی۔ والتعلیق وغیرہ ذلک۔

وفی حدیث جابر رضہ خالف الطریق۔ یعنی جس راستہ سے عیدگاہ میں جاتے اسی راستہ سے واپس نہیں آتے تھے بلکہ دوسرے راستہ اختیار کرتے۔ اس میں حکمت یہ کہ تاکہ دونوں راستہ گواہ بنیں یا ان دو راستہ کے باشندہ انسان ہو یا جن گواہ بنے۔ تاکہ دونوں راستہ کو اس بزرگی میں برابری ہو کہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گذرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یا حکمت یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق الی المصلی جانب یمین میں تھا، حضور ابتداء

بالیمین کو پسند فرماتے تھے۔ اس لئے جاتے وقت اس راستہ کو اختیار کرتے پھر لوٹتے وقت وہ راستہ جانب شمال کو واقع ہوتا ہے اس لئے بوقت رجوع وہ راستہ اختیار کرتے جو اس وقت جانب یمین میں ہو۔ یا دونوں راستہ میں شعائر اسلام کے اظہار کیلئے دو راستہ اختیار کرتے۔ اولاً اظہار ذکر اللہ فیہا۔ یا دونوں راستہ کے منافقین یا یہود کو غیظ و غضب میں ڈالنے کیلئے دو راستہ اختیار کرتے تھے۔ یا دونوں طریق کے باشندہ جو مسلمان تھے حضور اپنے مرور سے دونوں کو خوش کرنے کیلئے کرتے تھے تاکہ دونوں راستہ والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم مرور ..... سے برکت حاصل کریں یا دونوں راستہ میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقارب ہیں زندہ ہو یا مردہ، ان کی زیارت ہو سکے اور دونوں راستہ کے اقارب سے صلہ رحمی کرنے کیلئے اختیار کرتے تھے۔ یا جس راستہ سے جاتے اس سے اس لئے واپس نہیں آتے کہ یہ نیک فالی کے خلاف ہے کانہ کان یکرہ ان یقال رجعوا من حیث جاؤا۔ ان اقوال کے متعلق قاضی عبدالوہاب نے کہا کہ اکثر شارحین فارغ۔ لیکن علامہ عینی رح نے کہا کہ ہذہ کلہا اختراعات بعیدۃ فلا یحتاج الی دلیل والی تصحیح و تضعیف کما فی العینی ج ۳ ص ۳۹۵ والتعلیق ج ۲ ص ۱۳۳۔ اور امام اعظم و مالک و شافعی بلکہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ایک راستہ سے جانا دوسرے سے واپس آنا یہ مستحب ہے کما قال مالک اور کذا الائمۃ یفعلونہ، کما فی حدیث جابر رضی اللہ عنہ علیہ السلام اذا کان یوم عید خالف الطریق۔ رواہ البخاری۔ کما فی العینی ج ۳ ص ۳۹۸

وفی حدیث کثیر کبر فی العیدین۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۲۷ وتعلیق ج ۱ ص ۲۶۴ وبذل المجہود ج ۲ ص ۲۰۶ وغیرہ میں ہے کہ مالک و شافعی و احمد و اسحٰق و فقہاء سبعہ من اہل المدینۃ و عمر بن عبدالعزیز و زہری و عائشہ رض و زید بن ثابت و ابوایوب و ابوہریرۃ رض و علی رض و عمر رض وغیرہم کے نزدیک عید کی دو رکعت میں سے اول رکعت کے اندر سات تکبیر قبل القراۃ ہے اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیر قبل القراۃ۔ بدلیل حدیث کثیر بن عبداللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی علیہ السلام کبر فی العیدین فی الاولی سبعا قبل القراۃ و فی الآخرۃ خمسا قبل القراۃ۔ رواہ الترمذی و ابن ماجہ والدارمی۔ منظر نے کہا کہ رکعت اولی کی سبع تکبیر احرام و تکبیر رکوع کے علاوہ ہے۔ اور رکعت ثانیہ کی پانچ تکبیر قیام و تکبیر رکوع کے علاوہ ہے و کل واحد من السبع و الخمس قبل القراۃ۔ کما فی التعلیق۔ وفی حدیث عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن عبداللہ بن عمرو بن العاص انہ علیہ السلام قال التکبیر فی الفطر سبع فی الاولی و خمس فی الآخرۃ والقراءۃ بعدہما کلیتہما۔ رواہ ابوداؤد۔ وفی البیہقی عن عبدالرحمن بن سعد عن عبداللہ بن محمد بن عمار ابن سعد و عمر بن حفص بن عمر بن سعد عن آبائہم عن اجدادہم انہ علیہ السلام کبر فی الاولی سبعا و فی الثانی خمسا۔ لیکن امام اعظم و سفیان ثوری و ابن مسعود و ابومسعود الانصاری و ابوموسیٰ اشعری وغیرہم کے نزدیک رکعت اولی میں تکبیر احرام کے بعد قبل القراۃ تین تکبیر اور رکعت ثانیہ میں بعد القراۃ تین تکبیر۔ اب تکبیرات زوائد رکعت اولی کی قراۃ کے قبل و رکعت ثانیہ کی قراۃ کے بعد ہوئی اسی کو موالاۃ بین القرأتین سے تعبیر کرتے ہیں۔ و استدل ابوحنیفہ و من معہ بحدیث عبدالرحمن بن ثوبان عن ابیہ عن مکحول اخبرنی ابوعائشہ جلیس لابی ہریرۃ رض ان سعید بن العاص سأل ابا موسیٰ و حذیفۃ کیف کان النبی علیہ السلام یکبر فی الاضحی و الفطر فقال ابوموسیٰ کان یکبر اربعا تکبیرہ علی الجنائز فقال حذیفۃ صدق فقال ابوموسیٰ کذلک کنت اکبر فی البصرۃ حیث کنت علیہم۔ الحدیث۔ اخرجہ ابوداؤد والبیہقی۔ اس حدیث کے متعلق بیہقی نے کہا کہ اس میں عبدالرحمن ضعیف ہے۔ لیکن جواب یہ کہ ابوداؤد و منذری نے اسکو لیا ہے اور اسپر سکوت کیا۔ ان دونوں کے سکوت سے تحسین حدیث معلوم ہوتی ہے کما علم من شرطہما۔ پھر بیہقی نے کہا کہ سفیان نے اس کو مرسلاً روایت کی نہ مرفوعاً۔ جواب یہ کہ محققین کا مذہب یہ کہ رفع کرنے والے کا حکم ہی معتبر ہے۔

کیونکہ وہ مثبت زائد ہے۔ اَب اس حدیث میں ایسا ہی اس قسم کی دیگر احادیث میں بھی جو ہر رکعت میں چار تکبیر کا ذکر ہے اس سے مراد یہ کہ رکعت اُولیٰ میں ایک تکبیر تحریمہ پھر تین تکبیر زائد ایسا ہی رکعت ثانیہ میں تین تکبیر زائد ایک تکبیر رکوع۔ وفی الطحاوی عن القاسم ابی عبد الرحمٰن قال حدثنی بعض اصحاب النبی علیہ السلام قال صلّی بنا النبی علیہ السلام یوم عید فکبر اربعا واربعا ثم اقبل علینا بوجہہ حین انصرف فقال لاتنسوا کتکبیر الجنائز واشار باصبعہ وقبض ابہامہ۔ فہٰذا حدیث حسن الاسناد۔ ففی الحدیث قول وعمل واشارۃ واستدلال وتاکید۔ لہٰذا یہی معتبر ہوگا کما فی الاوجز ص۲۵۰ ج۲ نیز طحاوی کی باب التکبیر علی الجنائز کی ایک طویل حدیث میں ہے کہ تکبیر علی الجنائز سات ہے یا پانچ یا چار اس میں اختلاف ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ کی وفات کے بعد تک رہا جب حضرت عمر رضؓ خلیفہ ہوکر یہ اختلاف دیکھا تو بعض رجال من الصحابہ کو جمع کرکے فرمایا کہ انظروا امرا تجتمعون علیہ فاجمعوا امرہم علیٰ ان یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الاضحیٰ والفطر اربع تکبیرات۔ اَب عید میں بھی چار تکبیر ہونے پر صحابہؓ کا اجماع ہوگیا۔ واخرج ابن ابی شیبۃ بسندہ عن مکحول قال اخبرنی من شہد سعید بن العاص انہ ارسل الی اربعۃ نفر من اصحاب الشجرۃ فسالہم عن التکبیر فی العید فقالوا ثمان تکبیرات قال فذکرت ذٰلک لابن سیرین فقال صدق الحدیث۔ اس میں جو ایک راوی کا نام نہیں وہ ابو عائشہ ہے۔ وباقی السند صحیح۔ یہاں جو آٹھ تکبیر کہا مراد یہ کہ ہر رکعت میں بھوت مذکورہ چار چار تکبیر ہے۔ واخرج ابن شیبہ بسندہ عن کردوس قال قدم سعید بن العاص فی ذی الحجۃ فارسل الی ابن مسعود رضؓ وحذیفہ وابی مسعود رضؓ وابی موسیٰ رضؓ فسالہم عن التکبیر فاسندوا امرہم الی ابن مسعود رضؓ فقال ابن مسعود رضؓ یقوم فیکبر ثم یکبر ثم یکبر فیقرأ ثم یکبر ویرکع ویقوم فیقرأ ثم یکبر ثم یکبر ثم یکبر ثم یکبر الرابعۃ ثم یرکع۔ یہ جو ابن مسعود رضؓ نے صحابہ کی ایک جماعت کے سامنے بتایا کہ تکبیر زائد تین تین ہے اس کو مرفوع کہا جاوے گا کیونکہ یہ بھی تعداد رکعات کی طرح مدرک بالقیاس نہیں۔ **الجواب** انہوں نے جو دلیل اوّل میں کثیر بن عبد اللہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ کثیر بن عبد اللہ یقیناً ضعیف راوی ہے قال الشافعی رضؓ انہ رکن من ارکان الکذب وقال ابو داؤد کذاب وقال ابن حبان یروی عن ابیہ عن جدہ نسخۃ موضوعۃ لایحل ذکرہا فی الکتب ولا الروایۃ عنہ وقال النسائی والدارقطنی انہ متروک الحدیث۔ وقال ابن معین انہ لیس بشیٔ۔ وقال احمد بن حنبل انہ منکر الحدیث لیس بشیٔ۔ وقال ابو زرعہ انہ واہی الحدیث۔ اَب اس قسم کے اقوال کے باوجود ترمذی نے جو ضعف میں کثیر کی حدیث حسن بتلایا یہ قابل قبول نہیں۔ ولہٰذا قال الحافظ فی تخریج الرافعی وانکر جماعۃ تحسینہ علی الترمذی۔ چنانچہ حافظ ابو الخطاب نے کہا کہ ترمذی نے بہت سی اسانید ضعیف والی حدیث بلکہ بہت سی احادیث موضوعہ کو بھی حسن کہدیا ہے۔ ومنہا ہٰذا الحدیث۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی تقریب و تلخیص میں کثیر کو ضعیف بتایا۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الطائفی کی حدیث لائے۔ جواب یہ کہ نصب الرایہ میں ہے کہ یحیٰی بن سعید القطان نے کہا کہ ایک جماعت نے اس طائفی کو ضعیف بتایا۔ منہم امام الجرح یحیٰی بن معین وقال النسائی وغیرہ انہ لیس بالقوی وکذا قال ابو حاتم قال البخاری فیہ نظر۔ اَب جبکہ بخاری نے جو طائفی کی حدیث کے متعلق فیہ نظر کہا تو پھر ترمذی امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح کیسے نقل کرتے ہیں۔ اور انہوں نے جو دلیل ثالث میں حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس میں عبد الرحمٰن بن سعد منکر الحدیث ہے۔ قال ابن معین انہ ضعیف۔ پھر اضطراب بھی ہے۔ ایسا ہی عبد اللہ بن محمد کو بھی یحیٰی بن معین نے ضعیف بتایا۔ ذکرہ الذہبی۔ وقال ایضاً عمر بن حفص بن عمر ابن سعد عن ابیہ قال ابن معین لیس بشیٔ۔ اور اجمالاً تمام احادیث خصم کا جواب یہ کہ ابن مسعود تکبیر زائد میں صرف تین تین ثابت کرتے ہیں اور زیادتی کا انکار کرتے ہیں۔ یہ قیاس کے بھی موافق ہے کیونکہ نماز میں سکون اصل ہے الّا ما ثبت بنص صریح۔ اَب بقاعدۂ اصول جو حدیث موافق للقیاس ہو وہ ہی راجح ہے۔ ہٰذا کلہ فی فتح الملہم ص۴۲۹ ج۲ وتعلیق

الصحیح ص۱۶۴ والبذل ص۲۰۶ والاوجز ص۲۴۲ والترمذی ص۷۰

وعنہ فصلّی بھم صلوٰۃ العید فی المسجد: ۔ شافعی و امام یحییٰ وغیرہما نے کہا کہ صلوٰۃ العید مسجد میں پڑھنا ہی افضل ہے جیسا کہ دوسرے نماز کے لئے مسجد کو احادیث میں افضل بتایا گیا تو عید کیلئے بھی افضل ہوگا لیکن احناف کا مذہب درمختار میں نقل کیا کہ والخروج الیہا ای الی الجبانۃ ای الصحراء لصلوٰۃ العید سنّۃ ۔ وان وسعہم المسجد الجامع ہو الصحیح ۔ ایسا ہی امام مالک و عترۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک بھی خروج الی الصحراء افضل بدلیل ماثبت من مواظبۃ النبی علیہ السلام علی الخروج الی الصحراء کما قال ابن ملک کان النبی علیہ السلام یصلی صلوٰۃ العید فی الصحراء الّا اذا اصابہم مطر فیصلی فی المسجد فالافضل اداؤہا فی الصحراء فی سائر البلاد و فی مکۃ خلاف والظاہر ان المقصد فی مکۃ ان یصلی فی المسجد الحرام علی ما علیہ العمل فی ہذہ الایام ولم یعرف خلاف من النبی علیہ السلام ولا من احد من السلف الکرام ۔ شوکانی نے نیل میں کہا کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بوقت عذر مطر عید کی نماز مسجد میں پڑھنا مکروہ نہیں ۔ **الجواب** ۔ جب احادیث صحیحہ و صریحہ سے صلوٰۃ العید بوقت عدم عذر میدان میں پڑھنا ثابت ہوا لہٰذا شافعی کا قیاس معتبر نہ ہوگا ۔ کما فی البذل ص۲۱۲ وغیرہ ۔

بَابٌ فِی الْاُضْحِیَّۃِ

بذل المجہود ص۶۷ میں فتح الودود سے نقل کیا کہ اس میں چار لغات ہیں ۔ اُضْحِیَّۃ بضم الہمزہ و اِضْحِیَّۃ بکسر الہمزہ دونوں کے جمع اضاحی بتشدید الیاء و تخفیفہا واللغۃ الثالثۃ ضَحِیَّۃ و جمعہا ضحایا کعطیۃ عطایا ۔ والرابعۃ اَضْحَاۃ بفتح الہمزہ و الجمع اَضْحًی کارطاۃ ارطٰی و ہیاتی یوم الاضحٰی ۔ وفی التعلیق ص۱۶۷ عن المغرب یقال ضحّی بکبش او عنزا اذا ذبحہ وقت الاضحٰی من ایام الاضحٰی ثم کثر استعمالہ حتی قیل ذلک ولو ذبح آخر النہار ۔ والاضحیۃ ما یذبح یوم النحر علی وجہ القربۃ ۔ تو اُضحیۃ اس جانور کو کہا جاوے گا کہ جسکو بہ نیت تقرب ذبح کیا جاوے ۔ ھذا کلہ فی البذل والعینی ص۵۹ و التعلیق و حاشیۃ المشکوٰۃ ص۱۲۶ **وفی حدیث جابر رفہ لاتذبحوا الّا مسنّۃ:** ۔ مُسِنّۃ بضم المیم و کسر السین والنون المشدّدہ ۔ اُضحیہ صرف ابل و بقر و غنم سے جائز ہے ۔ اور غنم کی دو قسم ہیں معزای بکری و ضأن ای مینڈھی ۔ اور جانوروں کی ہر قسم میں سے ہے ۔ اُن اقسام مذکورہ سے جو ثنی یعنی مُسِنّہ ہو اس کی قربانی جائز ہے ۔ اور اُن اقسام مذکورہ میں سے ثنی ای مُسِنّہ ہر قسم میں سے الگ الگ ہے ۔ چنانچہ مُسِنّۃ من الابل وہ ہے کہ جس کا پانچ سال کامل ہوکر سال سادس شروع ہوا ہو اور مُسِنّۃ من البقرہ وہ ہے کہ جسکے دو سال کامل ہوکر سال ثالث شروع ہوا ہو ۔ اور مُسِنّۃ من الغنم ضأنا کان او معزا جسکے ایک سال کامل ہوکر سال ثانی شروع ہوا ہو ۔ فیجوز التضحیۃ بمن جمیع ہذہ الاقسام اذا کان مُسِنّۃ و ہو الثنی ۔ اور جذع من الضأن وہ ہے کہ جسکے چھ ماہ کامل ہوگیا ۔ شرح السنۃ میں ہے کہ ابل، بقر و معز میں سے جو ثنی ای مُسِنّۃ ہو اس سے قربانی بالاتفاق جائز نہیں لیکن جذع من الضأن کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ ابن عمر رضہ و زہری نے کہا کہ جذع من الضأن کے علاوہ کوئی دوسرا جانور ملے تو جذع من الضأن سے قربانی جائز نہیں ۔ لحدیث جابر رضہ انہ علیہ السلام قال لاتذبحوا الّا مُسِنّۃ الّا ان یعسر علیکم فتذبحوا جذعۃ من الضأن ۔ رواہ مسلم و ابوداؤد ۔ تو حدیث میں مُسِنّۃ نہ ملنے پر جذع من الضأن کو ذبح کرنیکا حکم دیا ۔ لیکن نووی نے کہا کہ تمام ائمہ کرام کا مذہب یہ ہے کہ جذع من الضأن کافی ہوگا ۔ دوسرا جانور ملے یا نہ ملے ۔ کما فی حدیث مجاشع بن سلیم انہ علیہ السلام کان یقول ان الجذع یوفی مما یوفی منہ الثنی ۔ رواہ ابوداؤد

ابطلقاً جذع کے متعلق کہا گیا کہ وہ کافی ہوگا۔ **الجواب**:۔ حدیث جابر رضؓ استحباب و افضلیت پر محمول ہے وتقدیرہ یستحب لکم أن لاتذبحوا إلا مسنۃ فان عجزتم فجذعۃ من الضأن ولیس فیہ تصریح بمنع جذعۃ الضأن علی أن الحدیث لیس علی ظاہرہ لان الجمہور یقولون بجواز الجذع من الضأن مع وجود غیرہ وعدمہ۔ مگر بعض نے یہ شرط لگایا کہ وہ اس قدر عظیم الجثہ ہو کہ دیکھنے میں ایک سال والے کی طرح معلوم ہوتا ہے۔ ھذا کلہ فی البذل ج۲ ص۱۷۱ والتعلیق ج۲ ص۱۶۷ واللمعات ج۱ ص۴۲۶ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۱۲۷۔ وفی حدیث جابر رضؓ البقرۃ عن سبعۃ:۔ امام مالکؒ کے نزدیک ایک اونٹ میں ایک اہل بیت شریک ہو سکتے ہیں اگرچہ وہ سات آدمی سے زائد ہوں۔ اور دو اہل بیت کیلئے ایک اونٹ کافی نہ ہوگا اگرچہ سات شریک سے کم ہوں کیونکہ تقرب غیر منقسم چیز ہے اس لئے اس میں وحدت کا اعتبار کرنا ہوگا خواہ وحدت حقیقیہ ہو یا جنسیہ۔ اس لئے ایک اہل بیت کی شرکت تو ہو سکتی ہے نہ دو اہل بیت کی۔ لیکن جمہور ائمہ کرام کے نزدیک بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات شریک ہو سکتا ہے۔ بدلیل حدیث جابر رضؓ انہ علیہ السلام قال البقرۃ عن سبعۃ والجزور عن سبعۃ۔ رواہ مسلم و ابو داؤد۔ وروی عن النبی علیہ السلام البدنۃ تجزئ عن سبعۃ والبقرۃ تجزئ عن سبعۃ۔ عن جابر رضؓ قال نحرنا مع النبی ﷺ البدنۃ عن سبعۃ والبقرۃ عن سبعۃ من غیر فصل بین اہل بیت او بیتین کما فی الترمذی ج۱ ص۱۸۱ وقال ھذا حدیث حسن صحیح۔ والعمل علی ھذا عند اہل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیرہم وہو قول سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحق۔ وہذا مذہب امامنا الاعظم وہمامنا الافخم الاقدم ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ **الجواب**:۔ اتنی صریح و صحیح احادیث کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں کیونکہ قیاس وہاں ہوتا ہے کہ جہاں کوئی نص ظاہراً نہ ہو۔ ھذا کلہ فی البذل ص۱۷۵ ج۲ والترمذی ص۱۸۱ وحاشیۃ النسائی ص۱۸۵

پھر اختلاف ثانی یہ کہ ترمذی ص۱۸۱ ج۱ میں ہے کہ امام اسحٰق بن راہویہ کے نزدیک اونٹ اور بقرہ میں فرق ہے کہ بقرہ تو صرف سات آدمی کیلئے کافی ہے بخلاف اونٹ کے کہ اس میں دس آدمی تک شریک ہو سکتے ہیں۔ کما فی حدیث ابن عباس رضؓ قال کنا مع النبی ﷺ فی سفر فحضر الاضحیٰ فاشترکنا فی البقرۃ سبعۃ وفی البعیر عشرۃ۔ رواہ الترمذی۔ وروی عن النبی علیہ السلام البدنۃ تجزئ عن عشرۃ۔ لیکن شوکانی نے کہا کہ جمہور کے نزدیک جس پر امام طحاوی وابن رشد نے اجماع کا دعویٰ کیا کہ بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی صرف سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ بدلیل حدیث جابر رضؓ قال امرنا النبی ﷺ ان نشترک فی الابل والبقر کل سبعۃ منا فی بدنۃ۔ وروی البرقانی علی شرط الصحیحین قال لنا النبی ﷺ اشترکوا فی الابل والبقر کل سبعۃ منا فی بدنۃ۔ اخرجہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فی منتقی الاخبار۔ وفی روایۃ لمسلم قال اشترکنا مع النبی ﷺ فی الحج والعمرۃ کل سبعۃ منا فی بدنۃ۔ وعن جابر رضؓ انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال البقرۃ عن سبعۃ والجزور عن سبعۃ۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ ھذا کلہ فی البذل ص۱۷۵ ج۲۔ **الجواب**:۔ جب احادیث اس باب میں متعارض ہیں کہ بعض میں ہے کہ البدنۃ تجزئ عن عشرۃ۔ اور بعض میں ہے کہ تجزئ عن سبعۃ تو احتیاط پر عمل کرنا واجب ہوگا اور صرف سات شریک کرنے میں ہی احتیاط ہے کیونکہ جواز البدنۃ عن سبعۃ بالاتفاق ثابت ہے اور زیادت میں اختلاف ہے۔ لہٰذا متفق علیہ کو لینا ہی اخذ بالمتیقن ہوگا۔ اور حدیث ابن عباس کہ متعلق حاوی میں کہا کہ اذ موقوف ولیس بمسند متروک ولیس بمعلول۔ ہکذا فی الازہار۔ یا اسحٰق ابن راہویہ نے جو دو حدیث ذکر کیا دونوں میں اضحیہ استحباباً ہے کہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے وجوبی اضحیہ نہیں جیسا کہ حضورؐ نے صرف اشتراک فی الثواب کے لئے ایک دنبہ خود اپنے جانب و آل محمدؐ و امت محمدؐ کی جانب سے قربانی کیا تھا۔ یا وہ دونوں جابر رضؓ کی حدیث سے منسوخ ہے ھذا کلہ فی البذل ص۱۷۵ وحاشیۃ النسائی ص۱۸۵ ج۱ والترمذی ص۱۸۱

وفی حدیث اُمّ سلمۃ رضہ واراد بعضکم اَن یّضحّی :۔ قربانی کے وجوب وسُنیت میں اختلاف ہے چنانچہ عینی ج۱۰ ص۵۹ و بذل ج۴ ص۶۸ وتعلیق الصبیح ج۴ ص۱۶۸ وغیرہ میں ہے کہ شافعی و ابوثور و اسود و علقمہ و عطاء بن ابی رباح وسعید بن المسیبؒ کے نزدیک قربانی کرنا واجب نہیں بلکہ سُنّت ہے جو ابو یوسفؒ کا بھی ایک قول ہے۔ ومشہور ومختار ومذہب احمد یہی ست۔ اور حاشیہ مشکوٰۃ ج۱ ص۱۲۷ میں مرقاۃ سے نقل کیا کہ فقال مالکؒ والشافعی واحمد وابوثورؒ وصاحبا ابی حنیفہؒ ہی انّ الاضحیۃ سُنّۃ مؤکدۃ بدلیل حدیث اُمّ سلمۃ انہ علیہ السلام قال اذا دخل العشر واراد بعضکم اَن یضحّی فلا یمس من شعرہ وبشرہ شیئاً۔ رواہ مسلم۔ یہاں جب قربانی کرنیکو ارادہ پر معلق کیا تو معلوم ہوا کہ وہ واجب نہیں۔ لانّ التعلیق بالارادۃ ینافی الوجوب۔ وبہٰذا استدلّ ابن الجوزی فی التحقیق لمذہب احمدؒ۔ کما فی العینی۔ وروی عن النبی صلعم ثلث کُتبت علیّ ولم تکتب علیکم الوتر والضحیٰ والاضحیٰ۔ وروی ان سیدنا ابا بکر رضہ وعمرؓ کانا لا یضحیان السنۃ والسنتین کما فی البذل ج۴ ص۶۸۔ علامہ عینی نے صاحب ھدایہ سے نقل کیا کہ امام اعظمؒ ومحمد وزفر وحسن بن زیاد کے نزدیک وابو یوسف کی ایک روایت کیمطابق قربانی واجب ہے۔ ایسا ہی احمدؒ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ غنی پر واجب ہے نہ کہ فقیر پر بلکہ فقیر کیلئے سُنّت ہے۔ اَب برمذہب امام اعظمؒ واصحاب وی بر ہر مسلم مقیم حُرّ موسر واجب ست۔ دلیل وجوب قولہ تعالیٰ فصلِّ لربّک وانحر۔ ای صلوٰۃ العید وانحر البُدن۔ کما قالہ جمع من المفسّرین وقیل فی تفسیرہ صلوٰۃ الصبح بمزدلفۃ وانحر البدن بمنیٰ۔ ومطلق الامر للوجوب فی حق العمل ومتیٰ وجب علی النبی صلعم یجب علی الاُمّۃ لانہ قدوۃ لہا۔ وروی ابن ماجہ عن عبد الرحمٰن الاعرج عن ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام قال مَن کان لہ سَعَۃ ولم یضحّ فلا یقربنّ مصلّانا۔ اخرجہ الحاکم وقال صحیح الاسناد۔ وقال الحافظ ابن حجرؒ فی الفتح رجالہ ثقات۔ اس قسم کی وعید غیر واجب کے ترک پر نہیں ہوتی ہے۔ کما فی العینی ج۱۰ ص۶۔ واخرج البخاری فی العیدین عن انس رضہ انہ علیہ السلام قال مَن ذبح قبل الصلوٰۃ فلیُعد والامر بالاعادۃ ہہنا یدلّ علی الوجوب واخرج البخاری عن الاسود بن قیس رضہ قال سمعت جندب بن سفیان قال شہدت النبی صلعم یوم النحر فقال مَن ذبح قبل اَن یصلّی فلیُعد مکانہا اُخریٰ ومن لم یذبح فلیذبح۔ یہاں اعادہ و ذبح دونوں پر امر وارد ہوا لہٰذا وجوب ثابت ہوگا۔ کما قالہ العینی۔ وروی عن النبی صلعم انہ قال ضحّوا فانہ سُنّۃ ابیکم ابراہیم علیہ السلام وہہنا ایضاً وردامر التضحیۃ والامر المطلق یقتضی الوجوب فی حق العمل۔ وروی الترمذی و ابوداؤد والنسائی عن مخنف بن سُلیم قال کنّا مع النبی علیہ السلام بعرفات فسمعتہ یقول، یا ایہا الناس علی کل اہل بیت فی کل عام اضحیۃ۔ وھذا صیغۃ الوجوب۔ **الجواب** :۔ اُنہوں نے جو دلیل اوّل میں اُمّ سلمہ کی حدیث ذکر کیا کہ واراد بعضکم اَن یضحّی، جواب یہ کہ لفظ ارادہ کے اطلاق سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ حدیث میں ہے انہ علیہ السلام قال مَن اراد الحجّ فلیعجّل۔ وانہ علیہ السلام قال مَن اراد الجمعۃ فلیغتسل۔ جیسا کہ یہاں لفظ ارادہ کے اطلاق سے عدم وجوب مراد نہیں ایسا ہی اراد اَن یضحّی میں بھی عدم وجوب مراد ہوگا۔ اور دلیل ثانی میں جو کُتبت علیّ ولم تکتب علیکم ہے جواب یہ کہ لفظ کتابت فرضیت کے معنے میں مستعمل ہوتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ کُتب علیکم الصیام تو اس حدیث کے بموجب قربانی اُمّت پر فرض نہوئی لیکن اس میں وجوب کی نفی نہیں ہے۔ والفرق بین الواجب والفرض کالفرق بین السماء والارض۔ اور دلیل ثالث میں جو ابو بکر رضہ وعمر رضہ کے عمل نقل کیا فیحتمل انہما لا یضحیان لعدم الغنی لانہ لا یفضل رزقہما الذی کان فی بیت المال عن کفایتہما۔ والغنی شرط للوجوب فی ھذا النوع۔ ھذا کلہ فی البذل ج۴ ص۶۸ والعینی ج۱۰ ص۵۹ والتعلیق والاشعۃ ج۴ ص۶۴۸ وحاشیۃ المشکوٰۃ ج۱ ص۱۲۷ والترمذی ج۱ ص۱۸۲۔

فلا یمسّ من شعرہ وبشرہ :۔ اشعۃ اللمعات ج۴ ص۶۵ میں ہے کہ یہاں اشکال یہ ہے کہ بال وغیرہ

کاٹنا تو متصور بھی ہے لیکن بشرہ یعنی چمڑا اس کو کاٹنا تو متصور ہی نہیں اس کے متعلق لایمس کا حکم کیسے دیا گیا، جواب یہ کہ بعض نے کہا کہ اگر کوئی شخص اپنا چمڑا کسی عذر و سبب کی بنا پر کاٹے یا بلا سبب کاٹے تو یہ متصور ہے اس لئے منع کیا گیا۔ اصلی جواب یہ ہے کہ یہاں بشرہ سے چمڑا مراد نہیں بلکہ ناخن مراد ہے جیسا کہ مسلم کی روایت میں مراجۃ بشرہ کی جگہ اظفار کا لفظ ہے ای فلا یأخذ من شعرہ ولا من اظفارہ۔ رواہ مسلم۔ اب جبکہ بشرہ سے ناخن مراد ہوا تو کوئی اشکال نہ ہوگا اور تورپشتی نے بعض اہل علم سے اس عدم اخذ الشعر والظفر کے متعلق حکمت نقل کیا کہ اس سے حجاج بیت اللہ سے تشبہ اختیار کرنا ہے لیکن یہ قول علی الاطلاق اس لئے صحیح نہیں کہ اگر تشبہ بالحجاج کی بنا پر یہ حکم مشروع ہوتا تو حجاج کیلئے جو دوسرے کام بھی ممنوع ہیں مثل لبس مخیط و مس طیب وغیرہ اس میں بھی تشبہ کا حکم دیتا اس لئے بعض نے یہ حکمت بتائی کہ بندہ جو ہر قسم کی سیئات کے ارتکاب کی بنا پر اعظم العقوبات ای قتل نفس کا مستحق ہوا چونکہ اس کی اجازت من جانب الشرع نہیں ہے اس لئے اپنا قدام نہیں کر سکتا۔ باقی اپنے نفس کے فدیہ قربانی کے جانور کو قرار دیکر اسکو ذبح کرتا ہے اور اس کے ہر ہر جزء بھی تو اس ارتکاب سیئات میں شریک ہے۔ تو ان اجزاء میں سے جو قابل انفصال ہو اسکو بھی قربان کر دینا چاہیئے اس لئے حکم دیا گیا کہ قربانی کا جانور ذبح کرنے کے بعد ان اجزاء کو بھی کاٹ ڈالو تا تضحیہ از ہر جزء حتی موئے و ناخن واقع شود۔ کما فی الاشعۃ ج ۲ ص ۶۵۱ والتعلیق ج ۲ ص ۱۶۹۔ پھر شوکانی نے کہا کہ امام احمد و سعید ابن المسیب و ربیعہ و اسحٰق و داؤد ظاہری و بعض شوافع کے نزدیک قربانی کرنے کے قبل بال و ناخن وغیرہ کا کاٹنا حرام ہے لحدیث ام سلمۃ رضہ انہ علیہ السلام قال من اراد ان یضحی فلا یمس من شعرہ و بشرہ شیئا۔ وفی روایۃ فلا یأخذن شعرا ولا یقلمن ظفرا۔ وفی روایۃ فلا یأخذ من شعرہ ولا من اظفارہ۔ رواہ مسلم۔ یہاں جو حکم نہی وارد ہے اس سے تحریم مراد ہے۔ وقال الشافعی و اصحابہ وہو مکروہ کراہۃ تنزیہ۔ وہو فی قول لمالک۔ کما فی حدیث عائشۃ رضہ ان النبی کان یبعث بہدیہ ولا یحرم علیہ شیء احلہ اللہ لہ حتی ینحر ہدیہ۔ تو معلوم ہوا کہ قبل ذبح الہدی بال و ناخن وغیرہ کا کاٹنا بھی جو حلال تھا وہ حرام نہیں ہو جاتا۔ وقال ابو حنیفۃ رہ لا یکرہ وہکذا قال مالک فی روایۃ لا یکرہ۔ اور شرح منیہ سے حنفیہ کے مذہب یہی معلوم ہوتا ہے کہ نہ کاٹنا مستحب ہے کما فی صحیح مسلم انہ علیہ السلام قال اذا دخل العشر واراد بعضکم ان یضحی فلا یأخذن شعرا ولا یقلمن اظفارا۔ فہذا محمول علی الندب دون الوجوب بالاجماع ففی الوجوب لا ینافی الاستحباب فیکون مستحبا **الجواب** احمد وغیرہ نے جو ام سلمہ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ حدیث عائشہ رضہ میں جو لا یحرم علیہ شیء احلہ اللہ ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس حدیث سے حرمت ثابت کرنا مراد نہیں۔ کما فی بذل المجہود ج ۲ ص ۷۰ والاشعۃ ج ۲ ص ۶۵۱ والترمذی ج ۱ ص ۱۴۷۔ اور ترمذی کے حاشیہ ص ۱۴۷ میں ملا علی قاری کی مرقاۃ سے نقل کیا کہ المستحب لمن قصد ان یضحی عند مالک والشافعی ان لا یحلق شعرہ ولم تقلم اظفارہ حتی یضحی وان فعل کان مکروہا۔ وقال ابو حنیفۃ رہ ہو مباح لا یکرہ ولا یستحب۔ وقال احمد بتحریمہ کما مر ہکذا فی رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ۔ کما فی حاشیۃ الترمذی ج ۱ ص ۱۴۷ فراجعہ لیطمئن قلبک۔

الفصل الثانی:۔ فی حدیث علی رضہ ان لا نضحی بمقابلۃ:۔ مقابلہ بفتح الباء وہ جانور کہ جسکے کان کے مقدم حصہ میں کچھ کاٹا گیا ہے اور بقیہ حصہ معلق رہ گیا ہو۔ اور مدابرۃ وہ کہ جسکے کان کے مؤخر حصہ میں کچھ مقطوع ہے بقیہ حصہ معلق ہو۔ شرقاء وہ جانور کہ جسکے کان کو طولاً پھاڑا گیا ہو۔ ماخوذ من الشرق وہو الشق۔ ومنہ ایام التشریق یشق فیہا اللحوم۔ اور خرقاء وہ جانور کہ جسکے کان کو عرضاً قطع کیا گیا ہو یا جسکے کان میں گول کر کے سوراخ کیا گیا ہے۔ کما فی بذل ج ۲ ص ۷۰ والتعلیق ج ۱ ص ۱۰۶ وغیر ذلک من الشروح۔ پھر بذل المجہود ج ۲ ص ۷۲ میں ہے کہ مظہر نے کہا کہ شافعی کے نزدیک اس بکری سے قربانی جائز نہیں کہ جسکے کان کا بعض حصہ یعنی کچھ بھی کاٹا گیا ہو۔ حدیث علی رضہ امرنا النبی ان لا نضحی بمقابلۃ

بحث الاختلاف فی حکم اخذ الشعر والظفر ۱۲

بحث الاختلاف فی خصی الکبش والفرق بینہ وبین الاختلاف فی قطع الاذن ۱۲

ولا مدابرۃ۔ الحدیث رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ یعنی جس بکری کے کان مقدم یا مؤخر حصہ مقطوع ہو اس سے قربانی نہ کرنیکا حکم دیا معلوم ہوا کہ اگر کچھ بھی کاٹا ہوا ہو تو اس سے انحیہ جائز نہ ہوگا۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک اگر اقل من النصف مقطوع ہو تو اس سے قربانی جائز ہے۔ لحدیث قتادۃ رض قال سمعت ابن کلیب قال سمعت علیا رض یقول نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن عضباء القرن والاذن۔ قال قتادۃ رض فقلت لسعید بن المسیبؒ وما عضباء الاذن قال اذا کان النصف او اکثر من ذلک مقطوعا۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ عضباء الاذن جو نصف یا اکثر کان کاٹا ہوا ہے اس سے قربانی جائز نہیں۔ تو ثابت ہوا کہ اگر نصف سے کم کاٹا ہوا ہو اس سے قربانی جائز ہے۔ یہی امام اعظمؒ کا مذہب بھی ہے۔ **الجواب**:۔ جب حدیث قتادہ رض سے صاف معلوم ہوا کہ نصف یا اکثر اذن کاٹا ہوا ہونے سے قربانی جائز نہیں ہوتی تو مقابلہ و مدابرہ سے جو عدم جواز قربانی کا حکم شافعیؒ کی حدیث میں ہے وہاں بھی مقابلہ و مدابرہ سے نصف یا اکثر مقطوع ہونا مراد لیا جائے گا۔ تاکہ احادیث میں تعارض نہ رہے یا اگر مقابلہ و مدابرہ سے کچھ حصہ مقطوع ہونا مراد ہو تو حدیث میں جو نہی ہے اس سے نہی تنزیہی مراد ہے۔ یا وہ حدیث علی رض پر موقوف ہے کما قالہ الدارقطنی وغیرہ ولم یبالوا بتصحیح الترمذی لہ۔ ہذا کلہ فی البذل ص۲۷۴ ج۲ والتعلیق ص۱۷۰ ج۲

الفصل الثالث:۔ فی حدیث نافع یوماں بعد یوم الاضحیٰ۔ عینی ص۶۳ ج۴ والتعلیق ص۱۷۲ ج۲ میں ہے کہ ابن سیرین و محمد بن عبدالرحمٰن وابن ابی سلیمان کے نزدیک قربانی کرنا دن صرف ایک ہے۔ یعنی یوم النحر کے دن۔ بدلیل حدیث ابی بکرۃ ان علیہ السلام قال فی خطبۃ حجۃ الوداع فانی یوم ھذا قلنا اللہ ورسولہ اعلم فسکت حتی ظننا انہ سیسمیہ بغیر اسمہ۔ قال علیہ السلام الیس یوم النحر قلنا بلیٰ، الحدیث رواہ البخاری وغیرہ۔ یہاں یوم کو النحر کی طرف اضافت کیا گیا اور النحر کے الف لام جنسی ہے فلا یبقی النحر ای الذبح الا فی ذلک الیوم ای جنس نحر کیلئے صرف ایک دن ثابت کیا گیا۔ اور شافعی و اوزاعی و حسن بصری و عطاء و ابو ثور کے نزدیک چار دن تک قربانی جائز ہے ای یوم النحر و ثلاثۃ ایام بعدہ۔ یہی علی رض و ابن عباس رض کا بھی قول ہے۔ بدلیل ماروی فی صحیح ابن حبان من حدیث جبیر بن مطعم ان علیہ السلام قال کل فجاج ای طریق منیٰ منحر وفی کل ایام التشریق ذبح۔ اب ایام التشریق میں یوم النحر کے بعد تین دن بھی شامل ہو گیا تو مجموعہ چار دن ہوئے۔ واخرج ابن عدی فی الکامل عن معاویہ بن یحییٰ عن الزہری عن ابن المسیب عن ابی سعید الخدری رض ان علیہ السلام قال ایام التشریق کلہا ذبح۔ و اخرج البیہقی عن ابن عباس رض قال الاضحیٰ ثلثۃ ایام بعد یوم النحر۔ لکن امام اعظمؒ و مالکؒ و احمد و ثوری و اصحاب ابی حنیفہؒ کے نزدیک قربانی کرنیکے دن یوم النحر اور اس کے بعد دو دن ہیں تو مجموعہ تین دن ہوئے۔ بدلیل ماروی الکرخی فی مختصرہ عن علی رض انہ کان یقول ایام النحر ثلثۃ ایام اولہن افضلہن۔ وعن ابن عباس رض و ابن عمر رض مثلہ قالا النحر ثلثۃ ایام اولہا افضلہا۔ عن نافع ان ابن عمر رض قال الاضحیٰ یومان بعد یوم الاضحیٰ، رواہ مالکؒ وقال بلغنی عن علی رض مثلہ وروی ذلک عن عمر و ابی ہریرۃ رض و انس رض و ذکرہ ابن وہب عن ابن مسعود رض **الجواب** محمد بن سیرین وغیرہ نے جو لیس یوم النحر کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ حرف الف لام بکثرت معنے کمال کیلئے مستعمل ہوتا ہے کقولہ علیہ السلام المسلم من سلم المسلمون والمہاجر من ہاجر الحدیث۔ تو یہاں معنی کمال مراد ہے یعنی دس تاریخ کا دن نحر کا بل کا دن ہے۔ اور قرطبیؒ نے کہا کہ اس اضافت سے قربانی کیلئے صرف ایک دن متعین ہوئے پر استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ قرآن میں ایام معلوم جمع سے تعبیر کیا ہے۔ حیث قال اللہ تعالیٰ لیذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علیٰ ما رزقہم من بہیمۃ الانعام۔ اور امام شافعیؒ وغیرہ نے جو دلیل اول میں جبیر بن مطعم کی حدیث ذکر کیا جواب

بحث الاختلاف فی تعیین ایام الاضحیۃ

یہ کہ اس کو احمد وابن حبان نے من حدیث عبدالرحمٰن بن ابی حسین عن جُبیر بن مطعم روایت کیا لیکن بزّار نے اپنے مسند میں کہا کہ عبدالرحمٰن بن حسین کو جبیر سے ملاقات نہیں فیکون منقطعًا۔ اور بیہقی جو اس کو سلیمان بن موسےٰ عن جُبیر روایت کیا قال البیہقی سلیمان بن موسےٰ لم یدرک جُبیر بن مطعم فیکون منقطعًا۔ اور دلیل ثانی میں جو ابن عدی کی روایت لائے اس میں جو معاویہ بن یحییٰ ہے اس کو نسائی و ابن مدینی و یحییٰ بن معین نے ضعیف کہا وقال ابن ابی حاتم قال ابی ان ھذا حدیث موضوع بھذا الاسناد۔ اور دلیل ثالث میں جو ابن عباس رضؓ کی حدیث لائے جواب یہ کہ اس کے مقابل طحاوی میں بسند جیّد روایت ہے کہ عن ابن عباس رضؓ قال الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ ھذا لکہ فی العینی ص۶۳ ج۴ والتعلیق ج۲ ص۱۶۲ والاشعۃ ج۱ ص۶۵۵

تتمۃ البحث

ذکوٰۃ الجنین کیمتعلق اختلاف ہے کہ بذل المجہود ص۸۲-۸۳ ج۴ وترمذی ص۱۶۸ ج۱ وعرف الشذی ص۴۲۸ وغیرہ میں ہے کہ اگر جنین ماں کے پیٹ سے زندہ نکلے تو اسکو ذبح کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اس کی ماں کا ذبح اس کیلئے کافی نہوگا۔ اور اگر پیٹ سے مردہ نکلے تو اس میں اختلاف ہے کما فی التقریر المطبوع ص۴۷ للترمذی، ایضاً من فیوضات شیخ الہند قدس سرہٗ۔ اور اختلاف یہ ہے کہ مالکؒ وشافعی واحمد وصاحبین کے نزدیک جنین کیلئے اس کی ماں کے ذبح کافی ہے مستقل ذبح کی ضرورت نہیں۔ وعن جابرؓ انہ علیہ السلام قال ذکوٰۃ الجنین ذکوٰۃ امّہ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والدارمی۔ معلوم ہوا کہ ماں کا ذبح کافی ہے مستقل ذبح کی ضرورت نہیں۔ وعن ابی سعید الخدری رضؓ قال قلنا یارسول اللہ ننحر الناقۃ ونذبح الشاۃ فنجد فی بطنہا الجنین، انُلقیہ ام نأکلہ، قال کلوہ ان شئتم فان ذکوٰتہ ذکوٰۃ امّہ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ نیز قیاس بھی چاہتا ہے کیونکہ ذبح کی بنا اپنی وسعت وطاقت پر ہے۔ چنانچہ اس اونٹ کا ذبح جو بھاگ گئی ہو اس کے ذبح کی صورت یہ کہ اس کی جس جگہ پر ہو سکے زخم کردے کیونکہ یہی بندہ کی طاقت میں ہے۔ ایسا ہی جو بچہ ماں کے پیٹ میں ہے، بندہ کو اس کے ذبح پر صرف اس قدر طاقت ہے کہ اس کی ماں کو ذبح کردے لانہ مادام فی البطن لایتأتی فیہ فعل الذبح مقصودًا او بعد الاخراج من بطن الامّ لایبقیٰ حیًا۔ نیز جنین اس کی ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء کے حکم میں ہے حتیٰ کہ ماں کی غذا سے وہ غذا حاصل کرتا ہے اور اس کی ماں کے نمو کیساتھ ساتھ جنین کا نمو وبڑھنا بھی ہوتا ہے۔ باعتبار احکام بھی ماں کا جزء ہے جیسا کہ ماں کو بیع کرنیکے بعد کسی جزء کے استثناء صحیح نہیں ایسا ہی جنین کے استثناء بھی صحیح نہیں ہے جب وہ جنین ظاہرًا وحکمًا ماں کا ایک جزء ہوا۔ تو جیسا کہ ماں کے ذبح تمام اجزاء کیلئے کافی ہوتا ہے ہر جزء کو الگ الگ ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ایسا ہی جنین کو بھی ماں کے ذبح کے بعد الگ ذبح کرنیکی ضرورت نہیں۔ لیکن امام اعظمؒ وزفر وحسن بن زیاد کے نزدیک جو جنین پیٹ سے زندہ نکلا اسکو تو ذبح کرنا واجب ہے اور جو جنین مُردہ نکلا تو وہ حرام ہے ماں کو ذبح کرنے کی بنا پر اس جنین کو بھی مذبوح نہیں سمجھا جاویگا۔ بلکہ اسکو کھانا حرام ہوگا لقولہ تعالیٰ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اُہِلَّ لغیر اللہ بہ والمنخنقۃ الآیۃ۔ جب آیت میں اس جانور کو حرام بتایا گیا کہ جسکو گلا گھونٹا گیا ہے تو جنین کا حال بھی یہ ہے کہ وہ بوقت ذبح الامّ زندہ تھا اس کی ماں کو ذبح کرنیکے بعد اس کے سانس بند ہو کر مرگیا ہے جیسا کہ منخنقہ جس دم ہو کر مرجاتا ہے تو جنین جو مُردہ نکلا یہ بھی منخنقہ میں شمار ہوا جسکو آیت میں حرام بتایا۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال لعدی بن حاتم اذا وقعت رمیتک فی الماء فلا تأکل فانک لاتدری ان الماء قتلہ، ام سہمک۔ یہاں حزوج روح کے سبب میں شک واقع ہونیکی بنا پر کھانیکو حرام بتایا گیا ہے یہ شک جنین میں بھی ہے فانہ لایدری انہ مات بذبح الامّ او باحتباس نفسہ۔ وفی المؤطا روی عن حمّاد

تتمۃ البحث فی الاختلاف فی ذکوٰۃ الجنین ۱۲

عن ابراہیم النخعی انہ قال لایکون ذکوٰۃ نفس ذکوٰۃ نفسین قال القاری ای لاحقیقۃً ولاحکمًا۔ مراد یہ کہ جنین بحکم جبوٰۃ الگ مستقل نفس ذات ہے لہٰذا اس میں الگ طور پر ذبح کی قید بھی ہوگی **الجواب**:۔ اُنہوں نے جو دلیل اول میں جابر رضؓ کی حدیث ذکر کی کہ ذکوٰۃ الجنین ذکوٰۃ اُمّہ، جواب یہ کہ اس حدیث میں نیابت مراد نہیں یعنی یہ مطلب نہیں کہ ماں کا ذبح جنین کے ذبح کے قائم مقام ہے اور جنین کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہاں تشبیہ مراد ہے ای ذکوٰۃ الجنین کذکوٰۃ اُمّہ۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ جنین کو اوّلاً ذکر کیا اور اگر نیابت مراد ہوتے تو نائب ای ذکوٰۃ الاُمّ کو آگے ذکر کرتے منوب عنہ ای ذکوٰۃ الجنین کو آگے ذکر نہ کرتے کما یقال فی التشبیہ فلان مثل ابیہ وخط فلان خط ابیہ ای کخط ابیہ توجیسا کہ ان عبارات مذکورہ میں جسکو آگے ذکر کیا گیا ای لفظ فلان ولفظ خط فلان، یہ سب مشبہ ہے ایسا ہی حدیث میں بھی جو لفظ جنین کو آگے ذکر کیا گیا وہ مشبہ ہوگا تو یہ تشبیہ ہوگی نہ نیابۃ۔ تو یہاں یہ بتلانا مراد ہے کہ جنین کے ذبح اس کی ماں کے ذبح کی طرح ہے یہ مطلب نہیں کہ ماں کا ذبح جنین کے ذبح کے قائم مقام ہے۔ فافہم۔ نیز وہ خبر واحد ہے احناف نے جو آیت لائی اس کے مقابل ہے فلا یعتبر۔ اور انہوں نے جو دلیل ثانی میں کلوہ کی حدیث لائی جواب یہ کہ وہاں بھی مراد یہ ہے کہ اذبحوہ وکلوہ۔ کیونکہ شریعت کے یہ حکم شریعت کے دوسرے حکم کے مطابق ہوگا۔ اور انہوں نے جو قیاس کیا تھا کہ حکم ذبح بھی دوسرے احکام کی طرح اپنی وسعت کے موافق ہونا چاہیے۔ کما مر مفصلًا۔ جواب یہ کہ جس بھاگے ہوئے اونٹ پر قیاس کیا تھا وہاں تو بقدر وسعت ذبح کرنے سے جو دم مسفوح نکال کر پاک کرنا مقصود ہوتا ہے وہ مقصد حاصل ہوگیا بخلاف ذبح الجنین بقدر الوسع ای ذبح الجنین بذبح اُمّہ کی صورت میں دم مسفوح نہیں نکلتا ہے۔ کیونکہ ذبح الاُم کے بعد تو وہ جنین جس دم ہو کر مرگیا لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہوا۔ اور انہوں نے جو دلیل رابع میں جزئیت کا قیاس کیا تھا جواب یہ کہ جنین کو دوسرے اجزاء پر قیاس کرنا ہی باطل ہے۔ کیونکہ دوسرے اجزاء بعد الانفصال زندہ باقی رہنے کا وہم بھی نہیں ہوسکتا۔ لیکن جنین تو بحالت حیوٰۃ ماں سے منفصل ہوجاتا ہے اور زندہ باقی رہتا ہے وکذلک بعد موت الاُم یتوہم الانفصال الجنین حیًا ولا یتوہم بقاء حیوٰۃ الجزء بعد موت الاصل۔ اور شکم مادر میں رہ کر جو غذا حاصل کیا بعض تو کہتے ہیں کہ وہ غلط ہے بلکہ اللہ اسکو بغیر غذا رکھتا ہے۔ یا اللہ جس طرح چاہے غذا پہونچاتا ہے اگر ماں کے غذا ہی سے ہو تو بچہ نکل جانے کے بعد بھی تو ماں کے غذا سے بواسطہ لبن غذا حاصل کرتا ہے۔ حالانکہ اس وقت بحکم جزء نہیں رہتا اور تبعًا بیع وشرا ایک معنوی حکم ہے۔ اس پر ذبح کو قیاس کرنا باطل ہے۔ کیونکہ یہ ذبح حسّی حکم ہے۔ وان خرج میتًا فان لم یکن کامل الخلق لایؤکل ایضًا بالاجماع فالخلاف فی خروجہ میتًا کامل الخلق۔ ھٰذا کلہ فی البذل ص۸۳ والترمذی والعرف والبیضاوی وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۳۵۸

بَابُ الْعَتِیْرَۃِ

فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ لافرع ولاعتیرۃ:۔ فرع بفتحتین اس کے معنی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں چنانچہ بذل المجہود ص۸۴ میں ہے کہ فرع بہیمہ کے اول نتیجہ کو کہتے تھے تاکہ اس کی مالیں برکت اور وہ ماں کثیر النسل ہو۔ ہٰکذا فسرہ اکثر اہل اللغۃ وجماعۃ من اہل العلم منہم الشافعی واصحابہ۔ وقیل الفرع اول النتاج للابل وہٰکذا جاء تفسیرہ فی البخاری ومسلم وابی داؤد۔ چنانچہ ابوداؤد میں یہ لفظ ہے کہ قال ابوداؤد وقال بعضہم الفرع اول ما تنتج الابل کانوا یذبحونہ لطواغیتہم ثم یاکلہ ویلقی جلدہ علی الشجر۔ اور بعض نے کہا کہ جب کسی کے اونٹ ایک سو بچہ دیتے اسکے

بعد جو بچے جنتے اس کو ذبح کرتے تھے اور اس کو فرع کرکے نام رکھتے تھے۔ العتیرۃ:۔ اشہر حرم جو رجب، ذوالقعدہ ذی الحجہ اور محرم چار مہینہ ہے، اس میں سے چونکہ رجب اول ماہ ہے اس لئے اس ماہ کی تعظیم کی نیت سے اہل جاہلیت ایک جانور ذبح کرتے تھے اس کو عتیرۃ کہا جاتا ہے۔ وقال الخطابی ھذا ہو الذی یشبہ معنی الحدیث ویلیق بحکم الدین اور بعض نے کہا کہ عتیرہ وہ ذبیحہ ہے کہ جسکو اہل جاہلیت اپنے اصنام کے نام پر ذبح کرکے خون کو اس کے سر پر ڈالتے تھے کما فی التعلیق الصبیح ج۲ ص۱۷۳ والترمذی ج۱ ص۱۸۲ والبذل والاشعۃ ص۶۵۵

بحث الاختلاف فی الفرع والعتیرۃ ۱۲

پھر اس کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ امام شافعی و بیہقی کے نزدیک فرع و عتیرہ مستحب ہے، کما قال النووی رح الصحیح عند اصحابنا وہو نص الشافعی استحباب الفرع والعتیرۃ وقد کان ابن سیرین ایضاً یذبح العتیرۃ فی رشہر رجب۔ کیونکہ اس بارے میں مختلف قسم کی احادیث وارد ہیں چنانچہ مخنف بن سُلیم کی حدیث سے وجوب معلوم ہوتا ہے حیث قال کنا وقوفاً مع النبی صلعم بعرفۃ فسمعتہ یقول یا ایہا الناس! ان علی کل اہل بیت فی کل عام اضحیۃ وعتیرۃ۔ الحدیث رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ وہکذا یعلم الوجوب من حدیث عائشہ رض کما فی البذل ج۴ ص۸۵ اور بعض حدیث سے عمر تا ذن اور اجازت معلوم ہوتی ہے کما فی حدیث ابی رزین العقیلی قال قلت یا رسول اللہ انا کنا نذبح ذبائح فی الجاہلیۃ۔ فنأکل ونُطعم من جاءنا فقال النبی علیہ السلام لا بأس بہ۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ وہکذا فی حدیث الحارث بن عمرو الباہلی رض فقال رجل من الناس یا رسول اللہ! العتائر والفرائع قال علیہ السلام من شاء عتر ومن شاء لم یعتر، ومن شاء فرع ومن شاء لم یفرع۔ اور بعض روایت سے منع اور عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ کما فی حدیث ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال لا فرع ولا عتیرۃ۔ متفق علیہ۔ وفی روایۃ عن ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام نہی عن الفرع والعتیرۃ۔ وہکذا فی روایۃ ابن عمر رض۔ اب شافعی رح وغیرہ جو استحباب فرع وعتیرہ کے قائل ہیں وہ گذشتہ تین قسم کی احادیث کا اس طرح جواب دیتے ہیں کہ جن احادیث میں لا فرع ولا عتیرۃ کہا گیا وہاں نفی سے نفی وجوب مراد ہے۔ یا اہل جاہلیت جو اپنے اصنام کیلئے ذبح کرتے تھے اس کی نفی مراد ہے۔ بہرحال لا فرع ولا عتیرۃ سے بالکلیہ ممانعت مراد نہیں۔ اور جن احادیث میں امر کیا گیا وہ امر للاستحباب ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ فاصطادوا۔ اور جمہور ائمہ وتمام اہل علم کے نزدیک فرع و عتیرہ کے حکم منسوخ ہے۔ کما ادعی القاضی عیاض۔ ان جماہیر العلماء علی انہ منسوخ وبہ جزم الحازمی رح۔ وفی شرح السنۃ کانوا یذبحونہ لآلہتہم فی الجاہلیۃ وقد کان المسلمون یفعلونہ، ای الفرع فی بدء الاسلام کالاضحیۃ ای للہ تعالیٰ ثم نُسخ۔ ونقل عن العلماء ترکہا الا ابن سیرین۔ کما قالہ الحافظ فی الفتح۔ ووجہ النسخ قولہ علیہ السلام فی حدیث ابی ہریرۃ رض لا فرع ولا عتیرۃ متفق علیہ۔ اس پر شوکانی نے کہا کہ احادیث نہی اگر متاخر ہونا معلوم نہ ہو تو نسخ ثابت نہ ہوگا۔ اس کا جواب ابن المنذر نے دیا کہ اہل عرب فرع وعتیرہ کا معاملہ پہلے کرتے تھے۔ اور بعض مسلمانوں نے بھی ابتداءً کیا تھا پھر منع کر دیا گیا۔ اور نہی کسی شئی کے فعل کے بعد ہوا کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فرع وعتیرہ کا معاملہ پہلے کیا جاتا تھا جب ہی تو اس پر منع وارد ہوا۔ اور یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ اولاً نہی وارد ہوئی۔ پھر فعل کیلئے اجازت دی گئی۔ **الجواب**:۔ جبکہ ابی ہریرۃ رض وابن عمر رض کی حدیث سے فرع وعتیرہ کے حکم منسوخ ہونا مع الدلیل ثابت ہوا پھر اس کے بعد شافعی و بیہقی وغیرہما کی توجیہ وتاویل جاری نہ ہوگی۔ کیونکہ جب وجوب واجازت کیمتعلق جو احادیث ہے وہ منسوخ ہونا ثابت ہوا تو پھر اس کو تاویل کرکے باقی رکھنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ بلکہ بعد النسخ باقی رکھنا ہی باطل ہے۔ کما فی البذل ج۴ ص۸۵ والتعلیق ج۲ ص۱۷۳ وحاشیۃ الترمذی ج۱ ص۱۸۲ والاشعۃ ج۱ ص۱۵۵۔ اور شاید ابن سیرین کو احادیث نسخ نہیں پہونچی ہے۔ کما قالہ العلی القاری۔ کما فی حاشیۃ المشکوٰۃ ج۱ ص۱۲۹۔

بَابُ صَلٰوۃِ الْخُسُوْف

عینی ج۳ ص۴۶۸ سے تعلیق التصبیح ج۲ ص۱۷۵ میں نقل کیا کہ یہاں متعدد وجوہ سے کلام ہے۔ اوّل یہ کہ صلوٰۃ الخسوف والکسوف کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بالاجماع مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کتاب وسنت واجماع اُمت سے ہے۔ اما الکتاب فقولہ تعالیٰ وَمَا نُرْسِلُ بِالْآیَاتِ اِلَّا تَخْوِیْفًا۔ اور کسوف وخسوف بھی حق تعالیٰ کی جانب سے جو آیات مخوفہ ہے اس میں سے ایک آیت وثانی ہے اور حق تعالیٰ اس قسم کے آیات کے ذریعہ اپنے بندوں کو اس لئے خوفزدہ کرتے ہیں تاکہ بندے معاصی کو چھوڑدیں اور عبادت کی طرف مائل ہوں اما السنۃ فقولہ علیہ السلام اذا رأیتم شیئاً من ہذہ الافزاع فافزعوا الی الصلوٰۃ۔ واما الاجماع فان الامۃ قد اجتمعت علیہا من غیر انکار احد۔ دوم یہ کہ اس نماز کے سبب مشروعیت وہ کسوف ہے۔ کیونکہ یہ نماز کسوف کی طرف منسوب ہے اس لئے تکرر کسوف سے تکرر صلوٰۃ الکسوف ہوگا۔ سوم یہ کہ ان شرط جواز ہذہ الصلوٰۃ ما یشترط لسائر الصلوٰۃ۔ چہارم یہ کہ انہا تصلی فی المسجد الجامع او فی مصلی العید۔ پنجم یہ کہ اس نماز کا وقت وہ اوقات ہیں کہ جب دوسری نماز مستحب ہو، دون الاوقات المکروہۃ۔ وبہ قال مالکؒ وغیرہ من الائمۃ۔ کما فی فتح القدیر ص۴۳۲ ج۱ وقال الشافعی رح لا یکرہ فی الاوقات المکروہۃ۔

ششم یہ کہ بعض نے تو صلوٰۃ الکسوف کو فرض کفایہ کہا ہے جو یقیناً بعید ہے۔ اور مالکؒ نے سنت جمعہ کی طرح قرار دیا اور ابوعوانہ نے واجب بتایا۔ وصرح فی الاسرار ایضاً وجوبہا، لورود الامر فی قولہ علیہ السلام اذا رأیتم شیئاً من ہذہ فافزعوا الی الصلوٰۃ۔ لیکن عامۃ العلماء وجمہور ائمہ کے نزدیک وہ سنت ہے کما فی فتح القدیر ص۴۳۲ ج۱ وصلوٰۃ الکسوف سنۃ بلا خلاف بین الجمہور۔ وفی حاشیتہ ص۴۳۲ ج۱ وہی سنۃ لان النبی ﷺ صلاہا۔ **الجواب**:۔ ظاہر یہ ہے کہ حضورؐ نے جو فافزعوا الی الصلوٰۃ کا حکم دیا وہ امر استحباب کیلئے ہے کیونکہ وہ امر دفع امر مخوف کی مصلحت کی بناء پر وارد ہوا اور وہ مصلحت ایک دنیوی فائدہ کیلئے ہے لہٰذا وہ امر بھی علیٰ وجہ الاستحباب وارد ہوا۔ کما فی فتح القدیر ص۴۳۲ ج۱ والعینی ص۴۶۸ ج۳ (فائدہ) فقہاء کرام کی اصطلاح میں مشہور یہ ہے کہ لفظ کسوف کے استعمال شمس کیساتھ مخصوص ہے اور خسوف قمر کیساتھ۔ وادّعی الجوہری انہ الافصح اور بعض نے کہا کہ کسوف وخسوف کے دونوں لفظ شمس وقمر دونوں کیلئے مستعمل ہے اس لئے امام بخاریؒ نے ایک باب بھی قائم کیا وقیل الخسوف للقمر والکسوف للشمس۔ وقیل الکسوف اوّلہ والخسوف آخرہ ای اوّل تغیر نور کے وقت کسوف اور بوقت اخیر خسوف ہے۔ لیث بن سعد نے کہا کہ اگر کل جسم کے نور متغیر ہو تو خسوف والکسوف فی البعض۔ کما فی العینی ص۴۶۸ ج۳۔

یہاں مشہور اختلاف کیفیت صلوٰۃ الکسوف کے متعلق ہے چنانچہ عینی ص۴۶۸ ج۳ وبذل المجہود ص۲۲ ج۲ وفتح الملہم ص۴۲۹ ج۲ وتعلیق التصبیح ص۱۷۵ ج۲ اور ترمذی وغیرہ میں ہے کہ قتادہ وعطاء بن ابی رباح واسحٰق وابن المنذر کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف دو رکعت ہے ہر رکعت میں تین رکوع ہیں تو دونوں رکعت میں مجموعہ چھ رکوع ہوں گے۔ کما فی حدیث جابرؓ فصلی بالناس ست رکعات باربع سجدات۔ رواہ مسلم۔ ای دو رکعت میں چار سجدہ اور چھ رکوع ہوئے وعند مسلم ایضاً من حدیث عائشہ رضؓ انہ علیہ السلام صلی ست رکعات فی اربع سجدات۔ وعند ابی داؤد من حدیث ہانی کل رکعۃ ثلاث رکعات ای رکوعات۔ الحدیث۔ اور طاؤس وحبیب بن ابی ثابت وعبد الملک بن جریج کے نزدیک ہر رکعت میں چار رکوع ہیں تو دو رکعت میں مجموعہ آٹھ رکوع ہوں گے۔ کما فی حدیث ابن عباس رضؓ قال صلی النبی ﷺ حین کسفت الشمس ثمانی رکعات ای رکوعات فی اربع سجدات۔ رواہ مسلم۔ وعن علی رضؓ مثل ذلک۔ رواہ ابن ابی شیبۃ واحمد والبیہقی۔

اور مالکؒ وشافعی رحؒ واحمد وابو ثور ولیث بن سعد کے نزدیک ہر رکعت میں دو رکوع ہے تو مجموعہ چار

رکوع ہوں گے۔ کما فی حدیث عائشۃ رضہ قالت ان الشمس خسفت علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فبعث منادیا الصلوٰۃ جامعۃ فتقدم فصلی اربع رکعات (ای رکوعات) فی رکعتین۔ الحدیث متفق علیہ۔ وعن ابن عباس رضہ قال انخسفت الشمس علی عہد النبی صلعم فصلی والناس معہ فقام قیاما طویلا نحوا من قراۃ البقرۃ ثم رکع رکوعا طویلا ثم رفع فقام قیاما طویلا ثم رکع رکوعا طویلا وہو دون الرکوع الاول ثم رفع ثم سجد، الحدیث۔ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم وسفیان ثوری وصاحبین وابراہیم نخعی کے نزدیک ہر رکعت میں ایک ایک رکوع ہے تو دو رکعت میں دوسری نمازوں کی طرح دو رکوع ہیں بدلیل حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضہ قال انکسفت الشمس علی عہد النبی صلے اللہ علیہ السلام فقام فلم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد۔ الحدیث۔ وفی آخرہ وفعل الرکعۃ الآخرۃ مثل ذلک۔ اخرجہ ابوداؤد والترمذی والنسائی والحاکم وقال صحیح ولم یخرجاہ۔ یہاں صرف ایک رکوع کا ثبوت ہے۔ واخرج ابوداؤد والنسائی عن سمرۃ بن جندب رضہ قال بینا انا وغلام من الانصار نرمی غرضین لنا حتی اذا کانت الشمس قدر رمحین او ثلاثۃ فی عین الناظر من الافق اسودت حتی آذت کانہا تنومۃ فقال احدنا لصاحبہ انطلق بنا الی المسجد فوالله لیحدثن شان ہذہ الشمس للنبی صلعم فی امتہ خذ فدفعنا فاذا ہو علیہ السلام بارز فصلی فقام بنا کاطول ما قام بنا فی صلوۃ قط ثم رکع بنا کاطول ما رکع بنا فی صلوۃ قط ثم سجد بنا الحدیث۔ یہاں بھی صرف ایک رکوع ثابت ہے۔ واخرج النسائی من حدیث النعمان بن بشیر رضہ علیہ السلام قال اذا رأیتم ذلک ای الخسوف فصلوا کاحدث صلوۃ صلیتموہا من المکتوبۃ۔ وقد صحح ابن عبدالبر ایضا حدیث النعمان۔ اس حدیث کے متعلق ابن معین نے کہا کہ ابوقلابہ نعمان بن بشیر کو نہیں دیکھا لہذا حدیث مرسل ہے لیکن جواب یہ کہ ابوحاتم نے کہا کہ ان ابا قلابۃ قد ادرک النعمان بن بشیر۔ قال العینی وابن الترکمانی صرح بسماع ابی قلابہ عن النعمان۔ وقال ابن حزم ابوقلابہ ادرک النعمان۔ کاحدث صلوۃ سے کا قرب صلوۃ مراد ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے صلوۃ الصبح مراد ہے کیونکہ بعد الصبح دو نیزہ کے بعد صلوۃ الکسوف متحقق ہوا۔ کما فی حدیث سمرۃ رضہ لہذا صلوۃ الصبح کی طرح جو پڑھنے کا حکم ہے اس سے ایک رکوع ثابت ہوگا **الجواب**:۔ فریق اوّل قتادہ وعطاء واسحٰق وغیرہم نے جو تین رکوع کے متعلق احادیث لائے ایسا ہی فریق ثانی طاؤس وحبیب وغیرہما نے جو چار رکوع کے متعلق احادیث پیش کئے ایسا ہی فریق ثالث مالک وشافعی واحمد وغیرہم نے جو دو رکوع کے متعلق احادیث بیان کئے اور ایسا ہی جو حدیث اُبی بن کعب عند ابی داؤد میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ان سب وھرقسم کی احادیث کے جواب یہ کہ روایات فعلیہ سب متعارض ومضطرب ہیں ففی بعضہا رکوع واحد وفی بعضہا رکوعان وفی بعضہا ثلاث وفی بعضہا اربع وفی بعضہا خمس فی کل رکعۃ۔ اب ان تعارض واضطراب کی بنا پر روایات قولیہ کو ترجیح دی جاوے گی کیونکہ وہ سالم عن الاضطراب ہے۔ اور وہ روایات قولیہ احناف کی دلائل میں بکثرت ہیں۔ نیز بقاعدہ اصول جب قول وفعل میں تعارض ہو تو قول کی ترجیح ہوتی ہے کیونکہ قول ایک قاعدہ کلیہ کی طرح ہوا کرتا ہے اور فعل ایک خاص جزئی شان کے ماتحت ہوتا ہے اس لئے قولہ علیہ السلام فصلوا کاحدث صلوۃ صلیتموہا من المکتوبۃ۔ جیسے دوسرے اقوال کو ترجیح دیکر ایک رکوع ثابت ہوگا۔ اور ان احادیث الاحناف موافقۃ للاصول المعہودۃ فی الصلوۃ فزیادۃ رکن فی الصلوۃ لم تعہد۔ فتترجح احادیث الاحناف۔ امام زیلعی نے کہا کہ دراصل تعدد رکوع جو روایات میں وارد ہوئے اسکی وجہ یہ ہے کہ جب رکوع کو حد سے زائد طویل کیا گیا تو بعض قوم نے اس گمان سے کہ حضور سر اٹھائے ہوں گے انہوں نے بھی سر اٹھایا لیکن جب حضور کو بحالت رکوع پایا تو پھر رکوع میں چلے گئے۔ ایسا ہی بار بار کرتے رہے ان کے پیچھے جو لوگ تھے انہوں نے بھی بار بار رکوع اس گمان سے کئے ہیں کہ یہ تعدد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیجانب سے ہے

پھر ہر ایک نے اپنے گمان کے مطابق روایت کیا۔ اس قسم کے اشتباہ خاص کر کے اُن حضرات کو زیادہ ہوں گے کہ جو آخر صف مثلاً صفوف صبیان میں ہو کما ابن عباس رضؓ۔ اور جو صفوف النساء میں ہو کعائشۃ رضؓ والذی یدل علیٰ صحۃ التاویل انہ علیہ السلام لم یفعل ذلک بالمدینۃ الا مرۃ۔ فیستحیل ان یکون الکل ثابتاً۔ فعلم ان الاختلاف من الرواۃ لا شتباہ۔ وحکی الطحطاوی فی مراقی الفلاح ہذا التوجیہ عن الامام محمدؒ وقال فروی کل واحد علیٰ حسبما عندہ من الاشتباہ۔ اور محیط البرہان میں ہے کہ تعدد رکوع صورۃً تھے نہ حقیقۃً۔ کیونکہ حضورؐ کے پاس جنت وجہنم قریب کی گئی تھی۔ کما فی حدیث ابن عباس رضؓ فقال انی رأیت الجنۃ ثم قال ورأیت النار، الحدیث، رواہ البخاری ومسلم۔ وانما رفع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأسہ من الرکوع فزعاً من النار۔ وکان ذلک رفعاً علیٰ وجہ الصورۃ لا علیٰ وجہ الحقیقۃ۔ نیز ایک رکوع کے راوی جو سمرہ بن جندب وعبدالرحمٰن بن سمرہ ہے وہ دونوں تیراندازی کو چھوڑ کر صرف اس کا حکم دیکھنے کے لئے حاضر ہوئے تھے۔ کما مرّ فی الدلائل۔ تو وہ دونوں حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال دیکھنے اور ضبط کرنے میں زیادہ اہتمام کیا ہوگا۔ اس لئے اُن دونوں کے رکوع واحد کی روایت دوسری تمام روایات سے راجح ہوگی۔ ھذا کلہ فی فتح الملہم ص۲۵۲ ج۲ واوجز المسالک ص۳۰۰-۳۰۱ ج۲ اب فریق ثالث ای مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ نے جو عائشہ رضؓ وابن عباس رضؓ کی حدیث دو دو رکوع ثابت کرنے کیلئے ذکر کیا اس کے لئے خصوصی جواب یہ ہے کہ خود راوی حدیث ای عائشہ رضؓ وابن عباس رضؓ کا مذہب اپنی روایت کے خلاف ہے۔ چنانچہ خود ابن عباس رضؓ امیر بصرہ بنے وقت ایک ایک رکوع کرنا بروایت ابوایوبؓ ثابت ہے۔ راوی کا مذہب جب اپنی روایت کے خلاف ہو تو وہ روایت قابل استدلال نہیں رہتی۔ نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو ہر رکعت میں تین رکوع اور چار رکوع اور پانچ اور چھ اور آٹھ رکوع تک بسند صحیح ثابت ہے۔ اب مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ دو رکوع سے زائد جن احادیث میں ہے ان احادیث کے جو جواب دیں گے تو وہ جواب زائد از رکوع واحد کے لئے احناف بھی دے سکتے ہیں۔ کما فی الانحاف۔ ابن القیم نے شافعی واحمد اور بخاری سے نقل کیا کہ وہ حضرات زیادۃ علی الرکوعین کو بعض رُواۃ کی غلطی شمار کرتے ہیں۔ کذا فی فتح الباری۔ کما قال العسقلانیؒ قال الشافعیؒ قد وہم رواۃ زیادۃ الرکوعات علی الاثنین۔ لیکن علامہ بحر العلوم نے جواب دیا کہ یہ قول قابل تعجب ہے دو رکوع کے رُواۃ کے وہم کے متعلق کیوں نہیں حکم دیتے۔ ومن این علم انہم وہموا ولم یہم رُواۃ الرکوعین۔ صرف اس لئے کہ اپنے مذہب کے خلاف ہے وہم کہدیا گیا حالانکہ تین رکوع اور چار رکوع کے متعلق احادیث مسلم شریف میں بھی ہیں۔ اور بسند صحیح آٹھ رکوع تک ثابت ہے۔ فلیدر امتنا الحنفیہ ما ادق نظرہم وفہمہم حیث لم یعملوا بواحد منہا۔ وانما عملوا بالروایۃ المطابقۃ للمعہود فی الصلوٰۃ کلہا۔ اور شیخ ابو منصور نے ابو عبداللہ البلخی سے نقل کیا کہ صلوٰۃ الکسوف میں جو زیادت رکوع ثابت ہے وہ کسوف کی بنا پر نہیں بلکہ کوئی خصوصی حالت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوئی تھی کہ جس کی وجہ سے تقدم فی الرکوع حتی کان یکمن یأخذ شیئاً ثم تأخر کمن ینفر عن شیٔ۔ تو زیادت فی الرکوع بھی اس خصوصی حال کی بنا پر ہوگی کہ جو حکم کلی نہیں ہے۔ فمن لا یعرفہا لا یسعہ التکلم فیہا۔ صاحب ہدایہ احناف کی حدیث کو عائشہ رضؓ وابن عباس رضؓ کی حدیث پر اس طرح ترجیح دی کہ والحال اکشف علی الرجال لعرفہم فکان الترجیح۔ کیونکہ عائشہ رضؓ تو بالکل پیچھے اور ابن عباس رضؓ صفوف صبیان میں تھے اس لئے دوسرے حضرات جو آگے تھے اُن کے قول زیادہ معتبر ہونگے ھذا کلہ فی التعلیق ص۲۲ ج۱ وفتح القدیر ص۲۳۲ ج۱ وفتح الملہم والبذل والعینی والاوجز والطحاوی وغیرذلک۔

بحث الاختلاف فی الجماعۃ فی خسوف القمر

پھر عینی ج۳ ص۴۷ میں ہے کہ شافعی واحمد واسحٰق وابو ثور کے نزدیک کسوف شمس میں جیسا کہ جماعت ہے ایسا ہی خسوف القمر میں بھی جماعت ہے۔ تو یہ حضرات کسوف شمس پر قیاس کر کے خسوف قمر میں بھی جماعت کے قائل ہیں۔ وروی عن الحسن البصری رض قال خسف القمر وابن عباس بالبصرۃ فصلی بنا رکعتین فلما فرغ خطبنا۔ الحدیث۔ وروی الدار قطنی عن ابن عباس رض انہ علیہ السلام صلی کسوف الشمس والقمر ثمان رکعات۔ الحدیث۔ لیکن امام اعظم و مالک نے کہا کہ خسوف القمر میں جماعت نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ رح لم ینف الجماعۃ فیہ وانما قال الجماعۃ فیہ غیر سنۃ بل ہی جائزۃ۔ لقولہ علیہ السلام افضل صلوٰۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ۔ لہٰذا صلوٰۃ خسوف القمر بھی اپنے اپنے گھر میں افضل ہوگا۔ ہاں اگر بسند صحیح کثیر ومشہور روایات سے جماعت ثابت ہو تو وہ اور بات ہے۔ نیز شہر کے اطراف سے رات کے وقت لوگوں کا اجتماع بھی مشکل ہے۔ وقال مالک رح لم یبلغنا ولا اہل بلدنا انہ علیہ السلام جمع لکسوف القمر۔ وما نقل عن احد من الائمۃ بعدہ۔ **الجواب**:۔ کسوف الشمس پر قیاس کرنا باطل ہے کیوں کہ دن کے وقت لوگ بیدار رہتے ہیں لہٰذا اجتماع مشکل نہیں کالعیدین والجمعۃ والاستسقاء۔ اور حسن بصری رح کی روایت میں ابراہیم بن محمد ضعیف راوی ہے۔ اور حسن کے یہ قول کہ خطبنا یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس رض جب بصرہ میں امیر تھے حسن بصری اس وقت بصرہ میں نہ تھے۔ اور دار قطنی کی روایت کے اسناد میں نظر ہے اور وہ حدیث صحیح مسلم میں ہے لیکن اس میں قمر کا ذکر نہیں۔ کما فی العینی ج۳ ص۴۷

بحث الاختلاف فی الجہر بالقرأۃ واخفائہا فی صلوٰۃ الکسوف والخسوف

وفی حدیث عائشۃ رض جہر النبی ﷺ:۔ عینی ج۳ ص۵۰۱ وفتح الملہم ج۲ ص۴۵۷ والتعلیق ج۲ ص۱۷۸ والدر ج۲ ص۱۸۷ وغیرہ میں ہے کہ احمد واسحٰق وصاحبین وابن خزیمہ وابن المنذر وابن العربی کے نزدیک صلوٰۃ کسوف شمس میں قرأت بالجہر ہے۔ بدلیل حدیث عائشہ رض قالت جہر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الخسوف بقرأتہ متفق علیہ۔ یہاں خسوف سے خسوف قمر مراد لینا اس لئے صحیح نہیں کہ اسماعیلی نے اس حدیث کو ولید سے اس لفظ سے روایت کیا کہ کسفت الشمس فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکر الحدیث۔ وکذا روایۃ الاوزاعی صریحۃ فی الشمس۔ لہٰذا خسوف سے خسوف القمر کی تاویل غیر مناسب ہے کما قیل۔ وفی الطحاوی ان علیا رض جہر بالقرأۃ فی کسوف الشمس وقد ورد الجہر فیہا عن علی رض مرفوعا وموقوفا۔ اخرجہ ابن خزیمہ وغیرہ۔ لیکن علامہ عینی رح نے نووی رح سے نقل کیا کہ امام اعظم و مالک وشافعی ولیث بن سعد وجمہور فقہاء کے نزدیک کسوف الشمس کی قرأۃ بالسر ہوگی۔ عینی رح نے کہا کہ نووی نے جو مالک رح سے قرأۃ بالسر کو نقل کیا یہی مالک کا مشہور مذہب ہے کما حکاہ عن مالک ابن المنذر وابن عبد البر وقال القاضی عیاض والقرطبی والمشہور عن مالک الاسرار فیہا۔ اب ترمذی نے جو ج۱ ص۴۳ میں مالک رح سے جہر کو نقل کیا اس کے متعلق ابو عبد اللہ المازری نے کہا کہ یہ مالک کا اصل مذہب نہیں بلکہ ایک روایت شاذہ ہے سوائے ترمذی کے اور کسی کتاب میں نہیں۔ بہر حال قرأۃ بالسر کی دلیل قولہ علیہ السلام صلوٰۃ النہار عجماء المراد ہوالاسرار بالقرأۃ۔ وفی حدیث سمرہ بن جندب قال صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کسوف الشمس لانسمع لہ صوتا۔ رواہ الترمذی وابو داود والنسائی وابن ماجہ والطحاوی اخرجہ من اربع طرق صحاح وقال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ وروی الطحاوی والبیہقی عن ابن عباس رض قال ما سمعت من النبی ﷺ فی صلوٰۃ الکسوف حرفا۔ اس سمرہ وابن عباس رض کی حدیث میں اشکال کیا گیا کہ شاید وہ دونوں دور رہنے کی وجہ سے نہیں سنتے تھے اور حضرت علی رض نے سنا۔ لہٰذا وہی معتبر ہے۔ جواب یہ کہ دور رہنا تو کسی حدیث سے ثابت نہیں بلکہ سمرہ بن جندب تیر اندازی کو چھوڑ کر صرف سننے دیکھنے کیلئے حاضر ہوئے تھے۔ کما مر۔ تو سمرہ کی اہتمیت کی بنا پر ان کا قول زیادہ معتبر ہونا چاہئے۔ اور شافعی رح نے

استدلال کیا کہ کما فی الصحیحین عن ابن عباس رضہ انہ علیہ السلام قرأ الخ "من سورۃ البقرۃ"، کہ اگر قرأۃ کو سنا ہے تو تقریبی و اندازی طور پر کیوں کہتا ہے۔ ویؤیدہٗ ما رواہ محمد بن اسحٰق باسنادہٖ عن عائشۃ رضہ قالت فخرت قرأتاہ (ای اندازہ لگائی میں) **الجواب**:۔ جب احادیث میں تعارض ہے لہٰذا رجوع الی الاصل ہی اولیٰ و افضل ہوگا۔ چنانچہ صلوٰۃ النہار میں اخفا ہی اصل ہے کما فی قولہ علیہ السلام صلوٰۃ النہار عجمار۔ نیز جیسا کہ حضورؐ صلوٰۃ سریہ میں کبھی کبھی دو ایک آیت کو بالجہر پڑھتے تھے ایسا ہی صلوٰۃ الکسوف میں تعلیم امت کیلئے بعض آیات کو جہر کیا ہوگا۔ وحینئذٍ فلا منافاۃ بین حدیث عائشۃ رضہ و سائر الاحادیث الدالۃ علی الاسرار۔ ہذا کلہ فی العینی والفتح والطحاوی ص۱۹۷ ج۱ والتعلیق ص۱۷۵ ج۱ والاوجز ص۲۸۸ ج۲۔ اور صلوٰۃ خسوف القمر میں بالاجماع قرأۃ بالجہر ہوگی۔ کما فی الفتح وغیرہ۔

وفی حدیث ابن عباس رضہ انی رأیت الجنۃ:۔ اس روایت کے متعلق عینی ص۴۹۲ ج۳ وفتح الملہم ص۴۵۶ ج۲ والتعلیق ص۱۷۹ ج۲ میں ہے کہ بعض نے یہاں رویت جنت و جہنم کو علم سے تعبیر کیا لیکن یہ اس لئے بعید ہے کہ معنی حقیقی لینے سے کوئی چیز مانع نہیں۔ اور بعض نے کہا کہ جیسا کہ آئینہ میں صورت منقش ہوتی ہے اسی طرح جنت جدار قبلہ میں حضور اکرم صلعم کیلئے منقش ہوئی ہے۔ ویؤیدہٗ حدیث انس رضہ لقد عرضت علی الجنۃ والنار آنفاً فی ہذا الحائط وانا اصلی۔ وفی روایۃ لقد مثلت وفی اخریٰ لقد صورت۔ **اشکال** یہ کہ آئینہ تو صیقل شدہ صاف چیز ہے دیوار ایسا ہی نہیں تو دیوار میں کس طرح منقش ہوگا۔ جواب یہ کہ صیقل شدہ ہونا ایک شرط عادی ہے لہٰذا بطور خرق عادت خصوصاً حضورؐ کیلئے دیوار میں بھی منقش ہووے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے احادیث کثیرہ سے ایک عالم مثال ثابت کیا کہ جو غیر مادی ہے اور اس عالم میں ہر چیز کے مناسب ایک ایک جسم ہے تو حضورؐ نے بھی جنت و جہنم کی صورت مثالیہ کو دیکھا ورنہ اس مسافت میں حقیقی جنت و جہنم کیسے سماوے گا۔ اور بعض اہل علم نے کہا کہ حضورؐ اور جنت و جہنم کی درمیان جو حجابات ہیں وہ تمام حجاب دور کر دیئے گئے اور رأی اور مرئی کے درمیان مسافت کو بھی لپیٹ دیا گیا کہ جس سے حضورؐ نے اَن ظاہری آنکھ سے جنت و نار کو دیکھا اور جنت سے خوشہ لینا چاہا۔ اور جہنم کو قریب دیکھ کر اس کے شعلہ کے خوف سے پیچھے کی جانب ہٹ گئے۔ اَب حدیث انس رضہ میں جو فی عرض ہذا الحائط ہے اس سے حائط کی جہت و جانب مراد ہے بعینہ دیوار میں دیکھنا مراد نہیں۔ کما فی العینی والفتح وغیرہما۔

کلتم منہ مابقیت الدنیا:۔ طیبیؒ نے کہا کہ بدلیل قولہ مابقیت الدنیا، یہ خطاب ہر اس جماعت کو عام ہے کہ جس سے تا قیامت سماع و اکل متحقق ہوسکے کہ جس کی صورت یہ کہ اس خوشہ کے دانہ کو اگر زمین کے اندر بویا جاوے تو وہ کی تا قیامت باقی رہے گی فیؤکل منہ۔ لیکن یہ ایک محض فلسفی رائی ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ اس خوشہ سے جو بھی دانہ قطع کر لیا جاوے تو اس کی جگہ میں دوسرا ایک فوراً لگ جاوے گا لان ثمار الجنۃ لا تنقطع ولا ممنوعۃ واذا قطعت خلقت فی الحال۔ فلا مانع ان یخلق اللہ تعالیٰ مثل ذلک فی الدنیا اذا شاء۔ والفرق بین الدارین فی وجوب الدوام وجوازہ۔ چونکہ اس خوشہ کو لینے سے ایمان بالغیب باقی نہیں رہے گا اس لئے چھوڑ دیا۔ کما قالہ الخطابی۔ ہکذا فی التعلیق الصبیح ص۱۷۹ ج۲

وفی حدیث عائشۃ رضہ فخطب الناس:۔ فتح الملہم ص۴۵۳ ج۲ واوجز المسالک ص۴۸۵ ج۲ میں عینی سے نقل کیا کہ صاحب الفتح حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ شافعیؒ و اسحٰقؒ و اکثر اصحاب الحدیث کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف میں خطبہ

مستحب ہے۔ کما فی حدیث عائشۃ رضہ فخطب الناس فحمد اللہ واثنی علیہ، الحدیث متفق علیہ۔ وفی الاوجز عن العینی قال ابو حنیفۃ ومالک واحمد رح لا خطبۃ فیہا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم بالصلوٰۃ والتکبیر والصدقۃ ولم یامرہم بالخطبۃ۔ ولو کانت الخطبۃ سنۃ لامرہم بہا۔ نیز یہ ایسی نماز ہے کہ جسکو منفرد بھی اپنے مکان میں پڑھ سکتا ہے اس لئے اس میں خطبہ مشروع نہیں۔ اور علامہ بہرام رح نے کہا کہ صحابہ کی ایک جماعت مثلاً علی رضہ وابن عباس رضہ وجابر رضہ وابو ہریرہ رضہ وغیرہم نے صلوٰۃ الکسوف کی صفت تو نقل کیا لیکن کسی نے یہ نہیں نقل کیا کہ انہ علیہ السلام خطب فیہا۔ یہ تو جائز نہیں کہ حضور خطبہ دینے کے باوجود انہوں نے نقل نہ کیا ہو۔ **الجواب**:۔ عائشہ رضہ کی حدیث میں جو خطبہ کا ذکر ہے جواب یہ کہ وہ خطبہ اگرچہ بعد صلوٰۃ الکسوف دیا گیا لیکن صلوٰۃ الکسوف کی بنا پر نہیں۔ بلکہ اُن کے اس قول کو رد کرنے کیلئے ہے کہ ان الشمس کسفت لموت ابراہیم رضہ۔ علامہ باجی رح نے کہا کہ خطب کے معنی یہ ہے کہ خطبہ کی طرح اللہ کے ذکر و حمد وثنا و وعظ کو منظم کر کے فرمایا۔ وہ خطبہ نہیں کہ جو منبر پر اُٹھ کر دیا جاتا ہے۔ والدلیل علی صحۃ ہذا التوجیہ ان ہذہ صلوٰۃ نفل فلم یکن من سننہا الخطبۃ کسائر النوافل۔ وہکذا قال العلامۃ بہرام رح وجب حمل تسمیۃ عائشۃ رضہ خطبۃ علی معنی انہ اتی بکلام منظوم فیہ حمد وصلوٰۃ وموعظۃ علی سبیل ما یاتی فی الخطبۃ۔ کیونکہ صحابہ کی ایک جماعت نے خطبہ نقل نہیں کیا۔ کما مر۔ ہذا کلہ فی الفتح والاوجز۔ قال فی ردّ المحتار قال القہستانی ولا یخطب عند الحنفیۃ فیہا بلا خلاف۔ کما فی التحفۃ والمحیط۔ والکافی۔ والہدایہ وشروحہا لکن فی النظم یخطب بعد الصلوٰۃ بالاتفاق ونحوہ فی الخلاصۃ وقاضی خان۔ کما فی فتح الملہم صـ۲/۴۵۴

بَابُ فِی سُجُوْدِ الشُّکْرِ

اشعۃ اللمعات صـ۱/۶۶۳ میں ہے کہ سجود غیر الصلوٰۃ کے متعدد اقسام ہیں۔ سجدۂ سہو وہو فی حکم سجدۃ الصلوٰۃ وسجدۂ تلاوت، اسمیں کوئی اختلاف نہیں۔ اور نماز کے بعد سجدہ مناجات۔ وظاہر کلام الاکثرین انہا مکروہۃ۔ وسجدۂ شکر کہ جو کسی نعمت کے حصول پر یا کسی بلا، ومصیبت کے زوال پر ہوتا ہے۔ اس میں اختلاف ہے چنانچہ شافعی واحمد کے نزدیک سجدۂ شکر سنت ہے۔ وہو قول محمد رح کما فی حدیث ابی بکرہ رضہ کان النبی علیہ السلام اذا جاءہ امر سرور او بشر بہ خر ساجداً شاکراً للہ تعالیٰ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ وورد فی الحدیث ان النبی صلعم اتی برأس ابی جہل خر ساجداً۔ وہکذا سجد ابو بکرۃ بقتل مسیلمۃ الکذاب۔ وسجد علی رضہ بقتل ذی الثدیۃ الخارجی، وسجد کعب بن مالک ببشارۃ قبول توبتہ۔ لیکن امام اعظم و مالک کے نزدیک وہ سجدہ مکروہ ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی نعمتیں بے شمار ہیں۔ اگر ہر نعمت پر بطور سنیت واستحباب ہی سہی ہر نعمت کیلئے سجدۂ شکر کا حکم دیا جاوے تو یہ مؤدی الی التکلیف مالا یطاق ہوگا۔ کما قال اما نا الاعظم لو الزم العبد السجود عند کل نعمۃ متجددۃ لکان علیہ ان لا یفعل من السجود طرفۃ عین لانہ لا یخلو عنہا ادنی ساعۃ فان من اعظم نعم اللہ تعالیٰ نعمۃ الحیوٰۃ وذلک یتجدد علیہ بتجدد الانفاس وہذا القول نسبہ الحموی فی حاشیۃ الاشباہ والنظائر الی محمد بن حسن۔ **الجواب**:۔ جتنی احادیث میں سجدہ کا ذکر ہے وہاں جزء بمعنی کل مراد لیتا ہوا نماز مراد لی گئی۔ اور بعض نے کہا کہ وہ منسوخ ہے۔ کما فی حاشیۃ المشکوٰۃ صـ۱/۱۳۱ والتعلیق صـ۱/۱۸۳ والعرف صـ۲/۲۵۴

فی حدیث سعد رضہ فاعطانی ثلثا:۔ اس سے تو معلوم ہوا کہ تمام اُمت پر کوئی مواخذہ نہیں حالانکہ آیات واحادیث سے لعنۃ براہل کبائر معلوم ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ اس دعاء سے دنیوی عذاب مثلاً خسف ومسخ وغیرہ سے ہی کرانا مراد ہے۔ تورپشتی نے کہا کہ اکثر ما یتعلق بہ کہ من عذب منہم وجب علیہم الخلود وکثیر منہم لعنوا العصیانہم الانبیاء فلم تسلہم الشفاعۃ۔ تو اس اُمت کو دعا کر کے خلود سے بچانا اور شفاعت کے مستحق بنانا ہے۔ کما فی الاشعۃ صـ۱/۶۶۴ والتعلیق صـ۱/۱۸۴۔

بَابُ الْاِسْتِسْقَاء

فی حدیث عبد اللہ بن زید فصلی بہم رکعتین ۔ عینی ص۴۲۹ ج۷ وفتح الملہم ص۴۴۰ ج۲ وبذل المجہود ص۲۱۲ ج۲ والتعلیق ص۱۸۴ ج۲ وغیرہ میں ہے کہ صاحبین و مالک و شافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک امام استسقاء کیلئے دو رکعت نماز پڑھے کہیئۃ صلوٰۃ العید کہ جو مسنون ہے بدلیل حدیث عبد اللہ بن زید قال خرج النبی ﷺ بالناس الی المصلی یستسقی فصلی بہم رکعتین الحدیث متفق علیہ ۔ وفی حدیث ابن عباس فصلی النبی ﷺ رکعتین ونحن خلفہ یجہر فیہما بالقرأۃ ۔ الحدیث ۔ رواہ الطحاوی ۔ لیکن امام اعظم وابراہیم نخعی وحضرت عمرؓ کے نزدیک استسقاء صرف دعا واستغفار کا نام ہے ۔ اور محیط میں ہے کہ ابو یوسف بھی ایک قول میں امام اعظم کے ساتھ ہے ۔ اب نوویؒ کے یہ کہنا کہ ہم بقول احد غیر ابی حنیفۃ بذا القول یہ بالکل غیر صحیح و بے بنیاد ہے کیونکہ وہ قول تو نخعی و عمر سے بھی مروی ہے ۔ کما فی العینی ص۴۲۹ ج۷ ۔ اس مسئلہ میں امام اعظم کا مذہب نقل کرنے میں کچھ اختلاط ہوگیا دراصل امام اعظم کا مذہب وہ ہے کہ جو صاحب ہدایہ نے کہا کہ قال ابو حنیفۃ ولیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جماعۃ وان صلی الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار بدلیل ما روی عن ابی یوسف انہ قال سألت ابا حنیفۃ عن الاستسقاء ہل فیہ صلوٰۃ او دعاء موقت او خطبۃ فقال انما صلوٰۃ بجماعۃ فلا ۔ لکن الدعاء والاستغفار وان صلوا وحدانا فلا بأس بہ ۔ اب باجماعت نماز مسنون نہیں اسکی دلیل قولہ تعالیٰ استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا ۔ یہاں نزول بارش کو استغفار پر معلق کیا نہ کہ صلوٰۃ پر فکان الاصل فیہ الدعاء ۔ وفی البخاری عن انسؓ یذکر ان رجلا دخل یوم الجمعۃ والنبی علیہ السلام قائما یخطب فقال یا رسول اللہ ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ یغیثنا فرفع النبی علیہ السلام یدیہ فقال اللہم اسقنا ثلاثا الحدیث ۔ یہاں بھی صرف دعا پر اکتفاء کیا گیا ۔ وفی حدیث کعب بن مرۃ قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ استسق اللہ فرفع النبی ﷺ یدیہ فقال اسقنا غیثا مریعا طبقا عاجلا غیر رائث نافعا غیر ضار الحدیث رواہ ابن ماجہ ۔ وفی حدیث عبد اللہ بن جراد ان النبی علیہ السلام کان اذا استسقی قال اللہم غیثا مغیثا مریعا توسع بہ لعبادک الحدیث ، رواہ البیہقی ، معلوم ہوا کہ جب کبھی استسقاء کرتے تو دعاء کرتے تھے وفی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی علیہ السلام کان اذا استسقی قال اللہم اسق عبادک وبہائمک وانشر رحمتک واحی بلدک المیت رواہ ابو داؤد ۔ بطور نمونہ کچھ دلائل لائی گئیں اگر تفصیل زائد مطلوب ہو تو عینی ص۴۲۱ ج۷ کی مراجعت کریں بلکہ مشکوٰۃ کے اکثر احادیث الباب سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ استسقاء دعاء واستغفار کا نام ہے ۔

الجواب :۔ انہوں نے جو احادیث لائے اس سے سنیت ثابت نہ ہوگی ۔ کیونکہ حضورؐ نے کبھی استسقاء کیلئے نماز پڑھی اور کبھی نہیں پڑھی اس سے سنیت ثابت نہیں ہوتی ہے وقال ابن عابدین لان السنۃ ما واظب علیہ والفعل مرۃ مع الترک اخری یفید الندب والسنۃ لا تثبت بمثلہ بل بالمواظبۃ ۔ اب عدم سنیت کی دلیل ماثبت عن عمرؓ انہ استسقی ولم یصل ولو کانت سنۃ مؤکدۃ لما ترکہا ۔ اب امام اعظمؒ ہر چیز کو اپنی مرتبہ میں رکھکر فرمایا کہ جائز تو ہے سنت نہیں ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام نے بدعت کہا ہو کما نقلہ ابن حجرؒ وہو خطأ فاحش ۔ ہذا کلہ فی التعلیق والعینی والفتح والبذل وغیر ذلک والا وجز ص۳۰۹ ج۲ ۔

وحول رداءہ ۔ تحویل رداء کے متعلق بھی اختلاف ہے کما فی البذل ص۲۱۳ ج۲ وفتح الملہم ص۴۴۱ ج۲ ۔ کہ صاحب التوضیح نے کہا کہ جمہور ائمہ کے نزدیک تحویل الرداء سنت ہے ۔ لحدیث عبد اللہ بن زید رضی

باب تحویل الرداء فی صلوٰۃ الاستسقاء

وفی آخرہ وحول رداءہ بین استقبل القبلۃ۔ متفق علیہ۔ وفی حدیث عائشۃ رض ثم رفع یدیہ فلم یترک الرفع حتی بدا بیاض ابطیہ ثم حول الی الناس ظہرہ وقلب او حول رداءہ الحدیث۔ رواہ ابوداؤد۔ لیکن امام اعظم وبعض مالکیہ وابن سلام من قدماء العلماء بالاندلس کے نزدیک تحویل رداء سنت نہیں ہے کیونکہ صحیحین وغیر صحیحین کی احادیث میں صرف دعاء واستغفار منقول ہے تحویل رداء کا ذکر نہیں کما مر فی البحث السابق فی الدلیل الثانی والثالث والرابع۔ بلکہ امام بخاری نے ایک مستقل باب قائم کیا کہ باب ما قیل ان النبی ﷺ لم یحول رداءہ فی الاستسقاء یوم الجمعۃ وذکر فیہ حدیث انس ان رجلا شکا الی النبی ﷺ ہلاک المال وجہد العیال فدعا اللہ لیستسقی ولم یذکر انہ حول رداءہ استقبال القبلۃ۔ تو بخاری اس سے تحویل رداء واستقبال قبلہ کے جواز استنباط کیا نہ سنیت کیما قالہ امامنا الاعظم اسی حدیث کو بخاری نے پھر استئذان میں اور مسلم اور نسائی نے صلوۃ میں ذکر کیا بلکہ گذشتہ بحث آخری احادیث بھی امام اعظم کی مؤید ہیں اعادہ کی ضرورت نہیں نیز عدم فعل الصحابہ کعمر رض دلیل علی عدم السنیۃ۔ **الجواب** جتنی احادیث میں تحویل رداء کے ثبوت ہیں ان سب کا جواب بھی یہی ہے کہ تحویل رداء پر مواظبت ومداومت حضور ﷺ سے ثابت نہیں۔ لہٰذا اس سے سنیت ثابت نہ ہوگی۔ نیز صاحب ہدایہ نے جواب دیا کہ وما روی ای من تحویل الرداء کان تفاؤلا جس کی تشریح کرتے ہوئے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صاحب ہدایہ تحویل کی روایت کا اقرار کر کے سنت ہونے سے انکار کیا کیونکہ یہ تحویل تبدیل احوال کی خاطر بطور نیک فالی ایسے امر کی بنا پر کی گئی کہ جو بغرض عبادت نہیں ہوتا لہٰذا وہ سنت نہ ہوگا لیکن صاحب قدوری امام محمد رح کے قول بتحویل الرداء کو اختیار کیا ہے لانہ علیہ السلام فعل ذلک وعلیہ الفتوی کما فی شرح درر البحار ہذا کلہ فی فتح القدیر ص۲۴۰ ج۱ وفتح الملہم والبذل وحاشیۃ النسائی اور تعلیق ص۱۸۵ ج۲ میں مظہر سے تحویل کی کیفیت نقل کیا کہ یدیمنی سے جانب یسار کیطرف اسفل کو پکڑے ہوئے پھرا پنے پیٹھ کے پیچھے کے جانب دونوں ہاتھ کو اسطرح پلٹاوے کہ جس سے یدیمنی کا پکڑا ہوا حصہ جانب یمین کے کتف اعلیٰ پر جاوے اور یدیسری کا پکڑا ہوا حصہ جانب یسار کے کتف اعلیٰ پر جاوے فاذا فعل ذلک فقد انقلب الیمین یسارا والیسار یمینا والاعلی یکون اسفل والاسفل علی وقال ابن الملک ان کان مربعا یجعل اعلاہ اسفلہ وان کان مدورا کالجبۃ یجعل جانبہ الایمن علی الایسر۔ پھر حکمت تحویل کے متعلق اوجز المسالک ص۳۱۴ ج۱ میں حافظ ابن حجر رح سے نقل کیا کہ بعض نے کہا کہ رفع یدین فی الدعاء کے وقت وہ چادر گردن پر ثابت رہنے کیلئے تحویل رداء کی گئی۔ فلا یکون التحویل سنۃ فی کل حال لکن التحویل من جہۃ الی جہۃ لا یقتضی الثبوت علی العاتق۔ اور مہلب ومظہر وغیرہما نے فرمایا کہ یہ تحویل نیک فالی کے طور پر کی گئی یعنی یہ تحویل اس امید کی بناء پر ہے کہ حق تعالیٰ ہماری حالت عسر کو حالت یسر سے اور قحط سالی کو فراخ سالی سے بدلدے کما جاء مصرحا بہ فی المستدرک من حدیث جابر رض وصححہ قال وحول رداءہ یحول القحط وفی الطبرانی حدیث النس وقلب رداءہ لکی ینقلب الخصب الی المخصب وقال السہیلی وطول رداء ہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اربعۃ ازرع وعرضہ ذراعان وشبر۔ ہذا کلہ فی التعلیق ص۱۸۵ ج۲ والاوجز ص۳۱۴ ج۱ والفتح ص۲۴۰ ج۲ والبذل ص۲۱۳ ج۱۔

الفصل الثالث فی حدیث عائشۃ رض فامر بمنبر،

صاحبین ومالک وشافعی وغیرہم کے نزدیک صلوۃ الاستسقاء میں خطبہ سنت ہے۔ کما فی حدیث عبداللہ بن زید قال خرج النبی علیہ السلام لیستسقی فبدأ بالصلوۃ قبل الخطبۃ رواہ احمد۔ وفی الطحاوی عن ابی ہریرۃ

قال خرج النبی علیہ السلام یستسقی یوما فصلی رکعتین ثم خطبنا۔ لیکن امام اعظمؒ نے فرمایا کہ استسقاء میں خطبہ نہیں کیونکہ دلائل سے ثابت ہوا کہ استسقاء میں جماعت مسنون نہیں۔ خطبہ تو جماعت کے تابع ہے یہاں بھی وہی جواب ہے کہ فعلہ مرۃ وترک اخری ولا تثبت بہ السنیۃ کما مر۔ پھر سنیت خطبہ کے قائلین میں اختلاف کہ عمر بن عبد العزیز و لیث بن سعد کے نزدیک خطبہ قبل الصلوٰۃ ہے۔ کما فی حدیث عائشہ رضہ قالت شکی الناس الی النبی علیہ السلام قحط المطر فامر النبی ﷺ بمنبر فوضع لہ فی المصلی فخرج حین بدا حاجب الشمس فقعد علی المنبر الحدیث رواہ ابوداؤد وابن حبان۔ لیکن صاحبین و مالک و شافعی کے نزدیک خطبہ بعد الصلوٰۃ ہے کما فی روایۃ ابن زید قال خرج النبی علیہ السلام یستسقی فبدأ بالصلوٰۃ قبل الخطبہ رواہ احمد۔

الجواب:۔ محیط البرہان میں ہے کہ جن روایات میں خطبہ قبل الصلوٰۃ ہے وہ شاذ ہے۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ تطبیق یہ ہے کہ حضور رضہ نے اول دعا کیا تھا پھر نماز پڑھا پھر خطبہ دیا تو بعض راوی دعاء کو خطبہ سے تعبیر کر دیا جو دراصل خطبہ نہیں بلکہ دعاء ہے ہذا کلہ فی البذل ص۲۱۵ ج۲ واوجز المسالک ص۳۱۵ ج۲ وفتح القدیر ص۴۳۱ ج۱۔

بَابٌ فِی الرِّیَاحِ

فی حدیث ابن عباسؓ نصرت بالصبا۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ نصرت بالصبا سے اس آیت کی طرف اشارہ ہے کہ جو قصہ احزاب کے متعلق وارد ہوئی حیث قال تعالیٰ فارسلنا علیہم ریحا وجنودا لم تروہا۔ پھر اس حدیث سے تو ثابت ہوا کہ ریح کے ذریعہ سے حضور صلعم کی اعانت کی گئی۔ حالانکہ حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ وکان اذا غیما اور ریحا عرف ذلک فی وجہہ تو ریح سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے چہرہ پر خوف کے آثار نمودار ہوتے **جواب** یہ کہ کسی شئی سے اگر خوف دامنگیر ہو تو جس چیز سے خوف کیا گیا اس مایخشیٰ منہ کا ترتب اس شئی پر لازم نہیں بلکہ یہ بعید نہیں کہ اس خوف کی برکت سے حق تعالیٰ اس ضد کو مرتب کر دے تو جس ریح سے خوف دامنگیر ہوا اس کے ضد بھی مرتب ہو سکتی ہے جیسا کہ یہاں خوف کی ضد نصرت و امداد مرتب ہوئی۔ پھر جوہری نے کہا کہ صبا وہ ریح ہے کہ جس کے مہب مستوی بوقت مساواۃ اللیل والنہار موضع مطلع الشمس ہو اور دبور الریح الذی یقابل الصبا یا صبا الریح الشرقیۃ والدبور الریح الغربیۃ۔ یا صبا وہ ریح کہ جو قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہونے سے پیٹھ کی جانب کو آوے اور دبور جو بوقت قبلہ رخ چہرے کی جانب کو آوے۔ یا صبا موسم سردی کی ریح و دبور موسم گرمی کی ریح۔ یا صبا جو موجب لذت ہو و دبور موجب بلاء ہو۔ ہذا کلہ فی العینی ص۴۶۲ ج۴ وفتح الملہم ص۴۴۲ ج۲۔

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضہ الریح من روح اللہ:۔ مظہرؒ نے کہا کہ اگر یہ اشکال ہو کہ ریح کو روح ای رحمۃ اللہ کیسے بتایا گیا حالانکہ ریح تو کبھی عذاب بھی ہوتی ہے۔ **جواب** یہ کہ وہ قوم ظالمین کیلئے عذاب ہے لیکن وہ عذاب مؤمنین کیلئے رحمت ہے ویؤیدہ قولہ تعالیٰ فقطع دابر القوم الذین ظلموا والحمد للہ رب العلمین۔ اب ظالمین پر عذاب عین رحمت ہے ورنہ حمد کیسے۔ یا روح بمعنی الرحمۃ نہیں بلکہ مصدر بمعنی الفاعل ہے ای الرائح تو معنی یہ کہ ریح ان اشیاء میں سے ہے کہ جو بارگاہ خداوندی سے آتی ہے کہ جو کبھی عذاب لاتی ہے اور کبھی رحمت۔ فلا یجوز سبہا بل تجب التوبۃ عند التضرر بہا و ہو تادیب من اللہ وتادیبہ رحمۃ للعباد۔ کما فی التعلیق ص۱۸۹ ج۱۔ ہذا آخرما حررہ الحقیر الجانی المرتکب للسیئات فی تنظیم الاشتات من کتاب الصلوٰۃ لحل عویصات المشکوٰۃ واللہ مسئول ان یجعلہ خالصا لوجہہ الکریم۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فانک انت التواب الرحیم:۔ بموجب ۲۲ محرم الحرام ۱۳۷۴ھ

بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا ۔ بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا ۔ بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا

کتاب الجنائز

ای ہذا کتاب فی بیان احکام الجنائز۔ جنائز جمع جنازۃ کے کہ جو بفتح الجیم میت کو کہا جاتا ہے اور بکسر الجیم اس نعش کو کہا جاتا ہے کہ جس پر میت کو اٹھایا جاوے۔ بعض نے اس کے برعکس بھی بتایا کہ بفتح الجیم نعش و بکسر الجیم میت حکاہ صاحب المطالع واشتقاقہ من جَنَزَ یَجْنِزُ بابہ ضرب بمعنی ستر۔ اور امام ابوبکر رازی احکام القرآن میں قولہ تعالیٰ وَلَا تصلّ علیٰ احد منہم مات ابدا ولا تقم علیٰ قبرہ سے صلوٰۃ علیٰ موتی المسلمین کو ثابت کیا ایسا ہی صلوٰۃ علی موتی الکفار کی ممانعت بھی ثابت ہوتی ہے۔ پھر اہل فن موت کے متعلق مختلف الآراء ہیں چنانچہ بعض نے کہا کہ موت امر وجودی ہے لقولہ تعالیٰ خلق الموت والحیوۃ کیونکہ امر عدمی مخلوق نہیں ہوا کرتا۔ اور جو حضرات موت کو عدمی ای عدم الحیوۃ کہتے ہیں وہ خلق کو بمعنی التقدیر لیتے ہیں۔ علامہ عینی نے کہا کہ انسان سے متعلقہ دو قسم کی حالت ہیں حالۃ الحیوۃ وحالۃ الممات ہر حالۃ کیلئے عبادات ومعاملات کے متعلق کچھ احکام ہیں اور عبادات میں سے وہ صلوٰۃ ہے کہ جو متعلق بالاحیاء ہو تو جب مؤلف صلوٰۃ المتعلقہ بالاحیاء سے فارغ ہوئے اب صلوٰۃ المتعلقہ بالموتی کا بیان شروع کر دیا۔ اور انوار ساطعہ میں ہے کہ صلوٰۃ الجنازہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے اول سال سے شروع ہوئی فمن مات بمکۃ لم یصل علیہ۔ ہذا کلہ بعینہ فی العینی ص۲ج۲ وبذل المجہود ص۱۵۵ج۴ و تعلیق الصبیح ص۱۹۱ج۲ واوجز المسالک ص۴۲ج۲ وفتح الملہم ص۴۶۵ج۲۔

باب عیادۃ المریض وثواب المرض

فی حدیث ابی ہریرۃ رد السلام: ۔ عینی ص۱۲ج۲ میں توضیح سے نقل کیا کہ مالک رح وشافعی رح کے نزدیک ردّ السلام ای سلام جواب دینا فرض کفایہ ہے کہ اگر جماعت میں سے کسی ایک نے جواب دیا تو کافی ہوگا کیونکہ اس سے مقصود پورا ہو جاتا ہے اور کوفیین کے نزدیک جواب دینا جماعت میں سے ہر ایک پر فرض عین ہے کیونکہ خطاب علی سبیل الاجتماع ہر ایک کو ہے علامہ عینی نے اصحابنا کہہ کر احناف کا مذہب یہ نقل کیا کہ ردّ السلام فریضۃ علی کل من سمع السلام اذا قام بہ البعض سقط عن الباقین اور سلام دینا تو سنت ہے لیکن جواب دینا فرض اور سلام دینے والے کو ثواب زیادہ ہے سلام دینے والے کے سننے کے بغیر جواب صحیح نہ ہوگا الا ان یکون المسلّم اصم فینبغی ان یرد علیہ بتحریک شفتیہ وکذلک تشمیت العاطس۔ **وعیادۃ المریض** عینی ص۱۰ج۲ میں ہے کہ بعض نے کہا کہ عیادۃ المریض واجب ہے کما فی حدیث ابی موسیٰ الاشعری انہ علیہ السلام قال وعودوا المریض بصیغۃ الامر۔ علامہ عینی نے اس باب میں تیئس احادیث نقل کئے ہیں مراجعہ ان شئت التفصیل لیکن دراصل عیادۃ المریض سنت ہے لفعل النبی علیہ السلام مرۃ وترکہ اخریٰ وہذا یفید السنیۃ لا الوجوب کما مر اور جن احادیث میں صیغہ امر وارد ہے وہ بھی استحباب پر محمول ہے۔ **واجابۃ الدعوۃ**۔ عینی ص۱۱ج۲ میں توضیح سے نقل کیا کہ احناف کے نزدیک اجابۃ دعوت مستحب ہے کیونکہ یہ بندہ کے مصالح دنیویہ کے باب سے ہے اور فقیہ ابواللیث نے کہا کہ اگر ولیمہ کی دعوت دیجاوے اور اسمیں مال حرام نہو اور کوئی فسق وفجور کا کام بھی نہوتا ہو تو فلا بأس بالاجابۃ اگر مال حرام ہو تو قبول نہ کرے۔ پھر عینی ص۱۲ج۲ میں نقل کیا کہ قال بعضہم اجابۃ الدعوۃ واجبۃ لا یسع ترکہا بدلیل ما روی عن النبی علیہ السلام من لم یجب الدعوۃ فقد عصی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وقال عامۃ العلماء لیست بواجبۃ ولکنہا سنۃ کما مر۔

البحث فی تحقیق الجنائز وشروعیتہا مع بیان المناسبۃ بما سبق۔ البحث فی تشریع قولہ رد السلام وعیادۃ المریض واجابۃ الدعوۃ وتشمیت العاطس مع بیان المناسبۃ بینہما۔

وتشمیت العاطس ۔ عینی ص۱۲ میں ہے کہ وہوان یقول یرحمک اللہ اذا قال العاطس الحمد للہ ثم یرد العاطس بقولہ یھدیکم اللہ ویصلح بالکم وجوابہ کفایۃ خلافا لبعض المالکیۃ وقال مالک من عطس فی الصلوٰۃ حمد فی نفسہ وخالف سحنون فقال ولا فی نفسہ وقد مر سحکمہ الان ۔ ہذا کلہ فی العینی اور کتب فقہ میں تفصیلی مذاہب و دلائل وجوابات بطرز مذکور دستیاب ہو سکے مع التتبع فی الشروحات المتداولۃ والعذر عند کرام الناس مقبول ۔

وعنہا تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا :۔ قاضی بیضاوی جو باب تاویل میں پیش پیش ہیں فرماتے ہیں طبی مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ اب دہن ای تھوک کیلئے تبدیل مزاج میں خاص تاثیر ہے ایسا ہی اپنے وطن کی مٹی بھی اصلی مزاج کو برقرار رکھنے میں خاص تاثیر رکھتی ہے اسلئے یہاں حدیث عائشہؓ میں وارد ہوا کہ تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا ۔ اور تورپشتی نے کہا کہ اس حدیث کی تاویل میں جو سبقت الی الفہم ہوتا ہے وہ یہ کہ تربۃ ارض سے فطرۃ کیطرف اشارہ ہے اور ریقۃ بعضنا سے اس نطفہ کیطرف اشارہ ہے کہ جس سے آدمی پیدا ہوتا ہے تو گویا کہ بزبان حال وقال تضرع وزاری میکند کہ خدایا تو ئی کہ ابداع کردی اصل اول را از خاک وبعد ازاں پیدا کردی اولاد اورا از آب حقیر پس آسان ست بر تو شفا دادن کسیکہ شان او ایں ست ؛

پھر ارض کے متعلق نووی نے کہا کہ جملۃ الارض مراد ہے ۔ اشرف نے کہا کہ اس سے اس رقیہ کا جواز معلوم ہوا کہ جس میں کوئی شئ حرم نہو ومن المحذور ان تشتمل علی کلام غیر عربی لا یفہم معناہ ولم یرد من طریق صحیح فانہ یحرم کما صرح بہ جماعۃ من ائمۃ المذاہب الاربعۃ لاحتمال اشتمالہ علی الکفر ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ص۱۹۲ ج۴ والاشعۃ ص۶۷۰ ج۴ ۔

وفی حدیث اسامۃ فلا تقدموا علیہ :۔ تورپشتی نے کہا کہ بعض رواۃ نے بفتح التاء وضم الدال نقل کیا ومنہم من یفتح الدال مع فتح التاء لکن المحفوظ عند حفاظ الحدیث ضم التاء وکسر الدال من قولہم اقدم علی الامر اقداما جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قوم ثمود کے دیار ای مقام حجر میں پہونچے تو اپنے اصحاب کو معذب قوم کے دیار میں داخل ہونے سے منع کر دیا ایسا ہی اپنی امۃ کو اس زمین میں داخل ہونے سے منع کیا جہاں طاعون ہو کیونکہ یہ بھی عذاب ہے کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الطاعون رجز ففی ہذا الحدیث اثبات التوقی عن التلف واثبات التوکل والتسلیم ۔ اب جن احادیث میں بطور فرار خروج عن ارض الطاعون منع کیا گیا ۔ اس تعارض کا جواب یہ کہ اس حدیث نہی عن الخروج میں اپنے غیر اختیاری امور پر رضاء وتسلیم کے مرتبہ کو بتایا گیا ہے ۔ تو حاصل یہ کہ اگر تم اس ارض الطاعون میں پہلے ہی سے موجود ہو تو وہاں رہکر رضاء بالقضاء کا مرتبہ حاصل کرو اور اگر تم اس سے خارج ہو تو خود بخود معذب زمین کیطرف پیش قدمی نہ کرو ۔ یا اگر تندرستوں کو ارض طاعون سے نکل جانے کا حکم دیا جائے تو مریضوں کا پرسان حال اور موتی کو دفن کرنے والا کوئی نہیں رہیگا اس لئے خروج سے منع کیا گیا ہاں اگر تم اس سے باہر ہو تو اقدام بھی نہ کرو یہ عدم اقدام کا حکم اسلئے نہیں کہ مرض تعدی کرے گا بلکہ اس لئے کہ عذاب خداوندی سے بچنا چاہئے قال الخطابی احد الامرین تادیب وتعلیم والآخر تفویض وتسلیم ۔ کما فی تعلیق الصبیح ص۱۹۹ ج۴ والبذل ص۱۸۰ ج۱۰ وسیجئ تفصیل ذلک فی آخر ہذا الباب انشاء اللہ تعالیٰ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛

الفصل الثانی :۔ **وعنہا اللہم اعنی علی سکرات الموت** :۔ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اپنے شیخ اجل محمد البکری العمری نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج شریف تمام مزاجوں سے زیادہ معتدل تھا اسلئے احساس دردناک ہونیکی طاقت بھی زیادہ تھی اس بناء پر سکرات الموت بھی شدۃ کیساتھ محسوس ہوئی کما ورد فی الحدیث انی لا ویحک کما لو ہما علان علیک

کما مر فی المشکوٰۃ۔ یا وجہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لطیف جسم کے ساتھ حضور علیہ السلام کی روح کا تعلق و تعشق اقوی واکمل تھا اسلئے بوقت مفارقت روح از جسم تالم وتکلیف بھی زیادہ ہوئی۔ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شدۃ سکرات کیوجہ امت کو تسلی دینا ہے کیونکہ جب دیکھینگے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کی مفارقت کا یہ حال ہے تو ہر یک پر اپنی روح ونفس کی حالت آسان معلوم ہوگی۔ یا چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت شریف تمام کون ومکان کی جامع تھی لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کا حضور علیہ السلام کے جسم سے فراق ہونا گویا کہ تمام ارواح تمام اجساد سے فراق ہونا ہے اسلئے شدۃ ہوئی۔ یا وجہ یہ کہ جیسا کہ بوقت نزول وحی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر رب العزت کیجانب سے اسرار وانوار تنزلات احدیت وتجلیات صمدیت نازل ہوتا تھا اور یہ وقت ان اوقات میں آخیر اور ان حالات میں سے اتم واکمل تھا اسلئے ان تنزلات وتجلیات واسرار وانوار کا نزول اسوقت متواتر ومتسلسل ہو رہا تھا لیکن یہ مادی جسم اسکا تحمل نہیں کرسکتا تھا اسلئے سکرات وشدۃ معلوم ہوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حال کے مطابق یہی وجہ وجیہ ہے دراصل عقلاء وعلماء وعرفاء کے عقول وفہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کی حقیقت سمجھنے سے عاجز وقاصر ہیں کما فی الاشعۃ ص۶۸۷۔

الفصل الثالث :۔ فی حدیث انسؓ لا یعود مریضا الا بعد ثلاث۔

امام غزالی وبغوی وغیرہما نے کہا کہ مریض پر تین دن گذرنیکے قبل عیادۃ نہ کرنا چاہیئے لحدیث انسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعود مریضا الا بعد ثلث رواہ ابن ماجہ والبیہقی۔ لیکن اہل علم وجمہور کے نزدیک اول مرض کے وقت عیادۃ کرنا چاہیئے۔ لاطلاق قول النبی علیہ السلام عودوا المریض کما مر فی روایۃ البخاری عن ابی موسیٰ۔ وعن ابی ہریرۃ قال النبی علیہ السلام حق المسلم علی المسلم خمس رد السلام وعیادۃ المریض متفق علیہ۔ وعنہ انہ علیہ السلام قال واذا مرض فعدہ رواہ مسلم اس قسم کی کثیر روایات صحیحہ میں عیادۃ المریض کا حکم علی الاطلاق ہے لہذا تین دن کی قید نہیں ہوگی۔ **الجواب** :۔ انہوں نے جو انسؓ کی حدیث ذکر کیا اس کے متعلق حافظ ابن حجر نے ذہبی سے نقل کیا کہ وہ حدیث موضوع ہے شاید اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص سند کے ساتھ موضوع ہے فان کثرۃ الطرق تدل علی ان الحدیث لا اصل۔ یا جواب یہ کہ اسمیں مسلمہ بن علی جو راوی ہے وہ متروک ہے چنانچہ اس حدیث کے متعلق جب ابو حاتم سے سوال کیا گیا تو فرمایا کہ ہو حدیث باطل۔ یا تین دن تک تاخیر کرنیکا حکم اس امید پر ہے کہ شاید وہ مریض تندرست ہوجاوے ورنہ اصلی حکم تو یہ ہے کہ اول مرض ہی میں عیادۃ کی جائے۔ ہذا کلہ فی التعلیق ص۱۳۵ ج۱ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۶۹۲ ج۲

وفی حدیث جابر الفار من الطاعون :۔ نخبۃ الفکر ص۴۴ کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کے معنی مدلولی کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے کہ طاعون ودیگر امراض متعدی نہیں ہیں یعنی ایک سے دوسرے کو نہیں لگتا ہے جیسا کہ حدیث ابی ہریرہ میں صراحۃ وارد ہوا کہ انہ علیہ السلام لا عدوی ولا طیرۃ ولا ہامۃ ولا صفر الحدیث رواہ البخاری ومسلم وبیجی فی المشکوٰۃ من باب الفال۔ بہرحال اس قسم کی احادیث سے صراحۃً یا دلالۃً مفہوم ہوا کہ ایک کا مرض دوسرے کو نہیں لگتا ہے۔ لیکن اسی بخاری میں ابوہریرہ رضؓ کی حدیث ہے کہ فر من المجذوم کما تفر من الاسد وفی روایۃ فر من المجذوم فرارک من الاسد اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امراض متعدی ہوتے ہیں ورنہ بھاگنے کا حکم کیوں دیا چنانچہ اہل جاہلیت یہ اعتقاد کرتے تھے کہ جو کوئی بیمار کے پاس بیٹھے گا یا اسکے ساتھ کھاویگا تو مرض سرایت کر جائے گا اور برعم اطباء یہ سرایت سات امراض میں ہے۔ جذام۔ وخارش۔ وچیچک وآبلہ کہ بدن پر پڑجاتے ہیں۔ وگندہ دھنی ورمد وامراض۔ وبائیہ۔ اب اس تعارض کا جواب یہ کہ۔ حدیث لا عدوی سے سرایت کے اعتقاد کو باطل کردینا مراد ہے اور فر من المجذوم سے

نفی العدوی فی الحدیث الاول۔ نفی فرض التعارض بین الحدیثین الاول والثانی۔

فی نفسہ جو سرایت کرتا ہے اسکو ثابت کرتا ہے تو حاصل یہ کہ سرایت کرنے والے امراض سے اگرچہ مرض لگ جاتا ہے لیکن اس کو موثر نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ امراض متعدیہ سے جو مرض لگ جاتا ہے یہ بھی مشیت باری کیوجہ سے ہے چنانچہ حضرت مولانا قاسم نانوتوی رح نے فرمایا کہ پانی سے سیرابی ہوتی ہے تو سیرابی کی تاثیر پانی میں ہے لیکن موثر پانی نہیں بلکہ حق تعالیٰ ہے یہاں بھی جذام وغیرہ میں سرایت کرنیکی تاثیر تو ہے لیکن موثر وہ نہیں بلکہ حقتعالیٰ ہے اب فی نفسہ تاثیر ہونا اور موثر نہ سمجھنا ان دونوں امر کو دو حدیث میں بیان کیا فلا تعارض آور ابن صلاح وغیرہ نے یہ تطبیق دی ہے کہ لاعدوی کی حدیث میں یہ ثابت کیا گیا کہ امراض میں اپنی طبعی و فطری حیثیت سے سرایت کرنیکا مادہ نہیں ہے اور حدیث فر من المجذوم میں یہ بتایا گیا کہ یہ امراض سرایت کرنے کیلئے اسباب عادیہ ہیں کہ کبھی اس قسم کے مریضوں کے ساتھ مخالطہ کرنے سے وہ امراض بطور عادۃ سرایت کر جائے لیکن کبھی سرایت نہیں بھی کرتے ہیں جیسا کہ شرب الماء سے باعتبار عادۃ سیرابی ہوتی رہتی ہے لیکن کبھی وہ اثر متخلف ہو کر اس سے سیرابی نہیں بھی ہوتی ہے جیسا کہ شیر سے باعتبار عادۃ بھاگنے کا حکم ہے لیکن کبھی بھاگنے کی ضرورۃ نہیں اگر وہ تربیت یافتہ ہو ففی التشبیہ بالاسد ایماء الیہ ۔ یا تطبیق یہ کہ فر من المجذوم کا حکم حکم کلی وعام نہیں بلکہ ضعیف القلب لوگوں کیلئے ہے اس لئے فر کے حکم کے ساتھ مخاطب کو خاص کیا عمومی طور پر نہیں بتایا اور لاعدوی کا حکم ان کاملین و متوکلین کے اعتبار سے ہے کہ جنکی توجہ و نظر بارگاہ خداوندی کیطرف لگی رہتی ہے لانہ ورد انہ علیہ السلام اکل مع المجذوم وقال بسم اللہ ثقۃ باللہ وتوکلا علیہ ۔ اور حافظ ابن حجر نے الاولی فی الجمع بینہما کہکر بتایا کہ لاعدوی میں جو سرایت کرنے کی نفی کیگئی وہ اپنے عموم اطلاق پر باقی ہے کہ کوئی مرض بالکل سرایت نہیں کرتا ہے لیکن فر من المجذوم کی حدیث میں جو بھاگنے کا حکم دیا گیا یہ سدّ ذرائع کے باب سے ہے یعنی اگر کسی نے جذامی سے مخالطت کیا اور ناگہانی طور پر تقدیر الٰہی سے اس مخالطت کرنے والا کو بھی مرض جذام ہو گیا تو وہ بھی اعتقاد کریگا کہ مجھکو یہ مرض اس مخالطت سے ہوا ہے تو وہ صحۃ عدوی کا اعتقاد کر کے حرج میں پڑیگا اب اعتقاد فاسد کے مادہ ہی کو منقطع کرنیکے لئے بطور سدّ باب یہ حکم فرار دیا گیا ورنہ دراصل سرایت نہیں کرتا ہے ۔ ہذا کلہ فی نخبۃ الفکر وحاشیۃ ۴۲ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۳۹۱ وحاشیۃ الترمذی ص۳۰ ج۲ عن الطیبی ومظاہر حق ص۲۵ ج۴ ۔

باب تمنی الموت وذکرہ

فی حدیث ابی ہریرۃ لا یتمنی احدکم الموت

قاضی عیاض نے کہا کہ نہی کو مبالغہ کیلئے بصورت نفی پیش کیا گیا ۔ اعتراض یہ کہ اس حدیث میں تو تمنا موت پر نہی وارد کیا آیت میں ہے وتوفنی مسلما والحقنی بالصالحین ایسا ہی حدیث میں ہے کہ وتوفنی اذا کانت الوفات خیرا لی ۔ تطبیق یہ کہ حدیث نہی میں مراد یہ ہے کہ جانی ہو یا مالی کسی قسم کے دنیاوی ضرر پر موت کی تمنا کرنے کو منع کیا گیا کیونکہ یہ بے صبری و تقدیر الٰہی پر ناراضگی کی علامت ہے کما یدل علیہ حدیث انس رض انہ علیہ السلام قال لا یتمنین احدکم الموت من ضر اصابہ الحدیث متفق علیہ ہاں لقاء خداوندی کی محبت و شوق و دنیاء دنی کے مصائب و آلام سے رہائی کی بناء پر موت کی آرزو کرنا منع نہیں اب دونوں قسم کے نفس دوام کے متعلق ہیں فلا تعارض اور حقتعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ یہ ہے کہ حیوٰۃ جو نعمت عظمیٰ ہے ایسا ہی دیگر نعمتوں کے سلب کیلئے آرزو نہ کرے کیونکہ یہ ایک قسم کی جرأت و بے نیازی ہے کما فی حجۃ اللہ البالغہ بکذا فی تعلیق الصبیح ص۲۱۱ ج۲ والاشعۃ ص۶۹۵ ج۱ ۔

بحث التوجیہ فی قولہ من کرہ لقاء اللہ مع التعارض الشہور

وفی حدیث عبادۃ مَنْ اَحَبَّ لِقَاءَ اللّٰہِ :۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ لقاء اللہ سے یہاں موت مراد ہے چنانچہ صحیحین کی اسی حدیث عبادہ میں ایک زیادتی ہے کہ فقالت عائشہ انا لنکرہ الموت تو حاصل یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مَنْ کَرِہَ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہٗ تو عائشہ رضؓ نے کہا کہ ہم بھی تو موت کو ناگوار سمجھتے ہیں ایسا ہی بہت سے انبیاء کرام سے بھی منقول ہے کہ موت کو ناگوار سمجھتے تھے تو اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حقتعالیٰ ان.... کی ملاقات کو بھی ناگوار سمجھتے ہیں تو اس کا ایک جواب تو عائشہ رضؓ کے سوال و حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے جواب سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لیس ذلک یعنی عائشہ رضؓ کو خطاب کر کے فرمایا کہ تمنے جو لقاء اللہ سے موت سمجھا وہ مراد نہیں ہے بلکہ لقاء اللہ سے مصیر الی الدار الآخرۃ وطلب الفضل الذی عند اللہ تعالےٰ وعدم المیلان الی الدنیا مراد ہے اب لقاء اللہ سے جو مصیر الی الآخرۃ وغیرہ مراد ہے اسکو ناگوار سمجھنے پر کرہ اللہ لقاءہٗ کا حکم دیا گیا موت کو ناگوار سمجھنے پر وہ حکم نہیں دیا گیا اب عائشہ و دیگر صالحین بھی جو موت کو ناگوار سمجھتے ہیں اسمیں کوئی اشکال نہوگا ہکذا اقال الطیبی ناقلاً عن النہایۃ وہو رای الشیخ الدہلوی فی الاشعۃ ص۶۹۸ وہکذا قال الامام ابوعبید القاسم بن سلام فقال لیس وجہہ عندی کراھۃ الموت وشدتہ لان ہذا لا یکاد یخلو عنہ احدٌ لکن المذموم ایثار الدنیا والمیلان الیہا وکراہیۃ المصیر الی اللہ والآخرۃ کما فی قولہ تعالےٰ اِنَّ الذین لا یرجون لقاءنا ورضوا بالحیوۃ الدنیا واطمأنوا بہا کما فی فتح الباری ص۳۱۰ ج۱۱ ۔ یا جواب یہ کہ لقاء اللہ سے موت ہی مراد ہے کما یظہر من قول عائشہ رضؓ انا لنکرہ الموت لیکن موت کی کراہیت دو طرح کی ہے اول اس حیثیت سے کہ موت جو وصول الی اللہ کیلئے ایک واسطہ و پل کیطرح ہے کہ جو حبیب کو حبیب تک پہونچا دیتا ہے اگر اس واسطہ و وسیلہ ہونے کی حیثیت سے موت کو ناگوار سمجھے تو اسپر یہ حکم ہے کہ کرہ اللہ لقاءہٗ اور دوسری حیثیت یہ کہ موت میں چونکہ بہت ہی زیادہ شدۃ و مشقت وحد سے زائد تکلیف ہے اس بنا پر جو طبعی طور پر موت کو ناگوار سمجھے تو اسپر کرہ اللہ لقائہٗ کا حکم نہیں تو صالحین جو موت کو ناگوار سمجھتے ہیں وہ طبعی طور پر موت کی شدۃ کیوجہ سے ہے کہ کرہ اللہ لقائہٗ کیلئے سبب نہیں بنے گا کما قال الشاہ ولی اللہ وان کان یجب نظام جسدہٖ یتألم ویتغصص من الموت واسبابہ فعلم ان لا محظور فی الکراہۃ الطبیعۃ فلا اشکال بما ورد من قولہ علیہ السلام ما تردّدتُ فی شیٔ کتردّدی فی قبض نفس عبد المؤمن یکرہ الموت وانا اکرہ مسائتہٗ فامثال ہذہ الکراھیۃ لہول الموت او لشدۃ الاذی فقد حکی الحافظ عن عمرو بن العاص قال عند موتہ کان غصّتی شوک یجریہ من قامتی الی ہامتی وعن کعب ان عمر رضؓ وصف الموت بنحو ہذا ۔ ہذا کلہٗ فی التعلیق ص۲۱۲ ج۲ والاشعۃ ص۶۹۸ واوجز المسالک ص۵۱۶ ج۱۔

بحث التوجیہات فی حسن الظن باللہ

وفی حدیث جابر رضؓ الا وھو یحسن الظن باللہ تعالےٰ :۔ علامہ طیبی نے کہا کہ اس حسن الظن سے حسن الاعمال مراد ہے مراد یہ کہ ابھی سے تم اچھے اعمال کرتے رہو تاکہ بوقت موت اللہ کے متعلق حسن ظن کر سکو فان من ساء عملہ قبل الموت لیسوء ظنہ عند الموت ۔ اور اشراف نے کہا کہ سائر الی اللہ کیلئے خوف و رجاء دو بازو کیطرح ہے لیکن بحالت صحت خوف کو غالب رکھنا چاہیئے کہ اعمال صالحہ میں کوشش کر سکے اور جبکہ موت آوے اور اعمال منقطع ہو جاوے تو امید کو غالب کر دینا چاہیئے اور حسن الظن باللہ رکھنا چاہیئے کیونکہ یہ بادشاہ کریم رؤف الرحیم کے بارگاہ میں وفد بنکر جا رہا ہے وہذا جواب للمؤمنین فی الحدیث الآتی رجوفا عفوک ومغفرتک اور بعض نے یہ معنی بتایا کہ بوقت موت خوف پر رجاء کو غالب کر کے جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کریم و رحیم ہے لہٰذا اسکے گناہ معاف کر دیگا اگرچہ کثیر ہوں عن خلاصۃ المفاتیح کذا فی التعلیق ص۲۱۳ ج۲ ۔ والاشعۃ ص۱۰۶ ج۱

الفصل الثانی :۔ فی حدیث بریدۃ المؤمن یموت بعرق الجبین :۔ بعض نے کہا کہ یہ شدۃ سکرات موت سے کنایہ ہے کہ جو تکفیر ذنوب و رفع درجات کا موجب ہے۔[۲] اور بعض نے کہا کہ یہ اس مشقت و تکلیف سے کنایہ ہے کہ جو موت تک طلب حلال و عبادت بندگی کیلئے اٹھائی گئی۔[۳] اور ابن سیرین سے منقول ہے کہ عرق جبین ایک علامت ہے کہ جو مؤمن سے بوقت موت ظاہر ہوتی ہے۔[۴] و بعض گفتہ اند کہ مرد آں ست کہ مشقت و شدت نیست بر مومن از موت مگر عرق جبین کما فی التعلیق ص۲۱ والاشعۃ ص۱۰۱ ؛ ؛ ؛

باب ما یقاعند من حضرۃ الموت

وعنہا تبعہ البصر :۔ تورپشتی نے کہا کہ اسکی دو توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب روح قبض کی جاتی ہے تو روح جانے کیساتھ ساتھ بصر بھی جاتی ہے اسلئے کھلی رہتی ہے لیکن کھلا رہنے کا فائدہ جب حاصل ہو گیا تو بند کر دینا چاہئے۔[۱] یا وجہ یہ کہ جب روح انسانی کو ملائکہ قبض کر لیتے ہیں تو اسکی طرف جو موت حاضر ہوا وہ شخص تیز نظر سے دیکھتا ہے حتی کہ بقیہ قوۃ بامرہ بعد مفارقۃ الروح الانسانی مضمحل و کمزور ہو کر رہ جاتا ہے اسوجہ سے کھلا رہ جاتا ہوگا۔[۲] یا یہ بھی اللہ کی قدرت سے مستبعد نہیں کہ اسوقت اسکی نگاہ سے پردہ اٹھ جاتا ہو کہ جس سے وہ ایسی چیز دیکھتا ہے کہ جسکو کبھی نہیں دیکھا کما فی التعلیق ص۲۲۱ عن شرح المصابیح۔ ۱۲ ۔ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛

الفصل الثانی فی حدیث معقل اقرأوا سورۃ یس :۔ تورپشتی نے کہا کہ یہاں میت سے وہ شخص مراد ہے کہ جسکو موت حاضر ہوا ہو و عمل نیز ہم بریں ست کما قالہ الشیخ الدہلوی۔[۱] یا وہ شخص مراد ہے کہ جسکے موت واقع ہو گئی ہو تو اسکے مکان میں پڑھے یا قبر پر جا کر۔ اور[۲] سورۂ یس پڑھنے کے متعلق امام رازی نے تفسیر الکبیر میں یہ حکمت بیان کیا کہ حدیث میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال لکل شئ قلب و قلب القرآن یس تو جبکہ بوقت موت زبان عاجز ہو چکے لیکن قلب بارگاہ خداوندی کیطرف ہمہ تن متوجہ ہوا ہے تو یہ جو قلب کے کام کرنا کا وقت ہے اسوقت قلب القرآن کو تلاوت کر کے اس شخص کے قلب میں قوۃ پہونچانا چاہئے۔[۳] اور شیخ محدث دہلوی نے کہا کہ دراصل راز یہ ہے کہ اس سورہ کے ابتداء باوکد وجوہ تصدیق رسالت پر مشتمل ہے اور اس سورہ کا خاتمہ بارگاہ خداوندی کیطرف رجوع کے بیان پر مشتمل ہے حیث قال تعالیٰ فسبحان الذی بیدہ ملکوت کل شئ والیہ ترجعون کہ جو اسوقت موت کے مناسب بھی ہے اسلئے پڑھنے کے حکم دیا گیا چنانچہ حضرت ابن عباس گفت کہ من نمی دانستم کہ ایں ہمہ فضل و بزرگی کہ ایں سورہ دارد بچہ وجہ است آخر دریافتم کہ بجہت ایں آیت ست کما فی التعلیق ص۲۲۱ والاشعۃ ص۱۰۱ ؛ ؛ ؛

الفصل الثالث :۔ وعنہ عن ابیہ انما نسمۃ المؤمن :۔ نووی رح نے کہا کہ لفظ نسمہ ذات انسان پر اطلاق ہوتا ہے کہ جو جسم و روح ہے اور مستقل روح کو بھی نسمہ کہا جاتا ہے و ہو المراد ہہنا لقولہ حتی یرجع اللہ فی جسدہ۔[۱] اور ابو القاسم البجہری کی کتاب میں ہے کہ نسمہ روح و نفس و بدن کو کہا جاتا ہے لیکن اکثر احادیث میں روح مراد ہے۔[۲] اور[۳] علامہ باجی نے کہا کہ نسمہ محل روح ہے کہ جسمیں روح قبل البعث باقی رہتی ہے چنانچہ مایکون فیہ الروح مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ علیہ السلام اخبر ان ذلک طیر۔[۴] اور حضرت شاہ ولی اللہ نے تحقیق انیق کیساتھ بتایا کہ نسمہ روح الٰہی اور بدن ارضی کے درمیان ایک برزخی مرتبہ ہے انہ نہ بالکل مادی ہے و نہ بالکل مجرد ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ص۲۲۸ ج۲ والاوجز ص۵۱۳ ج۲ ؛ ؛ ؛

بحث فی الموت بعرق الجبین

بحث فی قولہ عند الموت

بحث فی الحکمۃ فی قراءۃ سورۃ یس علی المیت

البحث فی تحقیق النسمۃ

بحث الاختلاف فی کون النسمۃ بشکل الطیر او فی جوف الطیر

ع۸ پھر اسمیں اختلاف ہے کہ ارواح شہداء بعینہٖ بصورت طیر ہوگی یا طیر کے اندر ہو کر صورت طیر اس کیلئے ظرف ہوگا چنانچہ انس بن مالک سے مروی ہے کہ ارواح شہداء طیر خضر کے اندر رہو گی ای بان یکون الطائر ظرفا لہا اس سے اس ارواح کیلئے تقیید و رکاوٹ لازم نہیں آئیگی لانہا تجد من التنعم مالا تجد فی الفضاء اسی کو تورپشتی نے کہا کہ روح انسانی اپنے بدن سے مفارقت کے بعد اسکے لئے طیر اخضر تیار رہتا ہے وہ روح بعد المفارقۃ اسمیں داخل ہو جاتا ہے کذا عن ابن عباس رض تحول فی طیر خضر و ہکذا فی روایۃ عبد الرحمٰن بن کعب عن ابیہ انہ علیہ السلام قال ان ارواح المؤمنین فی طیر خضر وفی روایۃ اخری بحواصل طیر۔ قال الطیبی و فی روایۃ فی جوف طیر خضر۔ لیکن قرطبی و قابسی نے کہا کہ ارواح شہداء بعینہٖ بصورت طیر و متشکل بشکل طیر ہوگی۔ قاضی عیاض نے کہا کہ جن حضرات نے ارواح کو بعینہٖ پرندہ یا بصورت پرندہ بتایا ان کا قول ہی اصح واشبہ ہے وہو الاکثر۔ کما اخرجہ احمد بلفظ نسمۃ المومن او المسلم طیر او طائر۔ وفی روایۃ مالک والنسائی انہ علیہ السلام قال انما نسمۃ المؤمن طیر الحدیث۔ وفی روایۃ اخری کطیر خضر وفی اخری فی صورۃ طیر ابیض۔ اب قرطبی وقابسی وغیرہما اس قسم کی روایات کو ترجیح دیتے ہوئے روایات اجواف الطیر کا انکار کرتے ہیں لانہا حینئذ تکون محصورۃ مضیقا علیہا لیکن فریق اول نے جواب دیا کہ بانہ لا مانع من ان یکون فی الاجواف حقیقۃ ویوسعہا اللہ للارواح حتی تکون اوسع من الفضاء کذا نقلہ السیوطی چونکہ دونوں قسم کی روایات ثابت ہیں اسلئے کسی روایت کا انکار نہیں کیا جا سکتا اس لئے ملا علی قاری نے یہ تطبیق دیا کہ جوف الطیر کے اندر ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ نسمۃ بصورت طیر ہوگی فلا تعارض۔ اور ابن کثیر نے دوسری وجہ سے تطبیق دیا ہے کہ مؤمنین کی ارواح بشکل طیر جنت میں ہونگے اور شہداء کی ارواح طیر خضر کے جوف میں رہکر انہار جنت میں اتریں گے وتأکل من ثمار الجنۃ اب دونوں قسم کی حدیث دو قسم کی روح کیمتعلق ہے۔ ہذا کلہ فی التعلیق ص۲۳ واجز المسالک ص۵۱۴ ج۱

ع۹ پھر زرقانی نے کہا کہ یہ حدیث کہ انما نسمۃ المؤمن طیر یہ شہداء وغیر شہداء ہر یک میں عام ہے یا شہداء کیساتھ خاص حکاہما ابن عبد البر چنانچہ ابن کثیر نے کہا کہ حدیث مطلق مؤمن کے متعلق ہے شہداء ہو یا غیر شہداء کما مر۔ قولا لان کہ مؤمنین غیر شہداء کی ارواح بشکل طیر جنت میں ہونگی و شہداء کی ارواح طیر خضر کے جوف میں رہکر جنت میں رہے گی لحدیث عبد الرحمٰن بن کعب عن ابیہ انہ علیہ السلام قال انما نسمۃ المؤمن طیر تعلق فی شجر الجنۃ یہاں مطلق مؤمن کہا گیا۔ لیکن قرطبی وابن عبد البر وسیوطی و شاہ عبد الغنی رح و دیگر حضرات نے کہا کہ یہ حدیث مذکور شہداء کی ارواح کیساتھ خاص ہے کیونکہ یہ ان .. کی خصوصی صفت ہے کما فی قولہ تعالیٰ ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل ہم احیاء عند ربہم یرزقون۔ لیکن غیر شہداء پر انکے مقعد صبح و شام پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حدیث عرض المقعد سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق مؤمن کی روح بالکل جنت میں اب نہیں ہے ــــ

ع۱۰ قد ورد التصریح بان ہذا الحدیث فی الشہداء کما فی الطبرانی من طریق ابن عیینۃ عن ابن کعب بن مالک عن ابیہ انہ علیہ السلام قال ارواح الشہداء فی طیر خضر تعلق حیث شاءت۔

الجواب:۔ ابن عبد البر نے کہا کہ جن احادیث میں مطلقاً مؤمن کا ذکر ہے وہاں مطلق کو مقید پر حمل کر کے ارواح شہداء مراد لیا جاویگا کما قال القرطبی ان ہذا الحدیث ونحوہ محمول علی الشہداء کما فی التعلیق ص۲۳۹ ج۲ والاوجز ص۵۱۵ ج۲۔

ع۱۱ پھر یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ارواح المؤمنین اجواف الطیور سے متعلق ہونے میں ارواح انسیہ کیلئے عیب و تنقیص ہے حیث تنزلت من احسن التقویم الی ابدان الطیور۔

جواب یہ کہ جیسا کہ فرشتہ کو بصورت بشر متمثل و متشکل ہونے میں کوئی عیب نہیں کما قولہ تعالیٰ فتمثل لہا بشرا سویا ایسا ہی انسان بھی اگر بصورت طیر متمثل ہو تو اسمیں کوئی عیب نہیں ہے ویؤید ہذا التمثل ما ورد فی بعض طرق الحدیث ارواح الشہداء کطیر خضر۔ ۲ یا جواب یہ کہ اگرچہ ارواح بصورت طیر ہو لیکن طیر جو حیوان ہے اس حیوانی صفات وشان میں نہیں ہوگا بلکہ وہ ارواح صفات انسانیہ وشئون آدمیہ پر باقی رہے گی والاعتبار انما ہو للمعنی والصفۃ للاظاہر والصورۃ کما ان لجعفر بن ابی طالب یکون علی صورۃ الطیر لا علی صفۃ وقصۃ شہادتہ فی الموتۃ مشہورۃ۔ ۳ یا جواب یہ کہ فی جوف طیر میں جو حرف فی ہے وہ بمعنی علی ہے کما فی قولہ تعالیٰ ولاصلبنکم فی جذوع النخل کما قالہ العینی ۲ اب ارواح راکب وجوف الطیور مرکب ہونا ثابت ہوا لہذا یہ کوئی نقص نہیں ہے ہذا کلہ فی التعلیق ص ۲۳ ج ۲ :۔

ع ۲ ایک فریق جو تناسخ کے قائل ہیں وہ اس حدیث سے اپنے دعوی تناسخ پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ تناسخ یہ کہ اگر کسی روح نے اس جسم میں خراب کام کیا ہے تو آئندہ جنم میں اسکو خراب بدن میں دیا جائے گا کبدن الکلب والخنزیر اگر عمدہ کام کیا تو عمدہ بدن میں دیا جاوے گا ای ردّ الارواح الی الابدان الاخر فی ہذا العالم اب اس حدیث میں بھی ردّ ارواح المؤمن الی بدن الطیور ہے۔ جواب ۱ یہ کہ قائلین بالتناسخ کے نزدیک ردّ الارواح اس عالم دنیا میں ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ حشر ونشر نہیں مانتے ہیں جسکی بناء پر وہ لوگ کافر ہیں اور حدیث میں تو ردالارواح الی بدن الطیور فی الاخرۃ کا ذکر ہے نہ فی الدنیا۔ نیز تناسخ کی صورت میں تو ارواح اپنے قدیمی جسم کیطرف عود کرنا ثابت نہیں یہاں تو حدیث میں عود کرنے کا ذکر ہے کما فی قولہ علیہ السلام حتی یرجعہ اللہ الی جسدہ یوم القیامۃ رواہ مالک والنسائی والبیہقی۔ اور بصورت تناسخ وہ جدید جسم اس روح کیلئے دائمی مقر بن جائے یہاں ایسا ہی نہیں۔ ہذا کلہ فی التعلیق الصبیح ص ۲۳ ج ۲ والاوجز ص ۵۱۵ ج ۲ وتفصیل بحث التناسخ فی رسالۃ تقریر دلپذیر لمولانا قاسم النانوتوی رح فراجعوان شئت۔

بَابُ غَسْلِ الْمَيِّتِ وَتَكْفِينِهِ

عینی ص ۲ ج ۴ وتعلیق الصبیح ص ۲۳ ج ۲ وغیرہ میں ہے کہ قرطبی نے شرح مسلم میں غسل میت سنۃ ہونیکو ترجیح دیا ہے کیونکہ یہ غسل بصورت قول منقول نہیں بلکہ بصورت عمل منقول ہے والعمل لیس لہ صیغۃ تفہم الوجوب اولا تفہمہ جمہور ائمہ سنت تو نہیں کہتے لیکن جمہور کے مذہب نقل کرنے میں شدید اختلاف ہے چنانچہ نووی نے غسل میت کے فرض کفایہ ہونے پر اجماع نقل کیا ایسا ہی اشعۃ اللمعات ص ۱۵ ج ۱ میں ہے کہ بدانکہ غسل میت فرض ست باجماع وایجاب غسل بجہت اولئے حق میت ست وازیں جہت فرض کفایہ شد ایسا ہی فتح القدیر ص ۲۴۷ ج ۱ میں ہے کہ غسل المیت فرض بالاجماع لیکن اوجز المسالک ص ۲۲۱ ج ۱ میں ہے کہ قلت فروع الائمۃ الثلثۃ مصرحۃ بکون الغسل فرض کفایۃ کما صرح بہ فی شرح الاقناع ونیل المآرب والکبیری وقال العینی قال اصحابنا الحنفیۃ غسل المیت واجب علی الاحیاء بالسنۃ والاجماع اما السنۃ فقولہ علیہ السلام للمسلم علی المسلم ست حقوق منہا اذا مات ان یغسلہ۔ وروی عبد اللہ بن احمد فی المسند ان آدم علیہ السلام غسلتہ الملئکۃ وکفنوہ وحنطوہ وفی آخر الحدیث ثم قالوا یا بنی آدم ہذہ سبیلکم رواہ البیہقی بمعناہ قال الشوکانی اخرجہ الحاکم۔ وصحح ۲ در اصل یہی غسل میت کی اصل ہے۔ ۳ وحدیث ابن عباس فی الصحیحین فی الذی

بحث الاختلاف فی غسل المیت —

ع ۳ بحث التناسخ مع الرد علیہ —

ع ۴ بحث الجواب عن کون تعلق الارواح بجوف الطیور للتنعم لا لنقصہا —

وقصۃ راحلتہ انہ علیہ السلام قال اغسلوہ بماء وسدر الحدیث۔ وحدیث ام عطیۃ انہ علیہ السلام قال لکن فی ابنتہ اغسلنہا ثلثا او خمسا او اکثر من ذلک الحدیث متفق علیہ۔ وفی الکافی عن النبی علیہ السلام علی المسلم ثمانیۃ حقوق وذکر منہا غسل المیت۔ اس قسم کی تمام اخبار آحاد سے وجوب غسل ہی ثابت ہے۔ واما الاجماع فقد اجمعت الامۃ علی ہذا ایسا ہی قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ میت امام کیطرح ہے حتی لا تصح ہذہ الصلوٰۃ بدونہ فطہارۃ الامام شرط فکذا طہارۃ المیت لیکن دلائل سمعیہ سے وہ غسل ثابت ہونا پڑیگا کما فی فتح القدیر ص۴۴۷ ج۱۔ **الجواب**:۔ جب احادیث کثیرہ صحیحہ وصریحہ سے وجوب غسل ثابت ہوا لہذا قرطبی کا یہ کہنا کہ غسل سنت ہے یہ غیر معتبر قول ہے دراصل عینی صاحب التعلیق ص۲۳۱ ج۱ نے کہا کہ قرطبی نے جو کہا کہ غسل میت سنت ہے اس سے مراد یہ کہ یہ سنت موکدہ جو واجب کے منزلہ میں ہے اب اختلاف بھی نہ ہوگا۔ پھر چونکہ اخبار آحاد مثبت فرضیت نہیں اسلئے ائمہ ثلثہ نے جو فرض کفایہ بتایا یہ بھی خلاف اصول ہے ہذا کلہ فی التعلیق والاوجز وفتح القدیر وعرف الشذی والعینی ص۳۰۲ ج۱۔

وفی حدیث عائشۃ لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ:۔ عینی ص۵۵ ج۴ وفتح الملہم ص۲۸۵ ج۱ وبذل ص۱۹۴ واوجز ص۲۲۳ ج۴ وغیرہ میں ہے کہ مالکیہ کے نزدیک رجل کیلئے پانچ کپڑے کی ضرورۃ ہے یعنی ایک ازار ودولفافہ ایک قمیص ایک عمامہ۔ والحجۃ فی القمیص سیاتی قریبا فی دلائل الاحناف۔ والحجۃ فی العمامۃ ماروی عن ابن عمر انہ کفن ابنہ واقدا فی خمسۃ اثواب قمیص وعمامۃ وثلث لفائف رواہ سعید بن المنصور کما قالہ العینی۔ اور شافعی رح واحمد کے نزدیک میت کو تین لفائف میں کفن دیا جاوے کہ جسمیں قمیص وعمامہ نہوگا بدلیل حدیث عائشہ رض ان النبی علیہ السلام کفن فی ثلثۃ اثواب یمانیۃ بیض سحولیۃ من کرسف لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ متفق علیہ۔ لیکن امام اعظم رح وحنفیہ کے نزدیک تین کپڑوں میں کفن دیا جاوے ای ازار وقمیص ولفافہ کما فی الہدایہ والبدائع وغیرہما تو احناف جو کفن کے اندر قمیص بھی ثابت کرتے ہیں اسکی دلیل ماروی عن عبد اللہ بن معقل انہ علیہ السلام کفن فی قمیصہ۔ وعن جابر بن سمرۃ قال کفن النبی علیہ السلام فی ثلثۃ اثواب قمیص وازار ولفافۃ رواہ ابن عدی فی الکامل وفیہ ترک العمامۃ۔ وعن ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام کفن فی ثلثۃ اثواب احدہا قمیصہ الذی توفی فیہ۔ وحکی عن محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام نزع عنہ قمیصہ الذی کفن فیہ قال ابن سیرین وانا نزعت علی ابی ہریرہ رض اخرج النسائی والطحاوی عن شداد بن الہاد ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی علیہ السلام فامن بہ وفی ہذا الحدیث ثم کفنہ النبی فی جبتہ النبی علیہ السلام الحدیث، یہاں بھی قمیص دینا ثابت ہوا۔ وفی التعلیق المجد اولی ما یستدل بہ لاثبات القمیص حدیث جابر فی قصۃ موت عبد اللہ بن ابی حتی قال ابن النبی علیہ السلام اعطنی ابنہ قمیصہ لیکفنہ فیہ اخرج البخاری وغیرہ۔ اور صاحب ہدایہ نے بطور قیاس کے کہا کہ انسان عادۃ بحالت حیوٰۃ اکثر یہی تین کپڑوں میں رہتا ہے لہذا بعد الموت بھی وہ ہی تین کپڑا دیا جائے گا۔ **الجواب**:۔ مالک رح نے جو اثبات عمامہ کیلئے حضرت ابن عمر کا اثر لائے جواب یہ کہ ایک صحابی کا عمل ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور کسی صحابی سے ثابت نہیں۔ لیکن عینی واوجز وغیرہ میں ہے کہ بعض متاخرین حنفیہ نے عمامہ کو مستحسن کہا کیونکہ ابن عمر رض سے جو عمامہ دینا ثابت ہے وہ کسی حدیث سے معارض تو نہیں۔ اور شافعی رح واحمد رح نے جو عائشہ رض کی حدیث لائے کہ لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ۔ جواب یہ کہ ابن عباس جو قمیص کو ثابت کرتے ہیں انکے قول زیادہ معتبر ہوگا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ السلام کی تکفین کے وقت

بحث الاختلاف فی مقدار الکفن للمیت سہ جلد کان او اکثر

رجال حاضر و شریک تھے نہ کہ نساء۔ یا مراد یہ کہ لیس فیہا قمیص جدید یعنی مستقل کوئی جدید قمیص نہیں بنایا گیا بلکہ جس قمیص میں وفات کی اسی میں دفن کیا گیا۔ یا مراد یہ کہ احیاء کیلئے جو سیا ہوا دو اسین والا قمیص ہوتا ہے اسی قسم کے قمیص نہ تھے کیونکہ میت کے قمیص نہ مکفوف الاطراف ہوتا ہے نہ اسمیں آستین ہوتا ہے نہ اسکو مشہور و معروف قمیص کیطرح سیا جاتا ہے کما ہو مصرح فی کتب الاحناف۔ حضرت شاہ انورؒ نے فرمایا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اثر میں جو ہے کہ یقمص کما اخرجہ مالکؒ و محمدؒ فی الموطائین شاید وہ لفظ اس معنی مذکور کیطرف اشارہ ہے کیونکہ لفظ یقمص اور یلبس القمیص میں بہت فرق ہے کما لا یخفی علی الحاذق فی اللغۃ۔ ہذا کلہ فی العینی و فتح الملہم والبذل والاوجز والتعلیق ص۲۳۲ ج۲ و فتح القدیر ص۲۵۳ ج۲۔ یہاں تکمیل فائدہ کے طور پر عورتوں کے کفن کے متعلق مذاہب بھی ذکر کیا جاتے ہیں، چنانچہ اوجز المسالک ص۲۳۶ ج۲ میں عینی شرح بخاری سے نقل کیا کہ شافعی و احمد و اسحٰق و ابو ثور و شعبی و نخعی کے نزدیک عورتوں کو پانچ کپڑوں میں دفن کیا جاتا ہے شافعیؒ نے کہا کہ وہ پانچ کپڑے یہ ہیں کہ تین لفائف و ایک ازار اور ایک خمار اور شافعیؒ کے قول قدیم میں ایک قمیص و لفافہ و ایک ازار و ایک خمار کا ذکر ہے وہو الاصح۔ و اختارہ المزنیؒ اور احمدؒ نے پانچ کپڑے اسطرح ذکر کئے کہ قمیص و میزر و لفافہ و مقنعۃ اور ایک وہ کپڑا کہ جس سے اس کے دونوں ران کو باندھا جاوے اور شرح الکبیر میں نقل کیا گیا کہ مالکیہ کے نزدیک عورتوں کیلئے سات کپڑے ہوں ایک ازار ایک قمیص ایک خمار اور چار لفائف ای چادر۔ اور فروع الحنفیہ میں سے درالمختار وغیرہ میں ہے کہ عورت کیلئے پانچ کپڑے مسنون ہیں یعنی ایک قمیص ای درع اور ایک ازار اور ایک خمار اور ایک وہ خرقہ کہ جس سے دونوں پستان کو دونوں ران تک باندھا جاوے اور دو کپڑا اور ایک خمار کفایہ کا مرتبہ ہے اور بوقت ضرورۃ جو میسر ہو۔ ہذا کلہ فی اوجز المسالک ص۲۳۶ ج۲۔

وفی حدیث ابن عباس وکفنوہ فی ثوبیہ :۔ عینی ص۵۷ ج۴ و تعلیق ص۲۳۳ ج۲ میں ہے کہ شافعیؒ و احمدؒ و اسحٰق و اہل ظاہر کے نزدیک محرم بعد الموت اپنے احرام پر باقی رہے گا لہذا بحالت احرام وہ جس دونوں کپڑے میں تھے اسی کے اندر دفن کیا جاویگا اور اسکو خوشبو لگانا اور اسکے سر کو ڈھانپنا حرام ہے یہی عثمان و علی و ابن عباس و عطاء و ثوری کا بھی قول ہے۔ بدلیل حدیث ابن عباس ان رجلا کان مع النبی علیہ السلام فوقصتہ ناقتہ وہو محرم فمات فقال النبی علیہ السلام اغسلوہ بماء وسدر وکفنوہ فی ثوبیہ ولا تمسوہ بطیب ولا تخمروا رأسہ۔ الحدیث متفق علیہ۔ لیکن امام اعظمؒ و مالکؒ و اوزاعی کے نزدیک محرم کیساتھ بعد الموت وہ معاملہ کیا جاویگا کہ جو حلال کیساتھ کیا جاتا ہے کہ حلال آدمی کو جتنے کپڑا دیا جاتا ہے محرم کو اسقدر دیا جاویگا ایسا ہی حلال کیطرح محرم کو بھی خوشبو وغیرہ لگایا جاوے بوجہ ان احادیث کلیہ کے جو موتی کے متعلق وارد ہے۔ و لما روی عبد الرزاق عن ابن جریج عن عطاء انہ علیہ السلام قال خمروا وجوہہم ولا تشبہوا بالیہود۔ و رواہ الدارقطنی باسنادہ عن عطاء عن ابن عباس مرفوعہ و حکم ابن القطان بصحتہ و لفظ وخمروا وجوہ موتاکم۔ و فی الموطا ان ابن عمر لما مات ابنہ واقد وہو محرم کفنہ وخمر وجہہ ورأسہ وقال لولا انا محرمون لحنطناک یا واقد۔ وقال طاؤس یغیب رأس المحرم اذا مات۔ وقال الحسن اذا مات المحرم فہو حلال۔ و من حدیث ابراہیم عن عائشۃ اذا مات المحرم ذہب احرامہ صاحبکم وقال عکرمہ بسند جید۔ و حکی ابن حزم انہ صح عن عائشۃ تحنیط المیت المحرم اذا مات وتطییبہ وتخمیر رأسہ

بحث کفن فی مقدار الکفن المسنون

الجواب: ۔ انہوں نے جو ابن عباس کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ چونکہ وہ ایک شخص معین کے متعلق وارد ہوا اسے وہ عام حکم نہیں فلا یتعدی حکمہ الی غیرہ الا بدلیل۔ نیز اس حدیث میں تو یہ بھی ہے کہ انہ علیہ السلام قال اغسلوہ بماء وسدر حالانکہ محرم کیلئے جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ بعد الموت وہ محرم نہیں رہا۔ یا چونکہ اس کے پاس صرف یہ دو کپڑے موجود تھے اسلئے ضرورۃ کی بنا پر ان دونوں کپڑوں میں دفن کرنیکا حکم دیا گیا فلا یستلزم جواز الاقتصار علی ثوبین حالۃ القدرۃ۔ ایسا ہی اس حدیث میں جو عدم مس الطیب و تخمیر الرأس کے ذکر ہے یہ بھی اسکے ساتھ مخصوص ہے ولم یأمر بہ النبی علیہ السلام حکماً کلیاً بطریق التشریع بل الحکمۃ فی ذالک استبقاء شعار الاحرام کاستبقاء دم الشہداء۔ ہذا کلہ فی العینی والتعلیق والاشعۃ ص۔ وفی حدیث ابی سعید المیت یبعث فی ثیابہ:۔ اشکال یہ کہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے حشر ننگے بدن و... پھر کر کے کیا جاویگا یہاں ثیاب کیسے ثابت کیا گیا جواب یہ کہ ثیاب سے اعمال مراد ہے ای علی عمل بہ وہ مریگا اسپر حشر کیا جاویگا کما یقال فلان طاہر الثیاب المراد بہ طہارۃ النفس والبرۃ من العیب و جاء فی تفسیر قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر ای اعمالک فاصلح۔ اب جبکہ ثیاب سے اعمال مراد ہوا جو ابو سعید خدری نے کپڑا جدید کیوں پہنا۔ جواب یہ کہ ابو سعید نے یبعث فی ثیابہ کی حدیث کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ یا میلا کپڑا کو بدلکر پاک صاف کپڑا پہننا بھی ایک نیک عمل ہے کما فی التعلیق ص۲۳۴ والاشعۃ ص۱۸۰۔ **الفصل الثانی۔ فی حدیث ابن عباس امر النبی علیہ السلام بقتلی احد:** ۔ شافعی رح کے نزدیک شہداء کے بدن سے فرو وحشو و منطقہ و قلنسوۃ وغیرہ جو آلات الحرب ہے وہ سب نہیں لیا جاویگا بلکہ جو کچھ بھی اس کے بدن کیساتھ ہے اسی کیساتھ دفن کیا ویگا لقولہ علیہ السلام زملوہم بثیابہم لیکن امام اعظم واحناف کے نزدیک شہداء کو انکے کپڑوں میں دفن کیا جاویگا اور مذکورہ بالا چیزیں کھینچ لیا جاویگا۔ بدلیل حدیث ابن عباس رض انہ علیہ السلام امر بقتلی احد ان ینزع عنہم الحدید والجلود وان یدفنوا بدمائہم وثیابہم رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وروی عن علی رض انہ قال ینزع عنہ العمامۃ والخفین والقلنسوۃ۔ نیز ہتیار وغیرہ تو دفع حرب کیلئے ہے میت کو اسکی کیا ضرورۃ ہے۔ **الجواب:** ۔ جس حدیث میں زملوہم بثیابہم ہے وہاں ثیاب سے وہ ثیاب مراد ہے کہ جسمیں کفن دیا جاوے اور جس سے ستر عورت کیا جاوے ہذا کلہ فی البذل ص۱۹۰۔ وان یدفنوا بدمائہم وثیابہم۔ عینی ص۱۰۴ وبذل المجہود ص۱۹۰ میں ہے کہ حسن بصری وسعید بن المسیب وحسن بن ابو الحسن کے نزدیک شہید کو بھی دوسرے میت کیطرح غسل دیا جاویگا۔ بدلیل ماروی عن الحسن بسند صحیح ان النبی علیہ السلام امر بحمزۃ رض فغسل۔ وحکی عن الشعبی وغیرہ ان حنظلۃ بن الراہب رض غسلتہ الملئکۃ بعد شہادتہ۔ نیز غسل بعد الموت بنی آدم کیلئے بطور کرامت کے ہے اور شہداء کرامت کے زیادہ مستحق ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ و دیگر اہل علم کا اتفاق ہے کہ شہداء کو غسل نہ دیا جاوے بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء الآیۃ۔ جب شہداء کو احیاء کہا گیا تو ترک غسل میں تحقیق حیوۃ آیت مذکورہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ عن ابن عباس انہ علیہ السلام امر بقتلی احد ان یدفنوا بدمائہم وثیابہم رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ وفی روایۃ انہ علیہ السلام قال فی شہداء احد زملوہم بکلومہم ودمائہم فانہم یبعثون یوم القیامۃ واوداجہم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک۔ وفی روایۃ زملوہم ولا تغسلوہم الحدیث۔ نیز شہداء کا خون عبادۃ کا اثر ہے لہذا زائل نہیں کیا جاویگا کما قالوا فی السواک للصائم کما فی العینی۔ **الجواب:** ۔ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حمزہ رض کو جو غسل دلایا گیا یہ انکی خصوصیت ہوگی جیسا کہ ان پر بار بار نماز پڑھنا انکی خصوصیت ہے کما سیجئ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ تحقیق کے بعد معلوم ہوا تھا کہ حضرت حنظلہ رض بحالت جنابۃ تھے اسلئے ملائکہ نے غسل دلایا اور دلیل ثالث کے جواب یہ ہے کہ شہداء کو ان... کے خون کیساتھ دفن کرنا تاکہ یہ خون قیامت کے دن گواہ بنے سمی میں حضرات شہداء کی کرامۃ وفضیلت ہے اور موت کیوجہ سے جو نجاست حلول کرتی ہے شہادۃ اس حلول نجاست سے بھی مانع ہے لہذا غسل

بحث دفع التعارض فی الخبرین۔ بحث الاختلاف فی نزع الادوات الحرب والثیاب۔ بحث الاختلاف فی غسل الشہداء من الشہداء عند الدفن۔

ولا نکی ضرورۃ نہیں ہذا کلہ فی العینی ص۱۷۱ ج۴ والبذل ص۱۹۰ ج۴۔ **الفصل الثالث۔ فی حدیث سعد وھو خیر منی**:۔ اشکال یہ کہ عبدالرحمن بن عوف تو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں پھر مصعب بن عمیرؓ و حمزہؓ کو اپنے سے بہتر کیسے بتایا جواباً کہ خیریت کا لفظ فضیلت کے لفظ سے عام ہے تو اپنے سے خیر تابعی کی بنا پر افضل ہونا لازم نہیں تو کسی خاص وجہ کی بنا پر اگرچہ خیر ہوں لیکن افضل وہی عبدالرحمن بن عوف ہے۔ یا جواب یہ کہ عشرہ مبشرہ کا افضل ہونا اس شخص کے اعتبار سے ہے کہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں شہید ہوا ہو اور جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں شہید ہوا ہو اسکے اعتبار سے شاید افضل نہ ہو کما قالہ ابن حجر فی شرحہ یا عبدالرحمن بن عوفؓ نے جو حضرت مصعبؓ کو اپنے سے بہتر کہا یہ تواضعاً کہا ہے کما فی الاشعۃ ص۷۱۹ ج۱۔

باب المشی بالجنازۃ سنۃ

فی حدیث ابی سعید قدموا نی۔ یہاں جوہیت کیلئے کلام ثابت کیا یہ بطور مجاز کے ہے بعض قبر میں داخل ہو کر سوال کے بعد جو کلام کرے گا اسکو ثابت کیا گیا تو مجاز باعتبار مایئول کے ہے یا وہ کلام بطور حقیقت کے ہے کیونکہ حقتعالیٰ اسپر قادر ہے کہ اسکی زبان سے کلام صادر کرے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ان المیت یسمع قرع نعالھم اتاہ ملکان۔ پھر اس اسراع کے متعلق ابن قدامہ نے کہا کہ اسمیں صیغۂ امر اہل علم کے نزدیک بالاتفاق استحباب کیلئے ہے صرف ابن حزم امر للوجوب کا قائل ہوا ورنہ تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق یہ امر للاستحباب ہے اور بعض سلف نے جو اسراع کو مکروہ بتایا اس سے اسراع مفرط مراد ہے۔ اشکال یہ کہ ابن عباس حضرت میمونہ کے نعش کے متعلق فرمایا کہ اذا رفعتم نعشہا فلا تزعزعوہ ولا تزلزلوہ وارفقوا کما رواہ البخاری ومسلم۔ وروی ابن ابی شیبہ فی مصنفہ عن محمد بن فضیل عن بنت ابی بردہ عن ابی موسیٰ قال مر علی النبی علیہ السلام بجنازۃ وہی تخیض ای تتحرک فقال علیہ السلام علیکم بالقصد فی جنائزکم۔ ان دونوں روایت سے استحباب الرفق بالجنازہ وترک الاسراع ثابت ہوتا ہے جو حدیث ابی ہریرہ انہ علیہ السلام قال اسرعوا بالجنازہ المحدیث متفق علیہ کے خلاف ہے۔ جواب کہ ابن عباس نے کیفیت حمل میں رفق کا حکم دیا نہ کیفیت مشی میں اور حکم اسراع کیفیت مشی کے متعلق ہے فلا تعارض۔ نیز جو نکہ وہاں افراط فی الاسراع کررہا تھا اسلئے منع کیا گیا وکذا الحکم عند ذلک فی کل موضع ہذا کلہ فی العینی ص۱۲۶ ج۴ وتعلیق ص۲۳۶ ج۴۔ وعنہ اذا رأیتم الجنازۃ فقوموا عینی ص۱۲۰ ج۴ وفتح الملہم ص۵ ج۳ وتعلیق ص۲۳۶ ج۴ میں ہے کہ احمدؒ و اسحٰقؒ کا ایک قول تو یہ ہے کہ جنازہ دیکھنے کے بعد اختیار ہے کہ چاہے کھڑا ہو اور اگر چاہے نہ کھڑا ہو کیونکہ احادیث دونوں قسم کی ہیں کما سبجی مفصلاً اور طحاوی ص۲۸۱ سے عینی وفتح الملہم میں نقل کیا کہ ایک قوم نے کہا کہ جب جنازہ گذرے تو اس کے غائب ہونے تک کھڑا رہنا واجب ہے اور جو جنازہ کیساتھ چلیگا اسپر واجب ہے کہ اعناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہے یہی اوزاعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ و مسور بن مخرمہ و قتادہ و محمد بن سیرین و شعبی و نخعیؒ کا رائے ہے وہو مروی عن حسن بن علی وابی ہریرۃ وابن عمر وابن الزبیر وابی سعید الخدری وابی موسیٰ۔ بدلیل حدیث ابی سعید انہ علیہ السلام اذا رأیتم الجنازۃ فقوموا فمن تبعہا فلا یقعد حتی توضع متفق علیہ۔ وحدیث جابر انہ علیہ السلام اذا رأیتم الجنازۃ فقوموا متفق علیہ۔ وعن ابی ہریرۃ قال مر علی النبی علیہ السلام بجنازۃ۔ فقام فقال قوموا فان للموت فزعا رواہ ابن ماجہ۔ اس قسم کی احادیث کثیرہ طحاوی ص۲۸۱ اور عینی ص۱۲۰ ج۴ میں ہے فراجعہ ان شئت التفصیل الزائد۔ امام طحاویؒ نے کہا کہ وخالفہم فی ذلک آخرون کہ جنازہ گذرتے وقت کھڑا ہونا ثابت نہیں اور قبل وضع الجنازہ تک کھڑا رہنا بھی ثابت نہیں یہی امام اعظمؒ و صاحبین و مالکؒ و شافعیؒ و عطاء و مجاہد و ابو سلمہ و سعید ابن المسیب و علقمہ واسود و نافع و سعید بن جبیر و علیؓ و حسن بن علی و ابن عباس وغیرہم کے مذہب ہے بدلیل ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ عن علیؓ انہ علیہ السلام کان یقوم فی الجنازۃ ثم جلس بعد وعن جابر فی صحیحہ کان النبی علیہ السلام یأمرنا بالقیام فی الجنائز ثم جلس بعد ذلک وامرنا بالجلوس۔ وروی الحارمی عن ابی سعید قال مرت بنا جنازۃ فقمت فقال علی رضہ من اقناک ہذا قلت ابو موسیٰ الاشعری فقال علیؓ فاعطاہ النبی علیہ السلام الامرۃ فلما نسخ ذلک ونہی عنہ انتہی۔ **الجواب**:۔ جمہور ائمہ جو عدم القیام للجنازۃ کا حکم دیتے ہیں وہ حضرات فرماتے ہیں کہ جن احادیث میں قیام للجنازہ کا حکم ہے وہ سب منسوخ ہے وہ ابتدائی واقعہ تھا لیکن اس جواب پر نوویؒ نے اعتراض کیا کہ جسجگہ احادیث متعارضہ میں جمع و تطبیق متعذر ہو تو وہاں نسخ کے دعوی کیا جاوے گا یہاں تو جمع ممکن ہے کہ جن احادیث میں قیام للجنازہ کے حکم دیا گیا وہ حکم استحبابی ہے اور جن

احادیث میں نہی وارد ہوئی ہے وہاں وجوب کے انکار مراد ہے جب جمع ممکن ہوا تو نسخ نہیں کہا جاویگا لیکن علامہ عینیؒ نے کہا کہ حدیث علی رضؓ مجلس بعد میں نسخ صراحۃً موجود ہے پھر تطبیق کیسے ہوگی۔ چنانچہ گذر گیا ہے کہ اولاً یہ دیکھا جاوے کہ منسوخ ہے یا نہ پھر جمع و تطبیق۔ ہٰذا کلہٗ فی العینی والفتح والتعلیق والطحاوی۔ ص۲۸۰۔

وفی حدیث جابر اِنَّ الموت فَزَعٌ۔ یہودیہ کا جنازہ جاتے وقت جو حضورؐ کھڑے ہوئے تھے اسکی علت کے متعلق مختلف احادیث میں چنانچہ۔ حدیث جابرؓ میں یہ علۃ بتائی گئی کہ اِنَّ الموت فَزَعٌ اخرجہ البخاری ومسلم ونسائی ای موت گھبراہٹ کی چیز ہے اور سہل بن حنیف کی حدیث میں یہ علۃ بتایا کہ قیل لہا جنازۃ یہودی فقال اَلَیْسَتْ نَفْسًا اخرجہ البخاری ومسلم۔ والنسائی یعنی کیا وہ بھی ایک نفس نہیں ہے؟ قال ابن بطال الیست نفسا فمات فالقیام لہا لاجل صعوبۃ الموت کما فی العینی ۱۲۳/۴ ص۔ وفی حدیث انس انما قمنا للملائکۃ اخرجہ النسائی ورجالہ رجال الصحیح۔ وفی حدیث عبداللہ بن عمرو علیہ السلام قال انکم لستم تقومون لہا انما تقومون اعظاما للذی یقبض الارواح اخرجہ ابن حبان فی صحیحہ۔ وفی حدیث الحسن بن علی انہ علیہ السلام کرہ ان تعلوا رأس جنازۃ یہودی فقام اخرجہ النسائی تو اس کراہت کی بنا پر کھڑے ہو گئے اور بعض روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنازۂ یہودیہ کی بدبو کی بنا پر کھڑے ہو گئے تھے کما روی الطحاوی باسنادہ عن الحسن وابن عباس وعن احدہما ان النبی علیہ السلام مرت بہ جنازۃ یہودی فقام وقال آذانی نتنہا ویروی آذانی ریحہا۔ اگرچہ مختلف علل منقول ہوئیں لیکن ان میں باہم کوئی تعارض نہیں کما ہو ظاہر ہٰذا کلہٗ فی العینی ص۱۲۱/۳۔

وعنہ خرج بہم الی المصلی عینی ص۱۳۲/۴ میں وفتح الملہم ص۲۹۶/۳ وبذل المجہود ص۲۳۰/۳ وغیرہ میں ہے کہ شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک جو میت غائب ہو اس پر نماز جنازہ جائز ہے بدلیل حدیث ابی ہریرہ ان النبی علیہ السلام نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ وخرج بہم الی المصلی فصف بہم وکبر اربع تکبیرات متفق علیہ۔ وفی حدیث انہ علیہ السلام قال مات الیوم عبداللہ صالح اصحمۃ النجاشی فقام فائتموا وصلی علیہ رواہ مسلم۔ لیکن احناف ومالکیہ کے نزدیک صلوٰۃ الجنازہ علی الغائب مشروع نہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وخلفاء راشدین کے زمانہ میں بہت سے صحابہ وسلمین بلاد بعیدہ میں انتقال ہوئے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ نے دو ایک کے علاوہ کسی پر نماز جنازہ نہیں پڑھا۔ نیز صلوٰۃ الجنازہ کیلئے میت سامنے موجود ہونا چاہیے میت تو غائب ہے سامنے حاضر نہیں۔ **الجواب:**۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو صحابہ کو لیکر اصحمہ نجاشی پر جنازہ پڑھا وجہ یہ کہ نجاشی خفیہ طور پر ایسی جگہ میں مسلمان تھا کہ وہاں ان پر جنازہ پڑھنے والا کوئی نہ تھا اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ پڑھا ومن ثم قال الخطابی لا یصلی علی الغائب الا اذا وقع موتہ بارض لیس بہا من یصلی علیہ۔ اور بعض نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو نجاشی پر نماز پڑھا وجہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نجاشی کو کشف کر دیا تھا یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کو دیکھ لیا تھا کما قالوا القاضی عیاض فی الشفاء ورفع للنبی علیہ السلام النجاشی حتی صلی علیہ فتکون صلوٰۃ علیہ کصلوٰۃ الامام علی میت رآہ ولم یرہ المأموم والخلاف فی جوازہا کما ذکرہ الواقدی فی کتابہ عن ابن عباس قال کشف للنبی علیہ السلام عن سریر النجاشی حتی رآہ وصلی علیہ۔ یا نجاشی کا بدن تو سامنے نہیں لایا گیا لیکن نجاشی کی روح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لائی گئی ہو اس لئے اس پر جنازہ پڑھا لیکن رفع حجاب کرنا یا روح کو حاضر کرنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ یا دوسرے بادشاہوں کو اسلام کیطرف مائل کرنے کیلئے اور جو دوسرے بادشاہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمان ہوئے انکے استیلاف قلوب کیلئے نجاشی پر نماز پڑھا۔ بہر حال صلوٰۃ علی الغائب کوئی قاعدہ کلیہ نہیں لانہ لو جازت الصلوٰۃ علی الغائب مطلقا لصلی النبی علیہ السلام علی من مات من اصحابہ ولصلی المسلمون شرقا وغربا علی الخلفاء الاربعۃ وغیرہم ولم ینقل ذلک ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاویہ بن معاویہ المزنی پر بحالت غیبوبۃ نماز جنازہ پڑھا وہ بھی طی الارض کر کے

نحن نقول ان الموت فزع وذکر وجہ قیامہ عند جنازۃ یہودیۃ ۱۲

نحن نقول بالخلاف فی صلوٰۃ الجنازۃ علی الغائب ۱۲

جنازہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا کسا فی حدیث ابی امامہ قال کنا مع النبی علیہ السلام بتبوک فنزل جبرئیل ع فقال یا محمد ان معاویۃ بن معاویۃ المزنی مات بالمدینۃ اتحب ان تطوی لک الارض فتصلی علیہ قال علیہ السلام نعم فضرب بجناحہ علی الارض ورفع لہ سریرہ فصلی علیہ ہذا کلہ فی العینی ص۱۳۳ ج۴ والفتح والبذل والتعلیق ص۲۳۶ ج۲ والاشعۃ ص۲۰۲ ج۱

ع ایسا ہی صلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد کے متعلق بھی اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۳۰ ج۴ وفتح الملہم ص۴۹۲ ج۲ وبذل المجہود ص۲۰۳ ج۲ واوجز المسالک ص۴۵۹ ج۱ وغیرہ میں ہے کہ شوکانی نے کہا کہ شافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ وابو ثورؒ کے نزدیک لا بأس بصلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد اذا لم یخف تلویثہ بدلیل حدیث عائشہؓ قالت ما صلی النبی علیہ السلام علی سہیل بن بیضاء الا فی المسجد رواہ ابوداؤد۔ وفی روایۃ عن عائشہؓ قالت واللہ لقد صلی النبی علیہ السلام علی ابنی بیضاء فی المسجد سہیل واخیہ رواہ ابوداؤد۔ وروی ان سعد بن ابی وقاصؓ لما توفی امرت عائشہ بادخال جنازتہ فی المسجد حتی صلت علیہا ازواج النبی علیہ السلام ثم قالت ہل عاب الناس علینا ما فعلنا فقیل نعم الحدیث رواہ مسلم۔ لیکن امام اعظمؒ ومالکؒ وابن ابی ذئبؒ کے نزدیک صلوٰۃ الجنازہ فی المسجد مکروہ ہے کما فی الدر المختار وکرہ تحریما وقیل تنزیہا ہوای المیت فیہ وحدہ او مع القوم۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃؓ ان النبی علیہ السلام نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ وخرج بہم الی المصلی فصف بہم الحدیث متفق علیہ اگر جنازہ فی المسجد جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم مصلی کیطرف نہ نکلتے حالانکہ میت تو بجدہ وہاں حاضر بھی نہیں ہے کہ جس سے تلویث مسجد کا اندیشہ ہو اس کے باوجود جب مصلی کیطرف نکلے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد جائز نہیں ہے۔ واخرج البخاری عن ابن عمران الیہود جاؤا الی النبی علیہ السلام برجل منہم وامرأۃ زنیا فامر بہما فرجما قریبا من موضع الجنازۃ عند المسجد وحکی ابن بطال عن ابن حبیب ان مصلی الجنائز بالمدینۃ کان لاعقبا بالمسجد النبوی من ناحیۃ المشرق جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ کیلئے ایک مخصوص جگہ تیار کیا معلوم ہوا کہ صلوٰۃ الجنازہ فی المسجد مکروہ ہے ورنہ یہ مخصوص جگہ کیوں بنایا۔ وفی حدیث ابن ابی ذئب عن صالح مولی التوأمہ عن ابی ہریرۃ قال قال النبی علیہ السلام من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء لہ اخرجہ ابوداؤد والطحاوی وابن ابی شیبہ ورواہ ابن ماجہ بلفظ فلیس لہ شیء وقال الخطیب المحفوظ لفظ فلا شیء لہ وروی فلا اجر لہ وقال محمدؒ فی الموطا لا یعجبنی علی جنازۃ فی المسجد وکذلک بلغنا عن ابی ہریرۃ وہو الحدیث المذکور الان۔ لیکن اس حدیث ابی ہریرہؓ پر بیہقی نے کہا کہ اسمیں جو صالح مولی التوأمہ راوی ہے اسکی عدالت میں اختلاف ہے کما ان مالکؒ یجرحہ وترک السماع منہ۔ جواب یہ ہے کہ صالح کے متعلق عجلی نے کہا کہ انہ ثقۃ وعن یحیی بن معین قال ان صالحا ثقۃ حجۃ۔ جب ابن معین کو کہا گیا کہ امام مالکؒ صالح سے سماع ترک کیا تو ابن معین نے کہا کہ صالح راوی جب بوڑھا ہو کر انکی عقل میں فتور واختلاط ہو گیا تھا مالکؒ نے صالح کو اسوقت پایا ومن سمع منہ قبل ان یختلط فہو ثبت وقال ابن عدی اذا سمع عنہ قدیما لا بأس بہ وقال الشیخ ابن القیم صالح ثقۃ فی نفسہ اب علامہ عینی وابن الترکمانی جو ہر نقی میں کہکر حدیث مذکور کو جو ابن ابی ذئب نے صالح سے روایت کیا یہ قبل الاختلاط ہے فصار الحدیث حجۃ واخرج ابوداؤد ہذا الحدیث وسکت عنہ فاقل الاحوال ان یکون الحدیث حسنا عندہ لازم رضی بہ۔ ابن حبان نے کہا کہ صالح کے اندر تغیر ۱۲۵ھ میں ہوا اور ابن ابی ذئب نے صالح سے قبل الاختلاط سنا ہے کما فی الاوجز والعینی۔ اور نوی نے جو پھر یہ اشکال کیا کہ اس حدیث میں جو فلا شیء لہ ہے وہاں لام بمعنی علی ہے کقولہ تعالیٰ ان اسأتم فلہا ای فعلیہا اب فلا شیء علیہ کے معنی ہوگا ای صلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد جس نے پڑھا اسپر کوئی حرج نہیں۔ جواب یہ کہ علامہ عینی نے کہا کہ مجاز بوقت ضرورۃ لیا جاتا ہے یہاں تو کوئی ضرورت نہیں خاصکر کے جب بعض روایت میں ہے کہ فلا صلوٰۃ لہ تو یہاں لام بمعنی علی نہیں لیا جاوے گا۔ نیز احناف ومالک کی دلیل رابع یہ کہ شافعیؒ واحمد نے جو دلیل ثانی میں عائشہؓ کا یہ قول لقد علم بکہ ہل عاب الناس علینا ما فعلنا فقیل نعم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الجنازہ خارج المسجد پڑھنا ہی صحابہ میں معروف ومشہور وعادۃ مستمرہ تھی ورنہ عیب کیوں کرتے۔

بحث الاختلاف فی صلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اوّل میں عائشہ رضؓ کی حدیث ذکر کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سہیل اور اس کے بھائی پر مسجد ہی میں جنازہ پڑھا۔ جواب یہ کہ وہ ایک خاص حالۃ کے متعلق واقعہ ہے فلا عموم لہا۔ یا چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم معتکف تھے یا اس دن بارش تھی اس عارض کی بنا پر مسجد میں جنازہ پڑھا ہوگا چنانچہ صاحب المحیط نے کہا کہ انہ علیہ السلام کان معتکفا اذ ذاک فلم یمکنہ الخروج من المسجد فامر بالجنازۃ فوضعت خارج المسجد فصلی علیہا فی المسجد لہذا العذر۔ یا صرف بیان جواز کیلئے کسی وقت مسجد میں جنازہ پڑھا ہو۔ یا جواب یہ کہ حدیث عائشہ میں حالت اباحۃ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فعل کی خبر دیگئی جس حالت اباحۃ کے قبل نہی مقدم ہو اور نہ بنسخ الحکم مرتین لازم آوے گا۔ اور حدیث ابی ہریرہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نہی کی خبر دیگئی جس کے آگے اباحۃ تھی اب حدیث ابی ہریرۃ حدیث عائشہ کیلئے ناسخ بنے گی چنانچہ صحابہ کرام نے جو عائشہ رضؓ پر انکار کیا اس سے بھی نسخ کی تائید ہوتی ہے اگر حدیث عائشہ منسوخ نہ ہوتی تو صحابہ نے انکار کیوں کیا کما فی العینی ص۱۳۱ ج۴۔ اور دلیل ثانی میں جو عائشہ رضؓ کا فعل لائے جواب یہ کہ عائشہ نے جو اپنے فعل کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صلوٰۃ الجنازۃ علی سہیل واخیہ کی حدیث لانے کے باوجود صحابہ نے انکار کیا تو یقیناً صحابہ اپنی رای سے اس حدیث کی مخالفت نہیں کیا بلکہ انہوں کے پاس کوئی اصل تھا جسکی بنا پر انکار کیا ہے وہ حدیث ابوہریرہ ہے تو صحابہ میں یہ مشہور تھا کہ صلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد کا حکم حدیث ابوہریرہ کے ذریعہ منسوخ ہے جب ہی تو انہوں نے انکار کیا کما فی فتح الملہم ص۲۹۲ ج۲ والبذل والعینی والتعلیق ص۲۳۶ ج۱ والاوجز وغیرہا۔

(فائدہ) قال الشیخ الاکبر قدس سرہ فی کتاب الشریعۃ انی رأیت النبی علیہ السلام یکرہ الصلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد فکرہتہا رأیت النبی علیہ السلام فی النوم وقد دخل بجنازۃ فی جامع دمشق فکرہ ذلک وامر باخراجہا فاخرجت الی باب جیرون وصلی علیہا هنالک وقال علیہ السلام لاتدخلوا الجنازۃ فی المسجد کما فی فتح الملہم ص۲۹۵ ج۳۔

وکبر اربع تکبیرات صلوٰۃ الجنازۃ کی تکبیر کے متعلق بھی اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۲۹ ج۳ وفتح الملہم ص۲۹۶ ج۳۔ وبذل المجہود ص۲۰۶ ج۲ واوجز المسالک ص۲۳۱ ج۴ وتعلیق الصبیح ص۲۳۹ ج۴ میں ہے کہ حازمی نے نقل کیا کہ انس رضؓ وجابر رضؓ سے تین تکبیر مروی ہے وحکاہ ابن المنذر عن ابن عباس اور زید بن ارقم سے سات تکبیر مروی ہے اور عبدالرحمن بن ابی لیلی وعیسیٰ مولی حذیفہ واصحاب معاذ بن جبل کے نزدیک جنازہ میں پانچ تکبیر ہے وبذالک ای ابن مسعود وزید بن ارقم وحذیفہ اور یہی امام ابو یوسف کا بھی ایک قول ہے بدلیل ما فی صحیح مسلم عن زید بن ارقم انہ یکبر خمسا ورفعہ الی النبی علیہ السلام۔ وعن ابن ابن مسعود انہ صلی علی جنازۃ فکبر خمسا فسألتہ فقال کان النبی علیہ السلام یکبرہا واخرجہ الاربعۃ ایضا۔

علامہ عینی نے نقل کیا کہ امام اعظم ومالک وشافعی واحمد ومحمد بن حنیفہ وعطاء ومحمد بن سیرین ونخعی وسوید بن غفلہ وثوری وغیرہم کے نزدیک جنازہ میں چار تکبیر ہے۔ امام طحاوی نے یہی مذہب صاحبین کا بھی نقل کیا۔

بدلیل حدیث ابی ہریرہ انہ علیہ السلام نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ وخرج بہم الی المصلی فصف بہم وکبر اربع تکبیرات متفق علیہ۔ اور شیخ اکبر نے نقل کیا کہ قد ورد انہ علیہ السلام کبر ثلثا ولما مات النجاشی وصلی علیہ النبی علیہ السلام کبر علیہ اربعا وثبت علی اربع حتی توفاہ اللہ تعالیٰ۔ واخرج محمد بن الحسن فی الآثار اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی ان الناس کانوا یصلون علی الجنازۃ خمسا وستا واربعا حتی قبض النبی علیہ السلام ثم کبر کذلک فی ولایۃ ابی بکر رضؓ ثم ولی عمر بن الخطاب فصفوا ذلک فقال لہم عمر رضؓ انکم معشر اصحاب النبی علیہ السلام متی تختلفون تختلف الناس بعدکم فاجمعوا علی شیء یجمع علیہ من بعدکم فاجمعوا رای الصحابۃ ان ینظروا آخر جنازۃ کبر علیہا النبی علیہ السلام حتی قبض فیأخذون بہ ویدعون ما سواہ فنظروا فوجدوا آخر جنازۃ کبر علیہا النبی علیہ السلام اربعا۔ وفی ہذا الاسناد انقطاع بین ابراہیم النخعی وعمر رضؓ۔ رواہ احمد والبیہقی۔

نعم الاختلاف فی علی وتکبیر الجنازۃ۔

قال احمد حدثنا وکیع عن سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر الناس فاستشارہم فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم اربعا فجمع عمر علی اربع بہر حال عمرؓ کے زمانہ میں چار تکبیر پر تمام صحابہ کا اجماع ہوگیا جو حجۃ قطعیہ ہے۔ وروی الحاکم فی المستدرک والطبرانی والبیہقی عن ابن عباس قال آخر جنازۃ صلی علیہا النبی علیہ السلام کبر علیہا اربعا۔ ولفظ الحاکم آخر ما کبر النبی علیہ السلام علی الجنائز اربع تکبیرات۔ وکبر عمر علی ابی بکر اربعا وکبر ابن عمر علی عمر رضؓ اربعا وکبر الحسین علی الحسن رضؓ اربعا وکبرت الملائکۃ علی آدم علیہ السلام اربعا سکت علیہ الحاکم۔ اور دار قطنی نے جو فرات بن سائب سے راوی کو متروک کہا ایسا ہی بیہقی نے جو کہا کہ قد روی من وجہ کلہا۔ ضعیفۃ جواب یہ کہ ان اجماع الصحابۃ کالدلیل علی کون التکبیر اربعا لہذا اس اجماع سے تائید ملے گی

الجواب:۔ بذل المجہود میں ہے کہ قاضی عیاض نے کہا کہ مختلف روایات کی بنا پر صحابہ کے اندر تین تکبیر سے نو تکبیر تک اختلاف ہے۔ لیکن جواب یہ کہ من حیث الادلۃ راجح یہ کہ چار سے زائد تکبیر نہ کہے اور نہ نجم بلکہ چار ہی تکبیر کہیگا گمان ذالک ہو الغالب من فعل النبی علیہ السلام کذا فی المواہب اللطیفۃ فی شرح مسند ابی حنیفۃ۔ یا جواب دیا جاوے کہ جتنی احادیث میں چار سے زائد تکبیر منقول ہے ان تمام احادیث کا جواب یہ کہ وہ سب اس اجماع کی وجہ سے کہ جو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تمام صحابہ کے مشورہ سے ہوا کما مر ذکر الاجماع فی الدلیل الثالث مفصلاً۔ اب اس اجماع کے وقت چار سے زائد روایت کرنے والے صحابہ بھی موجود تھے کحذیفۃ وزید بن ارقم اب ان کو جو چار سے زائد تکبیر کے متعلق علم تھا اس کے باوجود انہوں نے چار پر اجماع کیا فذلک نسخ لما کانوا قد علموا لانہم مامونون علی ما قد فعلوا کما کانوا مامونین علی ما رووا

یہاں یہ اشکال کیا گیا کہ اجماع تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کے اجماع نے کیسے منسوخ کیا۔ جواب یہ کہ اجماع نص کیطرح علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے لہذا اجماع کے ذریعہ نسخ ہو سکے گا۔ نیز حجیۃ میں خبر مشہور سے اقوی ہے فاذا یجوز النسخ بالخبر المشہور فجوازہ بالاجماع اولی۔ در اصل بات یہ ہے کہ روایات مذکورہ سے جو ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخیر زمانہ میں چار تکبیر ہی کہا گیا تو گویا کہ اجماع اس اخیری فعل کے متعلق ہوا ہے فصار الاجماع منظرا لما کان فی حیوۃ النبی علیہ السلام۔ اور بعض نے اس حدیث ابو ہریرہ سے نسخ ثابت کیا کہ جسمیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نجاشی پر چار تکبیر کہا کیونکہ ابو ہریرہ متاخر الاسلام ہے لہذا انکی حدیث ناسخ ہوگی ولو یدہ ما رواہ قاسم بن اصبغ من حدیث ابی بکر بن سلیمان بن ابی حثمۃ عن ابیہ قال کان النبی علیہ السلام یکبر علی الجنائز اربعا وخمسا وستا وسبعا۔ حتی مات النجاشی فخرج الی المصلی فصف الناس من ورائہ فکبر علیہ اربعا ثم ثبت النجا علیہ السلام علی اربع حتی توفاہ اللہ تعالی اس سے بھی معلوم ہوا کہ صلوۃ علی النجاشی ناسخ ہے۔ اور امام طحاوی نے اسطرح جواب دیا کہ چار سے زائد تکبیر کسی مخصوص میت کیلئے کہا گیا ہے وہ حکم کلی نہیں چنانچہ جن احادیث میں پانچ تکبیر کا ذکر ہے اس کے متعلق طحاوی نے کہا کہ اہل بدر کی خصوصی فضیلت کی بنا پر ان پر پانچ تکبیر کہا گیا ویؤیدہ ما اخرجہ البخاری عن علی رضؓ انہ صلی علی سہل بن حنیف فکبر وقال انہ شہد بدرا وزاد الطبرانی فی الکبیر باسناد جید فکبر علیہ ستا اس سے اہل بدر و غیر اہل بدر میں فرق ثابت ہوا وفی روایۃ کان علی یکبر علی اہل بدر ستا وعلی الصحابۃ خمسا وعلی سائر الناس اربعا۔ اس سے بھی فرق ثابت ہوا۔ وفی الطحاوی عن عبد اللہ بن معقل قال صلیت مع علی رضؓ علی جنازۃ فکبر علیہا خمسا ثم التفت فقال انہ من اہل بدر ثم صلیت مع علی رضؓ علی جنائز کل ذلک کان یکبر علیہا اربعا۔ اب تو صراحۃ معلوم ہوا کہ پانچ تکبیر قاعدہ کلیہ کی بنا پر نہیں بلکہ خصوصی طور پر ہے۔ اور ابن ماجہ میں جو کثیر بن عبد اللہ کی روایت کے اندر تکبیر خمسا ہے جواب یہ کہ کثیر بن عبد اللہ کو من ارکان الکذب کہا گیا ہے وکثیر فیہ کلام کثیر وقد مر تحقیق بحث تکبیرات العیدین فارجع ان شئت التفصیل۔ ہذا کلہ فی العینی والفتح والبذل والتعلیق والاوجز والطحاوی ص ۲۷۶

وفی حدیث طلحة فقرأ فاتحة الکتاب:۔ صلوٰۃ الجنازہ میں قرأۃ فاتحہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۵۴ ج۴ وبذل ص۲۰۶ ج۱ وجزالمسالک ص۵۵ ج۲ وغیرہ میں ہے کہ شافعی احمد واسحٰق ومکحول کے نزدیک تکبیر اولیٰ میں سورۂ فاتحہ پڑھے بدلیل حدیث طلحۃ قال صلیت خلف ابن عباس علی جنازۃ فقرأ فاتحۃ الکتاب فقال لتعلموا انہا سنۃ رواہ البخاری وقول الصحابی من السنۃ حکمہ الرفع کما نقلہ العینی عن شیخ زین الدین۔ وفی حدیث ام شریک قالت امرنا النبی علیہ السلام ان نقرأ علی الجنازۃ بفاتحۃ الکتاب رواہ ابن ماجہ۔ وفی حدیث ام عفیف انہا قالت امرنا النبی علیہ السلام ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب علی میتنا رواہ ابونعیم۔ وفی حدیث ابی امامہ بن سہل انہ قال السنۃ فی الصلوٰۃ علی الجنازۃ ان یقرأ فی التکبیرۃ الاولیٰ بام القرآن مخافتۃ الحدیث رواہ النسائی۔ وقال النووی اسنادہ علی شرط الشیخین۔ وروی ابن ابی شیبۃ عن زحل من عمران ابن مسعود قرأ علی جنازۃ بفاتحۃ الکتاب والآثار المنقولۃ ہہنا کثیرۃ کما فی العینی ص۱۵۶ ج۴۔ لیکن امام اعظم رح ومالک ومجاہد وحماد وثوری وشعبی وسعید بن جبیر ومحمد بن سیرین وسعید بن المسیب وعطاء وابوہریرہ وابن عمر وعلی رض وعمر رض وغیرہم کے نزدیک صلوٰۃ الجنازہ میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی جاتی ان حضرات ... کی دلیل وہ تمام احادیث کثیرہ ہیں کہ جن میں صرف دعاء نقل کی گئی قرأۃ فاتحہ منقول نہیں کما فی حدیث ابی ہریرہ قال صلی النبی علیہ السلام علی جنازۃ فقال اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا الحدیث رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر کان لا یقرأ فی الصلوٰۃ علی الجنازۃ۔ رواہ مالک فی الموطا۔ بلکہ امام مالک نے عدم قرأۃ کا عمل نقل کیا حیث قال مالک قرءۃ فاتحۃ الکتاب فی الجنازۃ لیس بمعمول بہ فی بلدنا بحال تو مدینہ میں جو صحابہ وتابعین کا مرکز ہے وہاں کسی سے ثابت نہوا ایسا ہی کوفہ جو بعد میں دار الخلافۃ بن نے کیوجہ سے مرجع الصحابہ والتابعین بنا وہاں بھی قرأۃ فاتحہ کے عمل پایا نہ گیا کہ جسکی وجہ سے امام اعظم بھی عدم قرءۃ کے قائل ہوئے وروی عن عبد الرحمٰن بن عوف وابن عمر انہما قالا لیس فی الجنازۃ قرءۃ تسمی من القرآن۔ وعن ابی المنہال قال سألت ابا العالیۃ عن القرأۃ فی الصلوٰۃ علی الجنازۃ بفاتحۃ الکتاب فقال ما کنت احسب ان فاتحۃ الکتاب لقرأ الا فی صلوٰۃ فیہا رکوع وسجود والآثار ہہنا کثیرۃ کما فی الاوجز ص۲۵۶ ج۲ **الجواب:۔** فتوی عالمگیریہ میں ہے کہ لو قرأ فاتحۃ الکتاب بنیۃ الدعاء فلا بأس اب جواب یہ کہ جتنی احادیث میں قرءۃ فاتحہ کا ذکر ہے وہ سب بطور دعاء کے ہے بحیثیت قرأۃ والقرأۃ علی سبیل الدعاء لیس بمکروہ عندنا۔ امام طحاوی نے بھی کہا کہ لعل قرءۃ الفاتحۃ کانت علی وجہ الدعاء لا علی وجہ التلاوۃ۔ یا جواب یہ کہ ابن ہمام نے کہا کہ لا یقرأ الفاتحۃ الا بنیۃ الثناء جب بنیت ثناء قرءۃ فاتحہ جائز ہوئی تو احادیث مثبتہ للفاتحہ میں بھی بنیت ثناء فاتحہ پڑھنے کا ذکر ہے۔ ہذا کلہ فی العینی والتعلیق ص۲۴۱ ج۲ والاوجز ص۲۵۶ ج۲۔

وفی حدیث سمرۃ بن جندب فقام وسطہا:۔ لفظ وسط کے متعلق صاحب المغرب نے کہا کہ وسط بفتح السین دائرہ کے بالکل درمیانی حصہ جو مرکز ہو اور بسکون السین دائرہ کے اندر کے حصہ بالکل درمیانی حصہ ہو یا نہو اس لئے شارح القاموس نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا کہ انہ قال لساکن متحرک والمتحرک ساکن کما فی فتح الملہم ص۵۳۳ ج۲ وحاشیۃ الترمذی ص۱۳۵ ج۱۔ پھر موقف الامام فی الجنازہ کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ طحاوی ص۲۸۳ ج۱ عینی ص۱۵۲ ج۴ وبذل ص۲۰۵ ج۲ وفتح الملہم ص۵۳۳ ج۲ وغیرہ میں ہے کہ اسپر اجماع ہے کہ امام جنازہ سے متصل ہوکر کھڑا نہو بلکہ امام وجنازہ کے درمیان کچھ فرجہ رہنا چاہئے۔ پھر امام مالک نے کہا کہ رجل کے وسط حصہ میں اور عورت کے منکبین کے پاس کھڑا ہونا چاہئے کما فی العینی ص۱۵۱ ج۴ کیونکہ اسی صورت میں زیادہ ستر ہوتا ہے۔ اور عینی ص۱۵۱ ج۴ سے فتح الملہم ص۵۳۳ ج۲ میں نقل کیا کہ شافعی احمد کے نزدیک عورت کے وسط اور مرد کے سر کے پاس کھڑا ہو وہی ہے یہی بروایۃ حسن بن زیاد امام اعظم رح کا قول بھی ہے کما فی الہدایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء رأسہ ومن المرأۃ بحذاء وسطہا۔ بدلیل حدیث انس رض انہ قام عند رأس الرجل فکبر اربع تکبیرات ثم جیئت المرأۃ الانصاریۃ فقام انس رض عند عجیزتہا فصلی علیہا یعنی عورت کے سرین کے پاس کھڑا ہوکر نماز پڑھا۔

نمبر۱ الاختلاف فی قرءۃ الفاتحۃ فی الجنازہ۔

نمبر۲ الاختلاف فی موقف الامام فی الجنازہ

پھر حضرت انسؓ نے اسی کو سنۃ بھی بتایا رواہ ابوداؤد وسکت علیہ ورواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسنٌ ورواہ ابن ماجہ ایضاً۔ وعن سمرۃ بن جندب قال صلیت ورأ النبی علیہ السلام علی امرأۃ ماتت فی نفاسہا فقام وسطہا متفق علیہ۔ اور حدیث انس میں جو عجیزۃ المرأۃ کہا گیا وہ بھی وسط ہی میں ہے لہٰذا عورت کے وسط میں کھڑا ہونا ثابت ہوا لیکن طحاوی ۲۸۴ وبذل ص۲۰۵ میں بدائع سے نقل کیا کہ امام اعظمؒ وابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک امام مرد وعورت دونوں کے سینہ کے برابر کھڑا ہو لان الصدر موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایمانہ کمافی الہدایۃ۔ اور امام طحاویؒ ص۲۸۳ میں سمرہ بن جندب کی حدیث نقل کیا کہ قال صلیت خلف النبی علیہ السلام علی ام کعب ماتت وہی نفساء فقام النبی علیہ السلام للصلوٰۃ علیہا وسطہا فقال الطحاوی ہذا ہو المقام الذی ینبغی للمصلی علی الجنازۃ ان یقومہ من المرأۃ ومن الرجل۔ وروی الطحاوی باسنادہ عن ابراہیم النخعی قال یقوم الرجل الذی یصلی علی الجنازۃ عند صدرہا۔ پھر اس قول کے متعلق طحاوی نے فرمایا کان ہذا احب الینا لما قد شدہ من الآثار التی رویناہا عن النبی علیہ السلام۔ **الجواب:**۔ احادیث صریحہ کے مقابلہ میں مالکؒ کا قیاس معتبر نہیں۔ اور شافعیؒ واحمدؒ نے جو انسؓ کی حدیث ذکر کی جواب یہ کہ وہ حدیث انس سمرہ بن جندب کی حدیث سے معارض ہے کیونکہ سمرہ کی حدیث میں ہے کہ آنہ علیہ السلام صلی علی ام قتادۃ فقام وسطہا اور حدیث انسؓ میں عند عجیزۃ المرأۃ ہے اور وہ وسط نہیں بلکہ وسط تو سینہ ہے جس کے اوپر دو ہاتھ نیچے دو پیر ہے کمافی البذل۔ یا یہ کہ وہ جنازہ چونکہ مستور نہ تھا اس لئے انس عند العجیزہ کھڑا ہو کر حائل ہوا وہ اصلی حکم نہیں کمافی الہدایۃ۔ در اصل حضرت انسؓ بھی وسط ای سینہ کے برابر کھڑے ہوئے تھے لیکن راوی نے اپنے فہم کے مطابق عند العجیزہ روایت کر دیا کہ راوی کو اسی طرح معلوم ہوا ہو۔ اور شافعیؒ احمدؒ نے جو دلیل ثانی میں حدیث سمرہ سے وسط المرأۃ کھڑا ہونے کا ذکر کیا تو احناف کے خلاف نہیں۔ کیونکہ وسط میں کھڑے ہونے سے سینہ کے برابر کھڑا ہونا ثابت ہوگا کیونکہ سینہ وسط میں ہے کما مر الآن ہذا کلہ فی العینی والطحاوی والبذل والفتح وفتح القدیر ص۴۶۲۔

وفی حدیث ابن عباس دفناہ فی ظلمۃ اللیل:۔ بذل المجہود ص۱۹۲ وعینی ص۱۳۴ میں ہے کہ حسن بصری کے نزدیک بغیر ضرورۃ رات کے وقت دفن کرنا مکروہ ہے کمافی حدیث جابر انہ علیہ السلام خطب یوماً فذکر رجلاً من اصحابہ قبض فکفن فی کفن غیر طائل وقبر لیلاً فزجر النبی علیہ السلام ان یقبر الرجل باللیل حتی یصلی علیہ الا ان یضطر انسان الی ذلک الحدیث رواہ ابوداؤد۔ وعن جابر انہ علیہ السلام قال لاتدفنوا موتاکم باللیل الا ان تضطروا رواہ ابن ماجہ۔ لیکن بذل میں ہے کہ جماہیر علماء من السلف والخلف کے نزدیک رات کو دفن کرنا مکروہ نہیں ہے بدلیل حدیث ابن عباس انہ علیہ السلام مر بقبر دفن لیلاً فقال متی دفن ہذا قالوا البارحۃ قال افلا آذنتمونی قالوا دفناہ فی ظلمۃ اللیل فکرہنا ان نوقظک الحدیث متفق علیہ۔ علامہ عینی اپنے طرز کے مطابق اس حدیث سے استنباط احکام کے سلسلہ میں فرمایا کہ فیہ جواز الدفن باللیل۔ بذل المجہود میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دفن باللیل پر انکار نہیں کیا لہٰذا جواز ثابت ہوا۔ وقال العینی وروی الترمذی من طریق عطاء ابن عباس انہ علیہ السلام دخل قبرا لیلا فاسرج لہ بسراج فاخذ من القبلۃ وقال رحمک اللہ الحدیث۔ وروی ابوداؤد من حدیث جابر قال رأی ناس ناراً فی المقبرۃ فاتوہا فاذا النبی علیہ السلام فی القبر واذا ہو یقول ناولونی صاحبکم فاذا ہو الرجل الذی یرفع صوتہ بالذکر ورواہ الحاکم وصححہ وقال النووی علی شرط الشیخین۔ اس قسم کی احادیث سے معلوم ہوا کہ دفن باللیل بلا کراہۃ جائز ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی رات کو دفن کرنا ثابت ہوا۔ وفی العینی ص۱۳۵ ان الخلفاء الاربعۃ دفنوا لیلاً۔ وفی حدیث عائشۃ دفن النبی علیہ السلام قبل ان یصبح۔ **الجواب**۔ جتنی احادیث سے کراہیۃ الدفن باللیل ثابت ہوتا ہے

بحث الاختلاف فی الدفن باللیل۔

اس کے متعلق علامہ عینی نے کہا کہ یہ حکم نہی قبل کا ہے اب وہ منسوخ ہے یا اس لئے منع کیا گیا کہ رات کے وقت مصلی کم ہوتے ہیں جو شفاعت کرنے والے ہیں۔ یا حدیث اول کا خصوصی جواب یہ ہے کہ چونکہ کفن معمولی دیا گیا تھا کما فی ذلک الحدیث فکن فی کفن غیر طائل اس بناء پر نہی وارد ہوا ہے۔ یا چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر صلوۃ الجنازہ نہیں پڑھا تھا اس بناء پر نہی ہے۔ یا مجموعہ من حیث المجموعہ کی بناء پر نہی وارد ہوئی ہذا کلہ فی العینی والبذل۔

وفی حدیث ابی ھریرۃ دفن فی علی قبرہ:۔ صلوۃ علی القبر کے مسئلہ میں دو صورت ہے ایک تو یہ کہ میت کو نماز جنازہ کے بغیر دفن کیا گیا تو اسکے متعلق ہدایہ میں ہے کہ وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ لان النبی علیہ السلام صلی علی قبر امرۃ من الانصار ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الرأی ھو الصحیح لاختلاف الحال والزمان والمکان وفی فتح القدیر ص۴۵۹ ج۱ ای حال المیت من السمن والھزال والزمان من الحر والبرد والمکان لان بعضہ یسرع فی الابلاء ومنہ لا حاصل یہ کہ اگر ظن غالب یہ ہو کہ میت کے اجزاء متفرق ہو گئے تو نماز نہ پڑھے ورنہ پڑھے۔ اور عینی ص۱۳۵ ج۴ میں ہے کہ اذا دفن المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ مالم یعلم انہ تفرق کذا فی المبسوط ہذا قول اصحابنا الحنفیہ وبقولنا قال الشافعی واحمد وھو قول عمر وابی موسیٰ وعائشہ وابن سیرین والاوزاعی اور نہایہ ص۴۵۹ ج۱ وعینی میں ہے کہ ابو یوسف نے کہا کہ تین دن تک نماز پڑھ سکتا ہے وبعدھا لا یصلی علیہ لان الصحابۃ کانوا یصلون علی النبی علیہ السلام الی ثلثۃ ایام وھکذا ذکر ابن رستم فی نوادرہ عن محمد عن ابی حنیفہ رح لیکن امام اعظم کے مختار وصحیح قول یہ ہے کہ اگر ظن غالب ہو کہ وہ ریزہ ریزہ نہیں ہوا تو اس پر نماز جنازہ پڑھے لان تفرق الاجزاء یختلف باختلاف حال المیت وباختلاف الزمان والمکان۔

الجواب:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن پر غیر کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے فان قلت روی البخاری عن عقبہ بن عامر ان النبی علیہ السلام صلی علی قتلی احد بعد ثمان سنین تو اتنے زمانہ میں یقیناً ان کا بدن متفرق ہو گیا ہوگا جواب یہ کہ وہاں صلوۃ سے دعاء مراد ہے کما قال اصحابنا الحنفیہ وفیہ نظر۔ لان الطحاوی روی عن عقبہ انہ علیہ الصلوۃ والسلام صلی علی قتلی احد صلوتہ علی المیت علامہ عینی نے کہا کہ صحیح جواب یہ کہ ان شہداء کا جسم ریزہ ریزہ نہیں ہوا تھا اس لئے نماز جنازہ پڑھا ہے کما فی العینی ص۱۳۵ ج۴۔ ... یہاں دوسری بحث یہ ہے کہ اگر میت پر جنازہ کی نماز پڑھنے کے بعد دفن کیا گیا تو پھر قبر پر دوبارہ سہ بارہ نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں چنانچہ ترمذی ص۱۲۳ ج۱ وبذل المجہود ص۲۰۷ ج۱ واوجز المسالک ص۴۲۹ ج۱ والجوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص۴۹ ج۴ بلکہ اس سے صراحۃ عرف الشذی ص۳۵ ج۱ میں ہے کہ شافعی واحمد واسحٰق کے نزدیک اگر جنازہ کی نماز پڑھکر دفن کیا گیا ہو اس کے بعد بھی صلوۃ علی القبر جائز ہے کما فی حدیث ابی ہریرۃ ان امرأۃ سوداء کانت تقم المسجد فقدھا النبی علیہ السلام فسأل عنھا فقالوا مات قال افلا کنتم آذنتمونی وفی الحدیث فصلی علی قبرھا الحدیث متفق علیہ وفی حدیث ابن عباس ان النبی علیہ السلام رای قبرا منتبذا (ای بعیدا منفردا عن القبور) فصف اصحابہ فصلی علیہ قال ابو عیسے الترمذی حدیث ابن عباس حدیث حسن صحیح وھو قول الشافعی واحمد واسحٰق۔ وفی الجوہر النقی ص۴۸ ج۴ ثم ذکر البیہقی عن ابن عمر انہ صلی علی قبر اخیہ عاصم۔ عن ابن ابی ملیکہ قال مات عبد الرحمٰن ابن ابی بکر فدفناہ بمکۃ فقدمت عائشہ بعد وفاتہ فقالت این قبر اخی فاتتہ فصلت علیہ وزاد فیہ غیرہ بعد وفاتہ بشہر رواہ البیہقی ص۴۹ ج۴ لیکن امام اعظم ومالک وثوری واوزاعی وحسن بن حی ولیث وغیرہم کے نزدیک جنازہ پڑھ کر دفن کرنے کے بعد پھر قبر پر نماز جنازہ کا اعادہ نہ کیا جاوے۔ کیونکہ اگرچہ شافعی واحمد نے دو چار واقعہ اعادہ صلوۃ کے متعلق دکھلایا ہے وسیجیء جوابہا انشاء اللہ تعالیٰ لیکن ہزاروں بلکہ لاکھوں قبور پر صحابہ کرام کا گزر ہوا لیکن قبر پر صلوۃ الجنازہ کا اعادہ نہیں کیا گیا لہذا عدم جنازہ کیلئے عدم اعادہ ہی دلیل ہے کما قال القدوری ولم یکرروا الصلوۃ علی النبی علیہ السلام ولا علی الخلفاء من بعدہ ۔ وانما صلی النبی علیہ السلام علی القبر

بحث الاختلاف فی الصلوۃ علی القبور فیہ بحثان۔

لانہ علیہ السلام کان الولی کما فی الجوہر النقی ص۴۹ ج۴ قال عبد الرزاق اخبرنا عبد اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر انہ کان اذا انتہی الی جنازۃ قد صلی علیہ دعا وانصرف ولم یعد الصلوٰۃ قال ابو عمر فی التمہید ہذا ہو الصحیح المعروف من مذہب ابن عمر کما فی الجوہر النقی ص۴۸ ج۴

الجواب:۔ انہوں نے جو دلیل اول وثانی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اعادۂ صلوٰۃ کو نقل کیا حضرت شاہ انور رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ محدثین نے کہا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کما یدل علیہ ما رواہ مسلم وابن حبان فی حدیث ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال ان ہذہ القبور مملوۃ ظلمۃ علی اہلہا وان اللہ ینورہا لہم بصلوتی علیہم. وفی حدیث زید بن ثابت فان صلوتی علیہ رحمۃ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ پر تنویر قبر موقوف ہے اسلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھا اور کسی کی نماز پر یہ تنویر موقوف نہیں لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہوئی اور دوسرے صحابہ نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنازہ پڑھا اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر کیلئے اعادۂ جنازہ ثابت نہ ہوگا کیونکہ صحابہ نے تبعاً پڑھا ہے۔ اور سیوطی نے انموذج اللبیب میں بعض حنفیہ سے نقل کیا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ادا جنازہ کے بغیر فرضیت ساقط نہیں ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ نماز جنازہ اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر پر فرض کفایہ ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض عین ہے اسوجہ سے اعادہ کیا حضرت شاہ انور رحمۃ اللہ علیہ نے اسکی تائید اسطرح کی ہے کہ قرآن واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے ولی ہیں اور ولی کو اعادۂ جنازہ جائز ہے اس لئے اعادہ کیا گیا نہ اس لئے کہ اعادہ مطلقاً جائز ہے۔ اور انہوں نے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ وعائشہ رضی اللہ عنہا کا فعل ذکر کیا اس کے متعلق علامہ ابن الترکمانی صاحب الجوہر النقی نے کہا کہ اس کے معارض روایت بھی ہے کما روی عبد الرزاق عن نافع ان ابن عمر قدم بعد موتی عاصم اخوہ فقال ابن قبر اخی فدلوہ علیہ فاتاہ فدعا لہ وہکذا روی نافع وکان ابن عمر اذا انتہی الی جنازۃ. قد صلی علیہ دعا وانصرف ولم یعد الصلوٰۃ اب ابن عمر کی جن روایات میں ابن عمر کی صلوٰۃ کا ذکر ہے وہاں صلوٰۃ سے دعاء مراد ہے کیونکہ صلوٰۃ بھی دعاء ہے اب روایات میں تعارض بھی نہ رہے گا کیونکہ ہمیشہ الجواب کے لفظ بعد جو جواب دیا گیا وہ سب اس بحث کے احادیث متعارضہ کی تطبیق بھی ہے ایسا ہی عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو مروی ہے کہ فصلت علیہ وہاں بھی صلوٰۃ سے دعاء مراد ہے۔ بلکہ اس قسم کی تمام روایات کے متعلق جب ابن القاسم نے امام مالک سے سوال کیا بانہ علیہ الصلوٰۃ والسلام صلی علی قبر۔ تو مالک رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ احادیث تو وارد ہیں لیکن اب اسپر عمل نہیں ہے ہذا کلہ فی الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص۴۸ ج۴ والبذل ص۲۰۷ ج۲ وعرف الشذی ص۳۵۲ والاوجز ص۴۲۹ ج۴ والترمذی ص۱۲۳ ج۱ والعینی ص۲۰۳ ج۴ وغیر ذالک۔

وفی حدیث کریب فیقوم علی جنازتہ اربعون رجلا۔ اس حدیث سے تو معلوم ہوا کہ چالیس آدمی کی شفاعت اس کے لئے قبول کیجاوے گی۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ انہ علیہ السلام قال ما من میت تصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون مائۃ کلہم یشفعون لہ الا شفعوا فیہ رواہ مسلم وقد روی ہذا الحدیث بمعناہ عن ابی ہریرۃ وانس رضی اللہ عنہم وفی السنن عن مالک بن ہبیرۃ قال قال النبی علیہ السلام ما من مؤمن یموت فیصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون ان یکونوا ثلثۃ صفوف الا غفر لہ۔ اب قبول شفاعۃ کے سلسلہ میں تین قسم کی حدیث مذکور ہوئی ہے اس کے متعلق قاضی عیاض نے کہا کہ یہ احادیث مختلفہ مختلف سائلین کے مختلف سوال کے جواب میں وارد ہوئی ہیں موسی نے پوچھا کہ ایک سو آدمی اگر جنازہ پڑھیں تو اس کے گناہ معاف ہونگے یا نہیں اس کو فرمایا کہ ما من میت تصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون مائۃ الحدیث اور کسی نے چالیس آدمی کے متعلق سوال کیا اور کسی نے تین صفوف کے متعلق سوال کیا ہو۔ اور امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ کے جانب سے اولاً ایک سو آدمی کی شفاعۃ کی قبولیت کے متعلق اطلاع دیگئی۔

بحث دفع التعارض فی قبول شفاعۃ الاربعین والمائۃ۔

اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ فرمایا پھر قبول شفاعۃ اربعین کی اطلاع ملی تو وہ بتا دیا ثم قبول شفاعۃ ثلاثۃ صفوف وان قل عددہم فاخبرہ۔ نیز نووی نے کہا کہ عدد کے اندر جمہور اصولیین کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے فلا یلزم من الاخبار عن قبول شفاعۃ مائۃ منع قبول مادون ذلک ایسا ہی شفاعۃ اربعین کی قبولیت کی خبر دینے سے تین صفوف کی شفاعت کی قبولیت کا انکار نہیں ہوگا۔ اب ہر حدیث معمول بہ ہوئی ہے۔ یا تطبیق یہ کہ یہاں کوئی خاص عدد مراد نہیں بلکہ کثرت مراد ہے ای اگر کسی میت پر کثیر آدمی جنازہ ہیں تو اس کے گناہ معاف کیا جاوے گا۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۲۹۲ ج۲ وتعلیق ص۲۴۳ ج۲ ۔

وفی حدیث انس وانتم شہداء اللہ فی الارض ۔ وحکی ابن التین ان ذلک مخصوص بالصحابۃ لانہم کانوا ینطقون بالحکمۃ بخلاف من بعدہم۔ بعض نے کہا کہ شہداء اللہ سے صحابہ اور وہ حضرات مراد ہیں کہ جو ایمان کے اندر انکے مشابہ ہو۔ اور بعض نے کہا کہ یہ ثقات متقنین کے ساتھ مخصوص ہے وقد ورد فی البخاری من حدیث عمرؓ انہ علیہ السلام قال ایما مسلم شہد لہ اربعۃ بخیر ادخلہ اللہ الجنۃ فقلنا وثلاثۃ قال وثلاثۃ فقلنا واثنان قال علیہ السلام واثنان ثم لم نسألہ عن الواحد وقال الداؤدی المعتبر فی ذلک شہادۃ اہل الفضل و الصدق لا الغفلۃ لانہم قد یثنون علی من یکون مثلہم۔ اور نووی نے بعض سے نقل کیا کہ یہ اس میت کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس پر اہل الفضل نے تعریف کیا ہو اور یہ تعریف میت کے فعل کے مطابق ہو تو وہ جنتی ہے فان کان غیر مطابق فلا وکذا عکسہ۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اپنے عموم واطلاق پر ہے کہ جو مر گیا۔ اور اس کے متعلق حق تعالیٰ نے لوگوں کے قلوب میں ثناء کو القاء کیا ہے تو یہ اسکے جنتی ہونے کی دلیل ہے اس کے افعال اس کے تقاضا کریں یا نہ کیونکہ عذاب دینا تو واجب نہیں اب القاء الثناء فی قلوب الناس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ اس کی مغفرت کو چاہا ہے اب اس سے ثناء المیت کا فائدہ بھی ظاہر ہوا والا فاذا کانت افعال معتضیۃ للجنۃ لم یکن للثناء فائدۃ غالبا اسی وجہ سے حدیث میں وارد ہے کہ انہ علیہ السلام قال لاتذکروا الموتی الا بخیر کما قالہ العلامۃ السندی فی حاشیۃ النسائی علامہ طیبی کے کلام سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صحابہ کی تعریف کے بعد وجبت فرمایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثناء الصحابۃ اس کے جنتی ہونے کی علت ہے۔ اشکال یہ کہ ورد فی الحدیث الصحیح عن زید بن ارقم فی النہی عن سب الموتی وذکرہم الا بخیر۔ اور اس حدیث انس میں ہے کہ تم مروا بأخری فاثنوا علیہا شرا الحدیث متفق علیہ اب موتی کی بدنامی کیسے کیگئی۔ جواب یہ کہ سب الموتی سے جو منع کیا گیا وہ کافر و منافق و مجاہر بالفسق والبدعۃ کے علاوہ دوسرے موتی کے متعلق ہے اور کافر و منافق وغیرہما کی بدنامی کرنا حرام نہیں تاکہ لوگ انکے طریق سے احتراز کریں اور ان کی اقتداء نہ کرے۔ قرطبی نے کہا کہ حدیث النہی عن سب الموتی دوسری ان احادیث سے متاخر ہے کہ جسمیں سب الموتی کے ذکر وارد ہوا لہذا حدیث النہی متاخر ہو کر ناسخ ہوگا ہذا کلہ فی العینی ص۲۱۷ ج۴ وفتح الملہم ص۲۹۳ ج۲ وتعلیق الصبیح ص۲۴۳ ج۲ ۔

وفی حدیث جابر ولم یصل علیہم سوی علی الشہداء احدا ۔ صلوۃ علی الشہید کے متعلق بھی اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۷۱ ج۴ وبذل المجہود ص۱۹۰ ج۴ وترمذی ص۱۲۳ ج۱ وتعلیق ص۲۳۶ ج۱ وجوہر نقی ص۱۳ ج۴ وغیرہ میں ہے کہ امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک شہید پر صلوۃ الجنازہ نہیں ہے۔ بدلیل حدیث جابر انہ علیہ السلام امر بدفن قتلی احد بدمائہم ولم یصل علیہم الحدیث رواہ البخاری والترمذی۔ وفی حدیث انس ان شہداء احد لم یغسلوا ودفنوا بدمائہم ولم یصل علیہم رواہ ابوداؤد۔ نیز صلوۃ الجنازہ تو شفاعۃ اور مغفرت کیلئے دعا ہے اور شہید تو تمام گناہوں سے پاک ہو گیا۔ لقول النبی علیہ السلام السیف محاء للذنوب فاستغنی عن الصلوۃ کما استغنی عن الغسل۔

بحث قولہ وانتم شہداء اللہ فی الارض مع ما ورد فی التعارض فی سب الموتی ۔ ۱۲

بحث الاختلاف فی الصلوۃ علی الشہید ۱۲

نیز قولہ تعالیٰ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَاءٌ وَّلٰکِنْ الخ الجنازۃ تو موتی پر ہوتی ہے نہ احیاء پر۔ لیکن جوہر نقی فی الرد علی البیہقی ص۱۳۴ ج۴ عن ابن عبد البر کے استذکار سے نقل کیا کہ فقہاء کوفہ یعنی امام اعظم و صاحبین و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و حسن بن حی وغیرہ فقہائے بصرہ عبید اللہ بن الحسن وغیرہ و فقہاء شام اوزاعی و سلیمان بن موسیٰ و سعید بن عبد العزیز کے نزدیک شہداء پر بھی صلوٰۃ الجنازہ ہے کما ہو عند المزنی و الحسن البصری و سعید بن المسیب۔ بدلیل حدیث عقبہ بن عامر ان النبی علیہ السلام خرج یوما فصلی علی اہل احد صلوٰتہ علی المیت الحدیث رواہ البخاری۔ و روی ابن ماجہ من حدیث ابن عباس قال اتی بقتلی احد النبی علیہ السلام یوم احد فجعل یصلی علی عشرۃ عشرۃ و حمزۃ وہو کما ہو یرفعون وہو کما ہو موضوع۔ و روی الطحاوی عن ابن عباس ان النبی علیہ السلام کان یوضع یدیہ یوم احد عشرۃ فیصلی علیہم و علی حمزۃ ثم یرفع العشرۃ و حمزۃ موضوع ثم یوضع عشرۃ فیصلی علیہم و علی حمزۃ معہم و اخرجہ البزار فی مسندہ باتم منہ۔ و روی ابن ہشام فی السیرۃ عن ابن عباس قال امر النبی علیہ السلام بحمزۃ فسجی ببردۃ ثم صلی علیہ ثم اتی بالقتلی فوضعوا الی حمزۃ فصلی علیہم و علیہ معہم حتی صلی علیہ ثنتین و سبعین صلوٰۃ۔ و روی الطحاوی من حدیث ابن الزبیر ان النبی علیہ السلام امر یوم احد بحمزۃ رض فسجی ببردۃ ثم صلی علیہ فکبر تسع تکبیرات ثم اتی بالقتلی یصفون و یصلی علیہم و علیہ معہم و اخرجہ ابن شاہین ایضا فی کتابہ۔ و اسند احمد عن ابن مسعود قال وضع النبی علیہ السلام حمزۃ و جئی برجل من الانصار فوضع الی جنبہ فصلی علیہ فرفع الانصاری و ترک حمزۃ ثم جئی باٰخر فوضع الی جنب حمزۃ فصلی علیہ الحدیث وصلی علی حمزۃ یومئذ سبعین صلوٰۃ وہذا لا ینزل عن درجۃ الحسن۔ و اخرج النسائی عن شداد بن الہاد ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی علیہ السلام فامن بہ و اتبعہ ثم ہاجر ثم غزا مع النبی علیہ السلام فاستشہد فکفنہ النبی علیہ السلام۔ و اسند الواقدی فی فتوح الشام عن سیف مولی ربیعۃ قال کنت فی الجیش الذی وجہہ ابو بکر الصدیق مع عمرو بن العاص الی ایلۃ و ارض فلسطین فذکر القصۃ و فیہا انہ قتل من المسلمین مائۃ و ثلاثون و صلی علیہم عمرو بن العاص و من معہ من المسلمین و کان مع عمرو تسعۃ الاف من المسلمین کذا فی فتح القدیر۔ اب کچھ کم نوے ہزار مسلمانوں سے صلوٰۃ علی الشہید ثابت ہوئی کہ جن میں صحابہ بھی تھے اور سب تابعین کما فی التعلیق ص۲۳۴ ج۱ اگر اور بھی زائد دلائل مطلوب ہوں تو طحاوی ص۲۸۹ ج۱ و سنن بیہقی ص۱۲ ج۴ باب من زعم الخ ملاحظہ فرمائیے۔

الجواب:۔ ان کی اول دونوں دلیل میں جو لم یصل علیہم کی حدیث لائے جواب یہ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ لم یصل علیہم کصلوٰتہ علی حمزۃ حیث صلی علیہ مرارا یعنی حمزہ پر جیسا کہ بار بار نماز پڑھا گیا دوسرے شہداء پر ایسا ہی نہیں پڑھا۔ نیز جتنی احادیث میں عدم صلوٰۃ علی الشہداء کا ذکر ہے وہ سب احادیث مثبتہ سے معارض ہے اور بقاعدۂ اصول بوقت تعارض احادیث مثبتہ راجح ہوتی ہیں۔ اور طحاوی ص۲۸۹ ج۱ میں ہے کہ چونکہ جنگ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دندان مبارک شہید کر دیا گیا تھا اور خود آپ کی کو سر پر توڑ دیا گیا تھا ایسا ہی چہرہ بھی زخمی ہو گیا کما فی حدیث سہل کسرت البیضۃ علی رأسہ و کسرت رباعیتہ و جرح وجہہ الحدیث رواہ الطحاوی اس درد زخم وغیرہ کے وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نماز نہیں پڑھا اس لئے ان ... کی حدیث میں ہے کہ لم یصل علیہ اور دوسروں نے پڑھا ہو چنانچہ جنازہ پڑھنا کثیر احادیث سے ثابت ہے کما قالہ الطحاوی فیجوز ان یکون النبی علیہ السلام تخلف عن الصلوٰۃ علیہم و صلی علیہم غیرہ کما فی حدیث انس رض فی حمزۃ رض و لم یصل النبی علیہ السلام علی احد من الشہداء غیرہ رواہ الطحاوی یا لم یصل علیہم سے مراد یہ ہے کہ بعض قسم کے درد و ہجوم غم کی بنا پر اس دن نماز نہ پڑھا ہو بلکہ بعد میں پڑھا ہو کیونکہ شہداء کے بدن کے اندر تغیر نہیں آتا ہے کما فی روایۃ صلی علیہم بعد ثمان سنین۔ دلیل اول میں جو جابر رض کی حدیث

حدیث لائے اس کا خصوصی جواب یہ کہ جابرؓ تو اپنے باپ وچچا کے قتل کی وجہ سے اسمیں مشغول تھے اس تدبیر کیلئے مدینہ گئے ہوئے تھے تو وہ بوقت صلوٰۃ حاضر نہ تھے یا جابر ہی سے مروی ہے کہ انہ علیہ السلام صلی علی حمزۃ ثم جئ بالشہداء فصلی علیہم کما فی الکلیل باذا تعارضا تساقطا کما فی العینی ص۱۷۲ ج۴ اور جوہر نقی ص۱۲ ج۴ میں ہے کہ وفی ہذا الباب حدیث صحیح عن جابر وفیہ ثم جئ بحمزۃ فصلی علیہ ثم جئ بالشہداء حتی صلی علی الشہداء کلہم اخرجہ الحاکم فی کتاب الجہاد من المستدرک وقال صحیح الاسناد۔ اب تو تعارض قوۃ کے ساتھ ثابت ہوا۔ اور دلیل ثانی میں جو عن اسامۃ عن الزہری عن انس ہے۔ جواب یہ کہ حدیث اسامہ غیر محفوظ غلط فیہ اسامہ کما فی الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص۱۰ ج۴۔ اور انہوں نے جو الشہید ممتحن للذنوب کہا جواب یہ کہ اگرچہ بندہ مرتبہ کمال کو پہونچا ہوا ہے تاہم دعاء سے بے نیاز نہیں کیونکہ مراتب قرب کی کوئی انتہا نہیں۔

ے ای برادر بے نہایت در گہیست ؎ ہر چہ بروئی میرسی بروے مایست۔ الا تری ان الصحابۃ صلوا علی النبی علیہ السلام ولاشک ان درجتہ کانت فوق درجۃ الشہداء۔ اور انہوں نے جو شہداء کو احیاء بتائے۔ جواب یہ کہ احکام آخرت کے اعتبار سے ان کو موصوف بالحیوۃ کہئے ہیں کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ بل ہم احیاء عند ربہم یرزقون لیکن دنیوی احکام کے اعتبار سے شہید بھی مردوں میں شمار ہے فیقسم مالہ وینکح زوجتہ لہذا شہید پر جنازہ کی نماز بھی ہوگی کیونکہ یہ دنیوی احکام میں سے ہے ہذا کلہ فی العینی ص۱۷۲ ج۴ والبذل ص۱۹۰ ج۴ والجوہر النقی ص۱۲ ج۴ والتعلیق والترمذی ص۱۲۲ ج۱

الفصل الثانی فی حدیث مغیرۃ والسقط یصلی علیہ۔

ترمذی ص۱۲۲ ج۱ وعینی ص۱۹۶ ج۴ وتعلیق ص۲۲۴ ج۱ والبذل المجہود ص۲۰۳ ج۴ میں ہے کہ علامہ عینی نے عبدری سے نقل کیا کہ اگر جنین پر چار ماہ نہیں گذرا بلکہ اسکے آگے حمل ساقط ہوگیا تو بالاجماع اسپر جنازہ کی نماز نہیں ہے اس کے بعد اختلاف ہے چنانچہ احمد واسحٰق وسعید بن المسیب وابن سیرین کے نزدیک جو جنین چار ماہ کے بعد جنا گیا ہو اس پر نماز پڑھا جاوے اگرچہ وہ پیدا ہونے کے بعد آواز نہ کرے وہو مروی عن ابن عمر انہ یصلی علیہ وان لم یستہل۔ بدلیل حدیث مغیرۃ بن شعبۃ انہ علیہ السلام قال الطفل یصلی علیہ رواہ الترمذی واحمد والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح وفی روایۃ ابی داؤد والسقط یصلی علیہ یہ حکم عام ومطلق ہے کہ وہ طفل روئے یا نہ بہرحال اسپر جنازہ کی نماز پڑھی جاوے گی۔ وفی التعلیق ص۲۲۴ ج۱ وقال احمد یصلی علیہ اذا کان لہ اربعۃ اشہر وعشرا فی البطن ونفخ فیہ الروح وان لم یستہل ای ان لم یصوت حین انفصل من الام اور عینی ص۱۹۶ ج۴ میں ہے کہ قال مالک لا یصلی علی الطفل الا ان یختلج ویتحرک ای بعد الولادۃ اگر حس وحرکت نہو تو اسپر جنازہ کی نماز نہوگی اور امام اعظمؒ وشافعیؒ وثوری وابراہیم وحکم وحمادؒ واوزاعی وغیرہم کے نزدیک لا یصلی علی الطفل حتی یستہل استہلال کہکر حرکت عضو یا رفع صوت وغیرہ کے ذریعہ آثار حیوۃ معلوم ہونا مراد ہے والمعتبر فی ذلک خروج اکثرہ حیا حتی لو خرج اکثرہ وہو یتحرک صلی علیہ وفی الاقل لا کما فی فتح القدیر ص۲۶۵ ج۱ والعنایۃ۔ اب یہ حضرات جو آثار حیوۃ معلوم ہونے پر جنازہ کا حکم دیتے ہیں اسکی دلیل ما رواہ النسائی عن المغیرۃ بن مسلم عن ابی الزبیر عن جابر انہ علیہ السلام قال اذا استہل الصبی صلی علیہ وورث ورواہ الحاکم عن سفیان عن ابی الزبیر وقال ہذا اسناد صحیح۔ وعن جابر انہ علیہ السلام قال الطفل لا یصلی ولا یرث ولا یورث حتی یستہل۔ اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ ابن حبان والحاکم کما فی فتح القدیر۔ اس قسم کی احادیث میں استہلال سے آثار حیوۃ معلوم ہونا مراد ہے۔ عن نافع عن ابن عمر انہ کان لا یصلی علی السقط حتی یستہل رواہ البیہقی فی سننہ ص۹ ج۔ الجواب۔ احمد واسحٰق نے جو طفل یصلی علیہ کی حدیث مطلق ذکر کیا۔

نسخ الاختلاف فی الصلوٰۃ علی الطفل۔

اس کے متعلق شیخ ابن الہمام نے کہا کہ بوقت تعارض اطلاق پر مقید مقدم ہوتا ہے لہذا جن احادیث میں استہلال کی قید ہے وہ مقدم ہوگا۔ یا اس حدیث مطلق کو حدیث مقید پر حمل کیا جاویگا۔ ہذا کلہ فی العینی والبذل والتعلیق وفتح القدیر وحاشیۃ الترمذی ص۱۲۲ ج۱ **تتمۃ البحث**:۔ عینی ص۱۹۵ ج۳ میں ہے کہ صرف قتادہ نے کہا کہ طفل پر نماز جنازہ نہیں ہے بدلیل حدیث عائشہؓ قالت مات ابراہیمؓ ابن النبی علیہ السلام وہو ابن ثمانیۃ عشر شہرا فلم یصل علیہ النبی علیہ السلام رواہ ابوداؤد لیکن عینی نے کہا کہ جماہیر فقہاء کے نزدیک طفل پر صلوٰۃ الجنازہ ہے جسکی تقیید واطلاق کے متعلق اختلاف بھی گذر گیا اب اثبات صلوٰۃ کے دلائل تو احادیث مذکورہ ہیں مزید برآں ما رواہ الطحاوی ص۲۹۲ ج۱ عن البراءؓ قال قال النبی علیہ السلام احق من صلیتم علیہ اطفالکم۔ وبنحوہ رواہ البیہقی فی سننہ ص۹ ج۴۔ وعن البراءؓ ابن عازب قال صلی النبی علیہ السلام علی ابنہ ابراہیمؓ ومات وہو ابن ستۃ عشر شہرا وقال ان لہ فی الجنۃ مرضاعۃ وہو صدیق رواہ البیہقی۔ وعن وائل بن داؤد قال سمعت النبی قال لما مات ابراہیم ابن النبی علیہ السلام صلی علیہ النبی علیہ السلام فی المقاعد۔ عن عطاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی ابنہ ابراہیم وہو ابن سبعین لیلۃ۔ وعن سعید بن المسیب قال قال ابوبکر الصدیق صلوا علی اطفالکم فانہم حق من صلیتم علیہ وقد روی ہذا من وجہ آخر مرفوعا۔ ہذا کلہا فی سنن البیہقی۔

الجواب:۔ امام طحاوی نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی مسلمانوں کے عمل یہی رہا کہ طفل پر نماز جنازہ پڑھتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ جن احادیث میں لم یصل علیہ کا ذکر ہے وہ منسوخ ہے۔ اور امام بیہقی نے کہا کہ جب احادیث کثیرہ سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بیٹے ابراہیمؓ پر جنازہ پڑھا تھا لہذا روایت لم یصل علیہ پر وہی روایات کثیرہ راجح وادلی ہونگے۔ یا یہ تاویل کئے جاوے کہ ابراہیمؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ارجمند ہونیکی وجہ سے نماز جنازہ سے بے نیاز ہے اسلئے اسپر جنازہ نہیں پڑھا گیا۔ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ یا چونکہ ابراہیمؓ کے موت دن آفتاب منکسف ہوا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الکسوف میں مشغول ہونیکی وجہ سے جنازہ نہیں پڑھ سکے۔ او المعنی ان النبی علیہ السلام لم یصل بنفسہ وصلی غیرہ۔ اب بالکل نہ پڑھنا ثابت نہوا۔ ہذا کلہ فی بذل المجہود ص۲۰۳ ج۴ والطحاوی ص۲۹۲ ج۱ والبیہقی ص۹ ج۴ وفی العینی ص۱۱۹ ج۳

وفی حدیث الزہری یمشون امام الجنازۃ:۔ جنازہ کے آگے یا پیچھے چلنے کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ ترمذی ص۱۲۰ ج۱ وعینی ص۸۳ ج۳ وبذل المجہود ص۲۰۲ ج۴ وتعلیق ص۲۲۹ ج۴ وجوہر نقی ص۲۴ ج۴ وغیرہ میں ہے کہ مالکؒ کا قول مشہور اسی طرح شافعیؒ واحمدؒ وزہری وعلقمہ واسود وعطاء وسالم بن عبداللہ کے نزدیک جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے ویحکی ذلک عن ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ وابن عمرؓ وابی ہریرۃؓ وابن الزبیر وغیرہم کما فی العینی۔ بدلیل ما روی الزہری عن سالم عن ابن عمر قال رأیت النبی علیہ السلام وابا بکر وعمر یمشون امام الجنازۃ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ وعن انس بن مالک قال کان النبی علیہ السلام یمشی امام الجنازۃ وابوبکر وعمر وعثمان رواہ الترمذی۔ وعن ابن شہاب قال کان النبی علیہ السلام یمشی امام الجنازۃ وابن عمر والخلفاء ہلم جرا الی یومنا ہذا رواہ الطحاوی ص۲۷۲ ج۱۔ وعن زیاد بن قیس الاشعری قال اتیت المدینۃ فرأیت اصحاب النبی علیہ السلام من المہاجرین والانصار یمشون امام الجنازۃ رواہ البیہقی فی سننہ ص۳۲ ج۴۔ نیز وہ لوگ تو جنازہ کے ساتھ میت کیلئے شفعاء بنکر جاتے ہیں اب میت جو مجرم ہے اسکو آگے نہیں دیا جائیگا تاکہ حاکم اسکو دیکھکر ہی غضبناک ہو جاوے اسلئے شفعاء آگے آگے چلنا چاہیئے لیکن عینی میں ہے کہ امام اعظمؒ وصاحبین وثوری واوزاعی وسوید بن غفلہ ومسروق واسحٰق وابراہیم نخعی واہل ظاہر کے نزدیک جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے ویروی ذلک عن علیؓ وابن مسعود وابی الدرداء وابی امامہ وعمرو بن العاص وغیرہم۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال لا تتبع الجنازۃ بصوت ولا نار ولا تدارون ولا تشیعونی بیدیہا۔ رواہ ابوداؤد۔ وفی حدیث ابی ہریرۃ انہ علیہ السلام قال من اتبع جنازۃ مسلم ایمانا واحتسابا وکان معہا

بحث الوضوء من لحوم الابل

بحث الجنازۃ وما یتعلق بہا من قیام وقعود

حتی تصلی علیہا ویفرغ من دفنہا فانہ یرجع من الاجر بقیراطین۔ رواہ البخاری وقال العینی الاتباع لایکون الا اذا مشی خلفہا فدل ذلک علی ان الجنازۃ متبوعۃ والناس تابعون۔ وقد جاء ہذا اللفظ صریحا فی روایۃ ابی داؤد عن ابن مسعود مرفوعا الی النبی علیہ السلام انہ قال الجنازۃ متبوعۃ ولیس معہا من تقدمہا ورواہ الترمذی وابن ماجہ واحمد واسحٰق وابو یعلی وابن ابی شیبہ اس حدیث کے راوی ابو ماجد کے متعلق اگرچہ ترمذی نے کہا کہ وہ رجل مجہول ہے لیکن احناف وغیرہم کے استدلال تو صرف اس ایک حدیث سے نہیں بلکہ صحیحین وسنن کی احادیث کثیرہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ وفی حدیث سہل بن سعد ان النبی علیہ السلام کان یمشی خلف الجنازۃ رواہ ابن عدی فی الکامل۔ وفی حدیث ابی امامہ قال سأل ابو سعید الخدری علی بن ابی طالب ان یمشی خلف الجنازۃ افضل ام امامہا فقال علی رض والذی بعث محمدا بالحق ان فضل المشی خلفہا علی المشی امامہا کفضل الصلوٰۃ المکتوبۃ علی التطوع فقال لہ ابو سعید ابرأیک تقول ام بشیء سمعتہ من النبی علیہ السلام فغضب علی رض فقال لا واللہ بل سمعتہ غیر مرۃ ولا اثنتین ولا ثلاث حتی سبعا فقال ابو سعید انی رأیت ابا بکر وعمر یمشیان امامہا فقال علی رض یغفر اللہ لہما لقد سمعا ذلک من النبی علیہ السلام کما سمعتہ ولکنہما کرہا ان یجتمع الناس ویتضایقوا فاحبا ان یسہلا علی الناس رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ اسی مضمون کی روایت طحاوی ص۲۰۹ ج۱ میں بھی ہے جیسے قال علی رض اما ان فضل الرجل یمشی خلف الجنازۃ علی الذی یمشی امامہا کفضل صلوٰۃ الجماعۃ علی صلوٰۃ الفذ وان ابا بکر وعمر یعلمان من ذلک مثل الذی اعلم ولکنہما سہلان یسہلان علی الناس رواہ الطحاوی وعن طاؤس عن ابیہ قال مامشی النبی علیہ السلام حتی مات الا خلف الجنازۃ رواہ عبد الرزاق۔ وہذا وان کان مرسلا فہو حجۃ عندنا اور احناف کے بعض دلیل پر اگرچہ کلام کیا گیا لیکن علامہ عینی نے کہا کہ وان سلمنا ضعف الاحادیث التی تکلم فیہا فانہا تتقوی وتشتد فتصلح للاحتجاج مع ان لنا حدیث البخاری کما مر فی الدلیل الثانی کما فی العینی ص۹۰ ج۲ نیز پیچھے چلنے میں جنازہ کو بار بار دیکھ دیکھ کر عبرت حاصل کرنے کا موقع ہوتا ہے لہذا وہی افضل ہے۔

الجواب: حضرات موالک وشوافع وحنابلہ کو جس حدیث ابن عمر پر ناز ہے جو دلیل اول میں لائی گئی جواب یہ کہ قال العینی قد اختلف فیہ ائمۃ الحدیث بحسب الصحۃ والضعف وقد روی متصلا ومرسلا فذہب ابن المبارک الی ترجیح الروایۃ المرسلۃ علی المتصلۃ رواہ الترمذی وغیرہ عنہ وقال النسائی بعد تخریجہ للروایۃ المتصلۃ ہذا خطاء والصواب انہ مرسل اور شوافع کے نزدیک حدیث مرسل حجۃ نہیں ہے۔ اور دلیل ثانی میں جو انس رض کی حدیث لائے اس کے متعلق عینی نے کہا کہ قال الترمذی سألت محمدا ای البخاری عن ہذا الحدیث فقال ہذا خطاء رفیہ محمد بن بکر انما یروی ہذا یونس عن الزہری ان النبی علیہ السلام وابا بکر وعمر یمشون امام الجنازۃ فاذا صح الامر علی کونہ مرسلا فلا یبقی لہم حجۃ فیہ لان المرسل لیس بحجۃ عندہم کما فی العینی ص۹۰ ج۲ یہ تو ان کی اصلی دونوں دلیل کے خصوصی جواب ہیں اب مشی امام الجنازہ کے متعلق جتنی احادیث ہیں ان سب کے اجمالی جواب یہ ہیں کہ انہوں کی کسی دلیل سے مشی امام الجنازہ کی افضلیت ثابت نہیں بلکہ نفس جواز معلوم ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ حدیث علی رض میں صراحۃ موجود ہے بان المشی خلفہا افضل وقال ابو الدرداء من تمام اجر الجنازۃ ان تشیعہا من اہلہا وتمشی خلفہا وقال سوید بن غفلۃ الملائکۃ یمشون خلف الجنازۃ اخرج ہذہ الثلثۃ ابو بکر بن ابی شیبہ فی مصنفہ باسانید صحیحۃ۔ تو ان احادیث صحیحہ سے مشی خلفہا کی افضلیت ثابت ہوئی اگرچہ مشی امامہا بھی جائز ہو چنانچہ کتب فقہ میں امام اعظم رح سے نقل کیا کہ گفت باک نیست برفتن پیش از جنازہ وچپ وراست وے کما فی الاشعۃ ص۳۰۲ ج۱ اسی جواب کو احادیث سے جواز کا ثبوت ہے فتح الملہم ص۲۹۰ ج۲ میں جو ہر نقی ص۲۵ سے نقل کیا گیا۔ یا جواب یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وبعض صحابہ مثلاً ابو بکر رض وعمر رض جو کبھی جنازہ کے آگے آگے چلے اس سے لوگوں پر سہولت کرنا مراد ہے تاکہ راستہ میں تنگی نہ ہو کما ہو مصرح فی حدیث علی رض لکنہما سہلان یسہلان علی الناس رواہ البیہقی والطحاوی کما مر

اور امام طحاوی نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم و بعض صحابہ جو آگے آگے چلے افضلیت کی بنا پر نہیں بلکہ معاملہ میں وسعت پیدا کرنے کیلئے ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بوقت وضو ہر عضو کو ایک ایک دفعہ اور کبھی دو دو دفعہ دھویا حالانکہ تین مرتبہ دھونا ہی افضل ہے تو وضو مرۃ مرۃ و اثنتین اثنتین جیسا کہ وسعت پیدا کرنیکے لئے ایسا ہی یہاں بھی توسع کیلئے ہے کما فی الطحاوی ص۲۰۲ اور انہوں نے جو دلیل خامس میں یہ قیاس کیا کہ میت گویا کہ مجرم ہے یہ لوگ شفاعہ ہیں لہذا آگے جانا چاہئے جواب یہ کہ حالۃ صلوٰۃ بھی تو شفاعت کی حالت ہے اس کے باوجود میت سے متقدم نہیں ہوتے بلکہ میت کو مقدم رکھتے ہیں کما فی البذل والفتح ۔ نیز احناف میت کو مجرم قرار نہیں دیتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ دربار خداوندی میں ایک ہدیہ پیش کرنا ہے کیونکہ احادیث میں میت پر بدگمان کرنے سے منع ہے ۔ وھو لہذا اجب یہ میت بطور ہدیہ کے ہے لہذا اسکو آگے کر دینا چاہئے ۔ کیونکہ ہدیہ آگے پیش کیا جاتا ہے ہکذا اسمعتہ من تقریر الشیخ المدنی عد ظلہ فی درس الترمذی فاختہ ان شئت و ہذا کلہ فی العینی والجوہر النقی و فتح الملہم والبذل والتعلیق والطحاوی والترمذی والاشعۃ ۔

وفی شرح السنۃ بین العمودین :۔ جنازہ کو اٹھانے کی دو صورت ہیں ایک بین العمودین ہو کر اٹھاوے جسکی صورت یہ ہے کہ تین آدمی جنازہ اٹھاوے کہ جن میں سے دو جنازہ کے پیچھے کی جانب کو رہے اور ایک بین العمودین ہو کر سامنے کو کھڑا ہووے قال الطیبی قال میرک نقلاً عن الازہار وھو مذہب الشافعی ای المحل بین العمودین کما یروی فی شرح السنۃ ان النبی علیہ السلام حمل جنازۃ سعد بن معاذ بین العمودین کذا فی المشکوٰۃ ۔ وعن عیسے بن طلحۃ قال رأیت عثمان بن عفان رضی یحمل بین عمودی سریر امہ قلم یفارقہ حتی وضعہ رواہ البیہقی فی سننہ الکبری ص۲۰ ۔ وعن ابن ماہک انہ رأی ابن عمر فی جنازۃ رافع قائما بین قائمتی السریر ۔ وعن ابن ماہک قال شہدت جنازۃ رافع بن خدیج وفیہا ابن عمر وابن عباس فانطلق ابن عمر حتی اخذ بمقدم السریر بین القائمتین فوضعہ علی کاہلہ ثم مشی بہا رواہا البیہقی فی سننہ والآثار بہذا کثیرۃ کما فی سنن الکبری للبیہقی ص۲۰ والبنایۃ ونصب الرایۃ وغیر ذلک لیکن ہدایہ ص۱۶۲ وغیرہ میں ہے کہ امام اعظم کے نزدیک تربیع افضل ہے جسکی صورت یہ ہے کہ چار گوشہ کے عمود اربعہ کو ایک ایک شخص پکڑ کر اٹھاوے اور اپنے گردن پر رکھے ۔ بدلیل ماروی عن ابن مسعود قال من اتبع الجنازۃ فلیأخذ بجوانب السریر الاربعۃ وفی روایۃ بجوانب السریر کلہا فانہ من السنۃ رواہ ابن ماجہ والبیہقی وابوداؤد الطیالسی ۔ جب ابن مسعود صراحۃً اسکو سنت بتایا لہذا یہی راجح ہے دوسری قسم کی احادیث سب قابل تاویل ۔ وعن علی بن عبداللہ قال رأیت ابن عمر فی جنازۃ محمل بجوانب السریر الاربعۃ رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ وقال صاحب الجوہر النقی وہذا سند صحیح علی شرط مسلم ۔ وعن ابی ہریرۃ قال من حمل الجنازۃ بجوانبہا الاربع فقد قضی الذی علیہ رواہ عبدالرزاق ۔ وروی محمد بن الحسن اخبرنا الامام ابوحنیفۃ حدثنا منصور بن معتمر قال من السنۃ حمل الجنازۃ بجوانب السریر الاربعۃ ۔ نیز صاحب ہدایہ نے کہا کہ وفیہ تکثیر الجماعۃ یہانتک کہ اگر اور کوئی ساتھ نہ جاوے تو یہ چار آدمی ملکر جماعت ہونگے ۔ نیز وفیہ زیادۃ الاکرام حیث لم یحمل کما یحمل الاحمال ای بوجھ لیٹرح نہیں اٹھایا گیا یہی اکرام میت ہے ۔ وفیہ صیانۃ المیت ای حفاظۃ عن السقوط کما فی الہدایہ وفتح القدیر والنہایہ ۔

الجواب :۔ انہوں نے جو دلیل اول میں شرح السنۃ کی حدیث ذکر کیا جواب یہ کہ اس حدیث کو ابن سعد نے طبقات میں ذکر کیا لیکن وہ ضعیف ہے قال النووی فی الخلاصہ رواہ الشافعی بسند ضعیف ۔ یا چونکہ ملائکہ کی وجہ سے راستہ تنگ تھا کما روی انہ علیہ السلام کان یمشی علی رؤس اصابعہ وصدور قدمیہ تو اس مجبوری و تنگی کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بین العمودین اٹھایا ہو کما فی الہدایہ و فتح القدیر ص۲۶۵ ۔ اور دلیل ثانی میں جو عیسے ابن طلحہ کی حدیث لائے جواب یہ کہ جوہر النقی ص۲۰ میں ہے کہ ہذا سند مجہول اسمیں جو اسحٰق راوی ہے اس کے متعلق امام احمد و نسائی نے کہا کہ انہ متروک وقال یحیی بن سعید القطان انہ شبہ لاشی وقال ابن معین انہ لیس بشی لایکتب حدیثہ ۔ اور دلیل ثالث میں جو ابن ماہک کی حدیث

بجنازۃ ابیہ فاخذ فی حمل السریر مما یلی رجلیہ بین العمودین

لائے جواب یہ کہ انہ فی سندہ مجہول بل قد صح عن ابن عمر خلافہ کما مر فی الدلیل الثانی من حدیث علی بن عبداللہ فراجعہ۔ اور دلیل رابع میں جو حدیث لائے اسکے متعلق بھی صاحب الجوہر النقی نے کہا کہ فی سندہ من یحتاج الی الکشف حالہ۔ یہ تو خصوصی جواب ہوا اب جتنی احادیث سے حمل بین العمودین ثابت ہے اس کا اجمالی جواب یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ آئمین جو مرفوع ہے وہ تو ضعیف بقیہ سب موقوف ہے۔ یا وہ کسی خصوصی حالت کی بنا پر کیا گیا قاعدہ کلیہ نہیں۔ یا تنگی مکان کیوجہ سے کیا گیا ہو۔ یا کثرۃ الناس کی بنا پر ہو۔ یا قلۃ الحاملین کی بنا پر ہے یہ توجیہات اس لئے کی جاتی ہیں کہ ابن مسعود رضؓ نے تربیع ہی کو سنۃ بتایا کما مر۔ ہذا کلہ فی فتح القدیر ص۱۷۶ ج۲ وتعلیق الصبیح ص۲۲۲ ج۲ والجوہر النقی ص۲۰ ج۲۔

وفی حدیث سعید بن المسیب اللھم اعذہ من عذاب القبر ؛ لیس المراد بعذاب القبر ہہنا العقوبۃ ولا السؤال بل مجرد الالم بالغم والحسرۃ والوحشۃ وذلک یجوز للاطفال وغیرہم کذا ذکر السیوطی فی حاشیۃ المؤطا کما فی التعلیق ص۲۳۹ ج۱۔ یا ابوہریرہؓ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا سنا تھا اسپر یہ اعتقاد کرلیا کہ عذاب القبر صغیر وکبیر ہر یک کیلئے عام ہے وان الفتنۃ فی القبر لا تسقط عن الصغیر لان اللہ تعالیٰ یفعل ما یشاء کما قالہ الباجی۔ اور عبدالملک نے کہا کہ انہ قال ذلک علی العادۃ فی الصلوٰۃ علی الکبیر۔ اور ظن ابوہریرۃ انہ کبیر۔ یا اگرچہ اطفال کیلئے عذاب قبر نہیں ہے تاہم بطور زیادۃ یہ دعا کیا ہے جیسا کہ انبیاء کیلئے استغفار کی دعا کیا جاتا ہے قالہ الزرقانی کما فی اوجز المسالک ص۴۵۵ ج۱ اب حنفیہ کا مذہب جو یہ ہے کہ صبی کیلئے استغفار نہیں کیا جائیگا کما فی الہدایہ ولا یستغفر للصبی ولکن نقول اللھم اجعلہ لنا فرطا الخ اس مذہب پر یہ اشکال نہوگا کہ ابوہریرۃ رضؓ نے کیسے استغفار کیا کما فی الاوجز۔ ص۴۵۵ ج۱۔

بقیہ عذاب قبر کے متعلق اختلاف ہے چنانچہ عینی ص۱۶۱ ج۱ میں ہے کہ متاخرین من المعتزلہ وضرار بن عمرو وبشر المریسی کے نزدیک عذاب قبر ثابت نہیں۔ بدلیل قولہ تعالیٰ لا یذوقون فیھا الموت الا الموتۃ الاولیٰ ای لا یذوقون فی الجنۃ موتا سوی الموتۃ الاولیٰ اگر قبر میں عذاب کیلئے زندہ ہوتا تو سوال وجواب کے بعد قبل دخول الجنۃ ایک موت طاری ہوتی تو مجموعہ دو موت چکھتے ایک بعد الحیوۃ الدنیویہ دوسرا بعد السوال والجواب قبل دخول الجنۃ حالانکہ آیت میں صرف ایک موت کا ذکر ہے لہذا عذاب قبر کیلئے قبر میں زندہ نہوگا اب عذاب قبر ثابت نہیں۔ وقولہ تعالیٰ وما انت بمسمع من فی القبور جب اہل قبور کو نہیں سنا سکتا ہے معلوم ہوا کہ ان میں ادراک کا مادہ نہیں ہے فکیف العذاب فی القبر تیسرا انکار عذاب قبر پر عقلی دلیل بھی ہے کہ بعض وہ لوگ کہ جنکو سولی پر چڑھایا جاتا ہے وہ اسی حالت صلب میں رہتے ہوئے اس کے تمام اجزا ریزہ ریزہ ہوکر ساقط ہوجاتے ہیں لیکن اس کے بدن میں کسی قسم کا عذاب اور حیوۃ ہم نہیں دیکھتے خاصکر جن لوگوں کو جانور وپرندہ کھا جاتا ہے جن کے اجزاء واعضا انکے شکموں میں ہضم ہوگئے ہیں علی الخصوص جنکو آگ میں جلا دیا گیا لہذا ان کے اجزاء ذرہ بذرہ ہوکر تیز ہوا میں اڑ گیا ان کے عدم حیوۃ وعدم عذاب تو بدیہی ہے۔ لیکن تمام اہل سنۃ والجماعۃ بالاتفاق عذاب قبر کے قائل ہیں۔ بدلیل قولہ تعالیٰ النار یعرضون علیھا غدوا وعشیا۔ فھو صریح فی التعذیب بعد الموت چنانچہ وقولہ تعالیٰ ویوم تقوم الساعۃ ادخلوا ال فرعون اشد العذاب۔ یہاں عذاب سے جو عذاب یوم القیامۃ مراد ہے اسکو عرض النار غدوا وعشیا جو عذاب ہے اسپر عطف کرنا معلوم ہوا کہ دونوں عذاب مغایر اور الگ الگ ہے تو عرض النار کے عذاب سے عذاب قبر مراد ہے وقولہ تعالیٰ ربنا امتنا اثنتین واحییتنا اثنتین یہاں جو موت مرتین کے ذکر ہے اسکی صورت یہ ہے کہ ایک تو حیوۃ دنیوی کے بعد ہے دوسری حیوۃ فی القبر کے بعد اب قبر میں جب حیوۃ ثابت ہوئی تو عذاب بھی متحقق ہوسکیگا۔

بحث دفع التعارض فی الاستغفار للصبی۔ بحث اثبات عذاب القبر مع الجواب عن شبہۃ المنکرین۔

والاحادیث بہنا کثیرۃ صحیحۃ والاخبار متواترۃ مستفیضۃ۔ منہا حدیث انس رض ان النبی علیہ السلام قال العبد اذا وضع فی قبرہ وتولی وذہب اصحابہ حتی انہ لیسمع قرع نعالہم اتاہ ملکان فاقعداہ فیقولان لہ ماکنت تقول فی ہذا الرجل وفی ہذا الحدیث واما الکافر والمنافق فیقول لاادری کنت اقول مایقول الناس فیقال لادریت ولا تلیت ثم یضرب بمطرقۃ من حدید ضربۃ بین اذنیہ فیصیح صیحۃ یسمعہا من یلیہ الا الثقلین رواہ البخاری وغیرہ۔ وحدیث زید بن ثابت اخرجہ مسلم مطولا وفیہ تعوذوا باللہ من عذاب القبر۔ وفی حدیث ابن عباس انہ قال مر النبی علیہ السلام بقبرین فقال انہما لیعذبان وما یعذبان فی کبیر الحدیث۔ اخرجہ الستۃ۔ وفی حدیث عائشۃ عذاب القبر حق رواہ الشیخان والنسائی۔ بطور نمونہ خروارے کچھ دلائل لائے وان شئت الزائد والبسیط فارجع الی العینی ص۱۶۲ ج۴

الجواب۔ انہوں نے جو لایذوقون الا الموتۃ الاولی کی آیت ذکر کیا جواب یہ کہ وہاں اہل جنۃ کی حالت بیان کرنا ہے اور فیہا کی ضمیر جنۃ کیطرف ہے ای لایذوقون اہل الجنۃ الموت فی الجنۃ فلا ینقطع نعیمہم فلا دلالۃ فی الآیۃ علی انتفاء موتۃ اخری بعد السوال والجواب وقبل دخول الجنۃ ای نعمت جنت کے دوام کا ثابت کرنا مراد ہے انتفاء الموت بعد السوال والجواب اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور دلیل ثانی میں جو وما انت بمسمع کی آیت لائے جواب یہ کہ ان عدم اسماع اہل القبور لایستلزم عدم ادراکہم للعذاب۔ اور دلیل ثالث میں جو عقلی دلیل لائے جواب یہ کہ جسکو سولی پر دیا گیا اسکو زندہ کر کے اسپر سوال وجواب وعذاب وغیرہ ہونے کو اگرچہ ہم نہیں دیکھتے لیکن عدم رویت سے عدم ثبوت لازم نہیں آتا جیسا کہ صحابہ کرام کی موجودگی میں جو جبرئیل آتے تھے انکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو دیکھتے لیکن صحابہ کرام نہیں دیکھتے کما فی العینی ص۱۶۲ ج۴۔ اور شاہ ولی اللہ نے کہا کہ جیسا کہ نائم پر بحالت خواب راحت ومصیبت کی بہت سی حالت گذرتی ہے لیکن اس کے پاس بیٹھنے والا کچھ بھی نہیں دیکھتا ہے تو ممکن ہے بدن جس حالت پر جسجگہ بھی ہو اسمیں حقتعالے عذاب کا مادہ پیدا کردے ان اللہ علی کل شیء قدیر وتفصیل ذلک فی حجۃ اللہ البالغہ للشاہ ولی اللہ وما قبل ذلک فی العینی ص۱۶۲ ج۴۔

بَابُ دَفنِ المیّتِ

فی حدیث عامر اَلْحَدُوا لِی لَحْدًا۔ اللحد ہو الشق المائل فی جانب القبر اور سیدھا نیچے کیطرف کھودنا وہ شق ہے کما فی فتح الملہم ص۵۰۵ ج۲ والنہایۃ ص۲۶۹ ج۴۔ اور اوجز المسالک ص۲۷۲ ج۱ میں ہے کہ قال النووی فی شرح المہذب اجمع العلماء علی ان اللحد والشق جائزان یعنی دونوں صورت سے قبر کھودنا جائز تو ہے لیکن اگر زمین سخت ہو کہ ٹوٹ جانیکا اندیشہ ہو تو لحد افضل ہے اور اگر زمین نرم ہو تو شق افضل ہے۔ پھر اوجز ص۲۷۲ ج۱ میں ہے کہ قال العینی الجمہور علی کراہۃ الدفن فی الشق وہو قول ابی حنیفۃ ومالک والشافعی واحمد وابراہیم النخعی تو اگر کسی مسلمان کیلئے شق کیا ہے تو یہ خلاف سنت ہوگا ہاں اگر زمین نرم ہو کہ جسمیں لحد نہ ہو سکے تو شق اسوقت متعین ہے وقال صاحب اوجز المسالک نقلا عن الانوار الساطعۃ بان فی فروع الائمۃ الثلثۃ تصریح بافضلیۃ اللحد فی الصلبۃ وافضلیۃ الشق فی الرخوۃ نعم ذکر فی الروض المربع من فروع الحنابلۃ ان اللحد افضل من الشق وہو مکروہ بلا عذر۔ اور نہایۃ ص۱۶۹ ج۱ میں ہے کہ شافعی نے کہا کہ میت کیلئے شق کیا جاوے اور توارث اہل المدینۃ الشق دون اللحد لیکن احناف کے نزدیک میت کیلئے بصورت لحد قبر کھودا جاوے ولا یشق۔ حدیث ابن عباس رض قال اللحد لنا والشق لغیرنا رواہ الترمذی

محمد اللحد والشق وفیہ مباحث علی ہامش

الجواب: چونکہ مدینہ کی زمین نرم تھی اسلئے لحد وہاں مشکل ہے اس بنا پر شق کرتے تھے۔ پھر اوجز المسالک ص۴۲۳ ج۴ میں ہے کہ ابن عبدالبر نے کہا کہ بعض کے نزدیک شق مکروہ ہے لحدیث ابن عباس اللحد لنا والشق لغیرنا رواہ الترمذی لیکن جمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ دونوں جائز لان اباعبیدہ مع جلالۃ قدرہ فی الدین والامانۃ کان یضعہ وروی ابن سعد عن ابی طلحۃ قال اختلفوا فی الشق واللحد للنبی ﷺ فقال المہاجرون شقوا کما تحزاہل مکۃ وقالت الانصار الحدوا کما یحفر بارضنا فلما اختلفوا فی ذلک قالوا اللہم خیر لنبیک البعثوا الی ابی عبیدہ وابی طلحۃ فایہما جاء قبل الآخر فلیعمل عملہ فجاء ابوطلحۃ فقال واللہ انی لارجو ان یکون قد خار لنبیہ انہ کان یری اللحد فیعجبہ ذکرہ عن ابن عباس عند ابن ماجہ وابن سعد وکذا عن عائشۃ عند ابن ماجہ وابن سعد وعن سعید بن ابی وقاص عند مسلم وغیرہ بلفظ۔ الحدوا لی لحدنا الحدیث۔ اب اگر شق ممنوع ہوتا تو صحابۂ کرام یہ نفرماتے کہ ایہما جاء اولا عمل علیہ۔

الجواب: ابن عبدالبر نے کہا کہ اس حدیث سے کراہیۃ شق ثابت نہ ہوگی۔ لان معناہ اللحد لنا معاشر الانبیاء والشق جائز لغیرنا۔ وقال زین العرب نقلا عن التورپشتی اللحد آثر واولی لہذہ الامۃ والشق آثر واولی لمن کان قبلنا من اہل الایمان ففی ذلک بیان افضلیۃ اللحد ولیس فیہ نہی عن الشق۔ یا لنا میں ضمیر جمع سے حضور ﷺ کی ذات مراد ہے فہو اخبار عن الکائن فیکون معجزۃ۔ او المراد ان اللحد لاہل المدینۃ والشق لاہل مکۃ لرخوۃ ارضہا۔ ہذا کلہ فی الاوجز والنہایۃ والبذل ص۲۰۹ ج۴ وعرف الشذی ص۳۵۲۔

وفی حدیث ابن عباس قطیفۃ حمراء۔ یہ وہ چادر ہے کہ جسکو حضور ﷺ پھینتے اوڑھاتے تھے کہ جسکو حضور ﷺ کے مولیٰ شقران نے قبر میں ڈالا تھا کما روی عن ابن عباس قال کان شقران حین وضع النبی ﷺ فی لحدہ جعل القطیفۃ تحتہ وکان النبی ﷺ یلبسہا ویفترشہا فدفنہا معہ فی القبر ان روایات سے ثابت ہوا کہ حضور ﷺ کے جسد مبارک کے نیچے کپڑا دیا تھا لیکن فتح الملہم ص۵۰۶ ج۲ وتعلیق الصبیح ص۲۵ ج۲ وحاشیۃ الترمذی ص۱۲۳ ج۱ میں ہے کہ شافعی و دیگر فقہاء کے نزدیک میت کے نیچے قبر میں کوئی کپڑا دینا مکروہ ہے کما روی الترمذی عن ابن عباس انہ کرہ ان یلقی تحت المیت فی القبر شیء۔ وعن ابی موسیٰ الاشعری قال لا تجعلوا بینی وبین الارض شیئا۔ کما فی فتح الملہم نقلا عن شرح المنیۃ۔ ولم یذکر من الخلفاء الراشدین ولا عن احد من الصحابۃ افتراش القطیفۃ فی قبورہم

الجواب: حضور ﷺ کے قبر میں جو چادر بچھانا ثابت ہے۔ جواب یہ کہ قال السیوطی زاد ابن سعد فی الطبقات قال وکیع خص النبی ﷺ خاصۃ وروی عن الحسن ان النبی ﷺ بسط تحتہ شملۃ قطیفۃ حمراء قال وکانت ارض ندیۃ تو حضور ﷺ کی خصوصیت ثابت ہوئی کما نقل المداقطنی ایضا عن وکیع ان ذلک من خصائصہ ﷺ۔ یا تورپشتی کے شرح المصابیح میں ہے کہ جیسا کہ حضور ﷺ بعض احکام دنیویہ کے اعتبار سے دوسرے لوگوں سے ممتاز تھے ایسا ہی بعض احکام موت میں بھی ممتاز تھے۔ کما ثبت بالنص الصحیح ان اللہ تعالیٰ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء وقال النبی ﷺ الانبیاء احیاء فی قبورہم یصلون۔ اب جیسا کہ زندہ کیلئے کپڑا بچھایا جاتا ہے حضور ﷺ بھی تو قبر میں زندہ ہیں لہذا کپڑا بچھانا مناسب ہوگا۔ یا جواب یہ کہ ابن عبدالبر نے استیعاب میں کہا کہ حضور ﷺ کے نیچے جو کپڑا دیا گیا تھا وہ مٹی ڈالنے کے قبل ہی نکال لیا گیا۔ کما قالہ الحافظ العراقی۔ ؎ وفرشت فی قبرہ قطیفۃ۔ وقیل اخرجت و بہذا ثبت اب کوئی تعارض نہ رہے گا۔ ہذا کلہ فی اللمعات والتعلیق۔

وفی حدیث سفیان التمار رأی قبر النبی ﷺ مسنما: قال الطیبی المسنم ہو ان یجعل کہیئۃ السنام الناقۃ من حوانت کیطرح بناوے خلاف المسطح ہو المربع لئے چار گوشہ کرکے بناوے چنانچہ فتح الملہم ص۵۰۶ ج۲

کشف القطیفۃ عن اللحد۔

کشف القطیفۃ عن الشق۔

والتعلیق ص۲۵ ج۲ میں ہے کہ شافعی رح کے نزدیک قبر کو مسطح کرکے بنا دے کما فی التوضیح وقال الشافعی تسطح القبور ولا تبنی ولا ترفع وتکون علی وجہ الارض نحوا من شبر۔ قال وبلغنا ان النبی ﷺ سطح قبر ابنہ ابراہیم ووضع علیہ الحصباء ورش علیہ الماء وان مقبرۃ الانصار والمہاجرین مسطحۃ۔ وروی الترمذی عن ابی الہیاج الاسدی قال قال لی علی رض الا ابعثک علی ما بعثنی علیہ النبی ﷺ ان لا ادع قبرا مشرفا الا سویتہ ولا تمثالا الا طمستہ رواہ مسلم۔ وروی ابوداؤد عن القاسم بن محمد قال دخلت علی عائشۃ رض فقلت یا اماہ اکشفی لی قبر النبی ﷺ فکشفت لی عن ثلاثۃ قبور لا مشرفۃ ولا لاطئۃ (ای لا لاصقۃ بالارض) مبطوحۃ ببطحاء العرصۃ ای مفروشۃ بریل بطحاء العرصۃ۔ والعرصۃ ہی موضع بحمی فی البلدان یہاں مبطوحۃ بمعنی مفروشہ سے بھی مسطح ہونا ثابت ہوا کہ جسکو شافعی رح نے افضل بتایا۔ لیکن امام اعظم رح ومالک رح واحمد رح وثوری رح وکوفیین وجماعۃ من السلف رحمہم اللہ تعالیٰ۔ ایسا ہی اشہب وابن حبیب کے نزدیک قبر کو سنام ناقہ کیطرح مسنم کرنا افضل ہے۔ بدلیل ما روی البخاری عن سفیان التمار انہ رای قبر النبی ﷺ مسنما۔ قال العینی لم یرد البخاری عن سفیان التمار الا قولہ ہذا۔ وروی ابن ابی شیبۃ ہذا القول وزاد وقبر ابی بکر رض وعمر رض مسنمین۔ ورواہ ابونعیم فی المستخرج وقبر ابی بکر وعمر کذلک۔ وقال ابراہیم النخعی الخبر فی من رای قبر النبی ﷺ وصاحبیہ مسنمۃ ناشزۃ عن الارض الخ۔ وقال الشعبی رأیت قبور شہداء احد مسنمۃ وکذا فعل بقبر ابن عمر وابن عباس رض۔

الجواب: ۔ جن احادیث میں قبور کو مسطح کرنیکا حکم ہے یا مسطح دیکھنا ثابت ہے انکے متعلق شیخ ابن الہمام نے فرمایا کہ وہاں تسنیم کا انکار نہیں بلکہ قبور کو جو زیادہ بلند کیا جاتا تھا اسکا انکار ہے تو زیادتی بلندی کو توڑنے کا حکم دیا گیا۔ ایسا ہی حضور ﷺ کی قبر بھی جو مسطح دیکھنا ثابت ہے مزید یہ کہ زیادہ بلند نہ تھی کما یظہر من قول القاسم بن محمد ولا لاطئۃ بالارض۔ وفی روایۃ صالح عند ابی داؤد قال رأیت قبر النبی ﷺ شبرا او نحو شبر۔ کہ جس سے کچھ بلند ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ہذا کلہ فی فتح الملہم ص۵۰۶ والتعلیق ص۲۵ ج۲۔

وفی حدیث جابر وان یقعد علیہ: ۔ اشکال یہ کہ روی عن علی رض انہ کان یتوسد القبر وکان ابن عمر یجلس علی القبور۔ حالانکہ حدیث جابر رض میں ہے کہ انہ قال نہی النبی ﷺ ان یجصص القبر وان یبنی علیہ وان یقعد علیہ رواہ مسلم وفی حدیث ابی مرثد رض انہ علیہ السلام قال لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا الیہا۔ رواہ مسلم۔ وعن ابی ہریرۃ رض انہ ﷺ قال لان یجلس احدکم علی جمرۃ فتحرق ثیابہ فتخلص الی جلدہ خیر لہ من ان یجلس علی قبر رواہ مسلم۔ اس قسم کی کثیر روایات سنن بیہقی ص۷۹ ج۴ باب النہی عن الجلوس علی القبور ودیگر کتابوں میں موجود ہیں کہ جس سے جلوس علی القبور کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ اب حضرت علی وابن عمر کے فعل سے تعارض ہوگا۔

الجواب: ۔ حضرت علی رض سے تو صرف قبر پر ٹیک لگانا ثابت ہے جلوس ثابت نہیں فلا تعارض اور ابن عمر رض سے جو جلوس ثابت ہے جواب یہ کہ احادیث میں جو نہی عن الجلوس وارد ہوا اس سے جلوس للغائط والبول مراد ہے کما روی عن ابی ہریرۃ رض انہ علیہ السلام قال من جلس علی قبر یبول علیہ او یتغوط فکما جلس علی جمرۃ نار۔ اب ابن عمر تو بول وبراز کیلئے نہیں بیٹھے تھے۔ یا مطلقاً جلوس علی القبر سے منع کیا گیا کیونکہ اس سے ایک مسلمان بھائی کے حق وحرمت میں استخفاف ہوتا ہے۔ کما قال الطیبی وقد نہی عنہ لما فیہ من الاستخفاف بحق اخیہ المسلم وہذا ہو الصحیح لما اخرجہ الطبرانی والحاکم عن عمارۃ بن حزم قال رآنی النبی ﷺ جالسا علی قبر فقال یا صاحب القبر انزل عن القبر لا تؤذی صاحب القبر ولا یؤذیک۔ اب جبکہ مطلقاً جلوس علی القبور منع ہوا تو ابن عمر جو بیٹھے فلعل ہذا النقل لم یبلغہ۔ یا ابن عمر رض کو قبر ہونا معلوم نہ تھا۔ ہذا کلہ فی البذل ص۲۱۲ ج۲ والتعلیق ص۲۵۲ ج۲۔ " " "

بحث دفع التعارض فی الجلوس علی القبر

وفی حدیث ابن عباسؓ سُلَّ رسول اللہ صلعم :۔ سُلَّ بتشدید اللام علی صیغۃ المجہول ۔ ؎
وفی النہایہ ہو اخراج الشیٔ بتأنٍ وتدریج ای الجر بلطف ۔ اس کی دو صورت ہے ایک یہ کہ سریر میت کو مؤخر قبر پر اس طرح رکھے کہ میت کا سر قبر کے موضع قدمین کے برابر رہے ۔ پھر اس میت کو آگے داخل کرکے اہستگی کے ساتھ اٹھاتا ہوا میت کو قبر میں رکھے ۔ اور دوسری صورت یہ کہ قبر کے سر کیجانب موضع رأس القبر کے برابر میت کے پیر رکھکر میت کو رکھے پھر اولاً میت کے پیر کو داخل کرکے کھینچتا ہوا میت کو قبر میں رکھے اور شافعیؒ سل کی صورت اولیٰ کے قائل ہیں ۔ بدلیل حدیث ابن عباسؓ قال سُلَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قبل رأسہ ۔ رواہ الشافعی ۔ وعن ابی اسحٰق قال اوصی الحارث ان یصلی علیہ عبداللہ بن یزید فصلّی علیہ ثم ادخلہ القبر من قبل رجل القبر وقال ہذا من السنۃ وقال الشافعی انبأنا مسلم بن خالد وغیرہ عن ابن جریج عن عمران بن موسیٰ ان النبی ﷺ سُلَّ من قبل رأسہ ۔ وانبأنا الشافعی انبأ بعض اصحابنا عن ابی الزناد وربیعہ وابی النضر لا اختلاف بینہم فی ذلک ان النبی ﷺ سل من قبل رأسہ ۔ وابو بکرؓ وعمرؓ ہذہ الروایات کلہا فی سنن البیہقی ص۵۴ وقال البیہقی ہذا ہو المشہور فیما بین اہل الحجاز ۔ نیز شافعیؒ نے کتاب الام میں حنفیہ کا قول جو جانب قبلہ سے میت کو داخل کرنیکا ہے اس قول پر شناعۃ کرتا ہوا اس کے قائل کو جہالت کیطرف منسوب کرکے فرمایا کہ جانب قبلہ سے حضورؐ کو قبر میں داخل کرنا ممکن نہیں ۔ کیونکہ قال الشافعیؒ اخبرنا الثقات من اصحابنا ان قبر النبی علیہ السلام علی یمین الداخل من البیت لاصق بالجدار ۔ اب جبکہ قبر جدار کے متصل ہوئی تو بجانب قبلہ سریر کو رکھنے کی جگہ کہاں ہے ۔ فلا یمکن الا ان یسل سلاً ویدخل من غیر جہۃ القبلۃ ۔ لیکن امام اعظم والصاحبین کے نزدیک سریر کو قبر کے قبلہ کی جانب رکھکر اس قبلہ کی جانب ہی سے میت کو قبر میں داخل کیا جاوے ۔ کما فی الہدایہ وغیرہ ویدخل المیت مما یلی القبلۃ ۔ بدلیل ما روی الترمذی عن ابن عباس انہ ﷺ دخل قبرا لیلا فاسرج لہ سراج فاخذ من قبل القبلۃ الحدیث ، وقال الترمذی ہذا حدیث حسنٌ ۔ اگرچہ اس میں حجاج ومنہال دونوں ضعیف راوی ہیں لیکن طرق متعددہ کی بناء پر ترمذیؒ نے حسن بتایا ۔ وقال السیوطی فہذہ طرق متعددۃ یقتضی ثبوت الحدیث ۔ وقال ابو نعیم الرجل المقبور کان عبداللہ ذا لبجادین ۔ واخرج الطبرانی فی الکبیر عن ابن عباسؓ قال کان النبی ﷺ وابو بکرؓ وعمرؓ یدخلون المیت من قبل القبلۃ ۔ واخرج ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ان علیاً رضؓ کبر علی یزید بن المکفف اربعا وادخلہ من قبل القبلۃ ۔ وروی ابو حنیفہ عن علقمہ عن بن بریدہ عن ابیہ قال لحد للنبی ﷺ وادخل من قبل القبلۃ ۔ واخرج ابو داؤد فی المراسیل عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان النبی علیہ السلام ادخل القبر من قبل القبلۃ ولم یسل سلاً ۔ واخرج ابن ماجہ فی سننہ عن ابی سعید انہ علیہ السلام اخذ من قبل القبلۃ ای من جانب القبلۃ ۔ نیز جانب قبلہ معظم ہے اس لئے بھی اس جانب سے داخل کیا جاوے گا ۔ کما قال صاحب الہدایہ ان جانب القبلۃ معظم

الجواب :۔ شافعی رحؒ نے جو دلیل اول میں ابن عباس کی حدیث ذکر کیا اس کے متعلق جوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص۵۴ میں ہے کہ اس میں اخبرنا الثقہ کا لفظ ہے یہ لفظ ائمہ حدیث کے نزدیک معتبر نہیں اس سے توثیق نہیں ہوتی ہے ۔ نیز اس میں جو عمرو بن عطاء راوی ہے ضعفہ یحیی بن معین والنسائی وقال مرۃ لیس بشیٔ ۔ اور دلیل ثانی میں حضورؐ کے قول وفعل وتقریر نہیں ہے ومن السنۃ جو کہا اسمیں تعارض ہے ۔ اور دلیل ثالث میں جو عمران بن موسیٰ کی حدیث ہے صاحب جوہر النقی نے کہا کہ اذ مخفی من حدیث عمران ہذا رای ان کان فسقوط من اثنا سناد فان کان انقطاعین متوالیا یسمی معضلاً کما فی مقدمۃ الشیخ الدہلوی) نیز صاحب الجوہر نے کہا کہ شافعی نے اس حدیث کو مسلم الزنجی وغیرہ سے روایت کیا ۔ ومسلم ضعفہ النسائی وقال ابو زرعہ والبخاری انہ منکر الحدیث ،

من احکام الجنائز فی غسل المیت

وقال ابن المدینی لیس بشیء والغیر الذی قرنہ الشافعی رح بمسلم الزنجی مجہول۔ اور دلیل رابع میں جو حدیث لایر اوّلاً تو وہ مرسل ہے وثانیاً ان فی سندہ مجہولاً۔ اور دلیل خامس میں جو حضرت امام شافعی رح اپنے استاذ کے بلکہ استاذ الاساتذہ کیطرف جہل کی نسبت کیا۔ جواب یہ کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حضور ص کی وفات دیوار سے ملتصق ہو کر نہیں ہوئی بلکہ حضرت عائشہ رض کے حجرہ میں ہوئی ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ص کا بستر اگرچہ دیوار سے ملتصق تھا لیکن حضور ص ملتصق نہ تھے بلکہ کچھ دور تھے کیونکہ بوقت وفات حضور ص فرو رقبلہ رُخ ہوتے ہونگے اور حدیث صحیح میں ہے کہ عائشہ رض کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے تھے معلوم ہوا کہ دیوار سے دور تھے اور قبر تو حضور ص کی موضع وفات میں کھودی گئی لہذا سریر کو اس جگہ رکھنا ممکن ہوا۔ زائد سے زائد یہ ہوسکتا ہے کہ موضع اللحد اصل الجدار تک پہنچا ہو لیکن قبر دیوار سے کچھ دور کھودا۔ اب سریر کو لحد کے سقف پر رکھکر قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا گیا اسی کو شیخ ابو الحسن السندی رح نے بھی اختیار کیا ہے حیث قال فیمکن ان یوضع السریر علی سقف اللحد ثم یؤخذ مستقبلاً القبلۃ۔ نیز جواب یہ کہ اگر دیوار سے متصل بھی ہو تو اس عارضی عذر کی بناء پر حضور ص کو جانب قبلہ سے قبر میں داخل نہ کر سکے لیکن حضور ص کا عمل تو ادخال من جانب القبلہ ہے کما مر فی الدلیلین الاوّلین یہ تو ہر دلیل کیلئے خصوصی جواب ہوا اب اس قسم کی ہر دلیل کا جواب اجمالی یہ ہے کہ حضور ص کو کسطرح قبر میں داخل کیا گیا۔ اسمیں تو صحابہ کا اختلاف ہے کما مر فی دلائل الفریقین۔ لیکن حضور ص نے جو عبداللہ ذوالبجادین کو قبر میں داخل کیا وہ منجانب القبلۃ داخل کیا ہے کما مر فی الدلیل الاوّل بلکہ دلیل ثانی وثالث سے ثابت ہوا کہ حضور وا کابر صحابہ کا عمل ادخال من القبلۃ ہے۔ یا بعض صحابہ نے حضور ص کو جو سل کیا وہ اس گمان سے کیا تھا کہ وہ سنت ہے۔ ہذا کلہ فی التعلیق ص۲۵۴ وفتح القدیر ص۲۷۰ والجوہر النقی ص۵۲۴۔

الفصل الثالث فی حدیث انس رض لم یقارف اللیلۃ۔

وفی النہایۃ قارف الذنب اذا اتاہ ولاصقہ وقارف امرأۃ اذا جامعہا۔ بعضہم نے کہا کہ یہاں قارف الذنب اذا اتاہ کے معنی مراد ہیں اب لم یقارف کے معنی یہ ہے کہ لم یذنب ذنبا۔ اور نووی نے کہا کہ احتمال یہ ہے کہ کوئی ایسا عذر ہوگا کہ جس نے حضور نے عثمان رض کو نزول فی القبر سے روکدیا ہاں اس سے یہ مأخوذ ہوتا ہے کہ اگر اسجگہ صلحاء میں سے کوئی ہو یا کوئی بعید العہد من الاقتراف ہو تو وہ اولی ہے۔ لیکن دراصل لم یقارف اللیلۃ کے معنی لم یجامع اللیلۃ ہے کیونکہ اسکا لازمیہ ہے کہ بنت النبی ص جو عثمان کی زوجہ تھی جس رات کو انکا انتقال ہوا تھا حضرت عثمان رض نے اپنے بعض باندی کیساتھ اس رات کو جماع کیا تھا یہ حضور ص کو ناگوار گذرا اس لئے عثمان رض کو نزول فی القبر سے روکنے کیواسطے فرمایا کہ لم یقارف اللیلۃ۔ اور شاید حضرت عثمان رض کا عذر یہ ہوگا انہ طال مرضہا ولم یکن عثمان رض یظن انہا تموت فی تلک اللیلۃ کما قال الکرمانی ہذا کلہ فی تعلیق الصبیح ص۲۵۶ وحاشیۃ المشکوٰۃ ص۱۴۹۔ عن شرح الشیخ الدہلوی۔

بَابُ الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ

فی حدیث عبداللہ بن عمر رض ان المیت یعذب ببکاء اہلہ علیہ :۔ عینی ص۸۸ وفتح الملہم ص۲۷۲ واوجز ص۲۹۳ والتعلیق ص۲۵۹ میں ہے کہ بظاہر آیت وحدیث میں تعارض ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری سے معلوم ہوا کہ کسی کے گناہ سے دوسرے کسی پر عذاب نہ ہوگا لیکن حدیث ابن عمر رض سے

کرانہ عا قال ان المیت یعذب ببکاء اہلہ علیہ۔ متفق علیہ۔ یہی حدیث متعدد روایات صحیحہ سے مروی ہے بہر حال اس صحیح وقوی الاسناد ناقابل بلکہ ناممکن الانکار حدیث اور آیت میں جو تعارض ہے اس کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں جنکو علی وجہ التنظیم والترتیب بفضلہ تعالیٰ وتوفیقہ پیش کئے جاتے ہیں۔

چنانچہ عائشہ رضہ مطلقاً اس حدیث کے انکار کرتی ہیں کما قال الثوری لما سمعت عائشۃ رضہ حدیثہ قالت زہل بن عمر سمع شیئا فلم یحفظ انما مرت علی النبی ﷺ جنازۃ یہودی وہم یبکون علیہ فقال انتم تبکون وانہ یعذب فقالت عائشۃ رضہ انہا تعذب بکفرہا فی حال بکائہا لا بسبب بکائہا۔ وفی حدیث عائشۃ رضہ حسبکم القرآن ولا تزر وازرۃ وزر اخری۔ علامہ عینیؒ نے کہا کہ عائشہ کے قول کیطرف شافعی رح بھی مائل ہیں کما رواہ البیہقی عن الشافعیؒ فی سننہ حیث قال الشافعیؒ وما روت عائشۃ رضہ عن النبی ﷺ انہ ان یکون محفوظا عن النبی ﷺ بدلالۃ الکتاب والسنۃ کما فی قولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری۔ ولیس للانسان الا ما سعی۔ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ۔ ولتجزی کل نفس بما سعی وقولہ علیہ السلام لرجل ہذا ابنک قال نعم قال علیہ السلام امانۃ لا یجنی علیک ولا تجنی علیہ۔ اور قول ثانی یہ کہ جس کو خطابی نے نقل کیا کہ ببکاء میں حرف با بمعنی حال کیلئے ہے فمعنی الحدیث ان المیت یعذب حالۃ بکاء اہلہ علیہ ولا یلزم من ذلک ان یکون بکاؤہم سببا لتعذیبہ اور قول ثالث یہ کہ یعذب ببکاء اہلہ علیہ کی حدیث کافر کے ساتھ مخصوص ہے وان المؤمن لا یعذب بذنب غیرہ اصلا۔ کما فی روایۃ ابن عباس عن عائشۃ رضہ قالت بعد وفات عمر رضہ یرحم اللہ عمر واللہ ما حدث النبی ﷺ ان اللہ لیعذب المؤمن ببکاء اہلہ علیہ ولکن النبی ﷺ قال ان اللہ لیزید الکافر عذابا ببکاء اہلہ علیہ۔ اس قول ثانی وثالث کے متعلق سیوطیؒ نے کہا کہ یہ دونوں عائشہ رضہ سے مروی ہیں چونکہ عمر وابن عمر کی حدیث قوۃ اسناد وتعدد روایات کی بناء پر ناممکن الانکار ہے اس لئے متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔ چنانچہ عمرؓ وابن عمر رضہ اس حدیث کو مطلقاً اپنے ظاہر پر رکھتے ہیں کما اخرجہ البخاری۔ فلما اصیب عمر رضہ دخل صہیب رضہ یبکی یقول واخاہ واصاحباہ فقال عمر رضہ یا صہیب اتبکی علی وقد قال النبی ﷺ المیت یعذب ببعض بکاء اہلہ علیہ الحدیث۔ ومن اخذ بظاہر الحدیث ایضا ابن عمر رضہ فروی عبد الرزاق انہ شہد جنازۃ رافع بن خدیج فقال لاہلہ ان رافعا شیخ کبیر لا طاقۃ لہ بالعذاب وان المیت یعذب ببکاء اہلہ علیہ۔ اور بخاری نے یہ توجیہ کیا کہ حدیث ابن عمر رضہ ان المیت یعذب الخ اس شخص کے ساتھ خاص ہے کہ جس کے طریقہ نوحہ کرنا ہو کما بوب البخاری فی صحیحہ باب قول النبی ﷺ یعذب المیت ببکاء اہلہ علیہ اذا کان النوح من سنتہ ای طریقتہ۔ تو اگر نوحہ کرنا اس کے طریقہ میں سے نہ ہو نہ ہو کما قالت عائشۃ رضہ ولا تزر وازرۃ وزر اخری الآیۃ۔ قال العینی الذی تاولہ البخاری ہو احد التاویلات فی الحدیث۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ داؤد ظاہری اور ایک طائفہ کے قول پر میت کہ ترک نوحہ کیلئے وصیت کرنا واجب ہے تو جس نے وصیت نہیں کیا اسکو اس ترک واجب کی بناء پر عذاب ہوگا کما قال ابن المرابط اذا علم المرء ما جاء فی النہی عن النوح وعرف ان اہلہ من شانہم یفعلون ذلک وانہ لم یعلمہم وتجرہ ولا زجرہم عن تعاطیہ فاذا عذب علی ذلک عذب بفعل نفسہ لا بفعل غیرہ بمجردہ۔ اور ابن حزم اور ایک طائفہ نے کہا کہ میت کو اس صفات پر عذاب دینا مراد ہے کہ جن صفات کو وہ لوگ محاسن ومفاخر میں سے شمار کر کے اپنے روتے ہیں حالانکہ وہ صفات شرعاً مذموم ہے کما کان اہل الجاہلیۃ یقولون یا مرمل النساء یا مئیتم الاولاد یا مخرب الدور یعنی عورتوں کو بیوہ بنانے والا۔ اولاد کو یتیم بنانے والا۔ مکانوں کو ویران کرنیوالا، یہ کام جو وہ لوگ ظلم کے طور پر کرتے تھے۔ اس کو محاسن میں سے شمار کر کے روتے ہیں۔ واستدلہ بحدیث ابن عمر رضہ عند البخاری بلفظ

ولکن یعذب بہذا۔ واشار الی سابہ۔ ورجح ہذا القول الاسماعیلی اور بعض نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں جو تعذیب المیت ہے اس سے توبیخ الملائکہ بما یندب بہ اہلہ مراد ہے یعنی اسکے اہل حسن اوصاف کو ذکر کرکے ندبہ کرتے ہیں اسپر ملائکہ میت کو توبیخ کرتا ہے۔ یہی تعذیب ہے فلا تعارض۔ کما روی احمد من حدیث ابی موسیٰ مرفوعًا۔ المیت یعذب ببکاء الحی اذا قالت النائحۃ واعضداہ وانا صراہ وانا کاسیاہ جُبذ المیت وقیل لہ انت عضد ہا۔ وانت ناصرہا وانت کاسیہا۔ ورواہ ابن ماجہ بلفظ ویقال لہ انت کذلک۔ وفی الترمذی اہکذا انت۔ وفی البخاری اُغمی علی عبداللہ بن رواحہ فجعلت اختہ تبکی وتقول واجبلاہ واکذا واکذا فقال حین افاق ما قلت شیئًا الا قیل لی انت کذلک۔ اور ابن حجرؒ نے کہا کہ کرمانی نے اور ایک توجیہ نقل کیا وخشنہ کہ قولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری قیامت کے متعلق ہے اور ان المیت یعذب ببکاء اہلہ علیہ اور اس قسم کی تمام احادیث عالم الدنیا وعالم الآخرۃ کے درمیان جو عالم برزخ ہے اس برزخی عالم کے متعلق ہے چنانچہ عالم دنیا میں بھی کبھی سبب بننے کے بغیر انسان پر عذاب آجاتا ہے والیہ اشار فی قولہ تعالیٰ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ۔ تو ایسا ہی عالم برزخ میں بھی بلا سبب عذاب واقع ہو سکتا ہے اس لئے حدیث ابن عمر عالم برزخ کے متعلق ہوئی۔ اور بعض نے کہا کہ تعذیب سے تألم المیت بسبب بکاء اہلہ علیہ علی وجہ مذموم مراد ہے یعنی جیسا کہ اہل کے اعمال صالحہ کی بنا پر میت خوش ہوتی ہے اور اہل کے معاصی کی بنا پر غمگین ہوتی ہے ایسا ہی اہل کے بکاء علی وجہ مذموم پر بھی میت کو تکلیف ہوتی ہے۔ اسی تألم المیت بما یقع من اہلہ من النیاحۃ وغیرہا کو ابو جعفر طبری نے اختیار کیا وجزم بہ ابن المرابط ومن تبعہ وایدہ ابن تیمیۃ وجماعۃ من المتاخرین قال القاضی عیاض وہو اولی الاقوال۔ اور روح المعانی میں ہے کہ اس حدیث ابن عمر میں میت سے مجازًا محتضر مراد ہے یعنی جسکو موت حاضر ہوا ہو اور تعذیب سے تعذیب فی الدنیا مراد ہے ای المحتضر یتألم ببکاء اہلہ علیہ کہ جو دنیوی معاملہ ہوا اور آیت لا تزر وازرۃ وزر اخری اخروی معاملہ ہے۔ لیکن قول راجح یہ ہے کہ حدیث ابن عمر میں جو ان المیت یعذب ببکاء اہلہ علیہ فرمایا یہ اس شخص کے متعلق ہے کہ جس نے بوقت موت اُسپر بکاء ونوحہ وغیرہ کرنے کیلئے وصیت کیا ہے۔ چنانچہ اہل جاہلیت اس قسم کی وصیت کرتے تھے کما قال طرفۃ بن العبد اذا مت فانعینی بما اہلہ ... وشقی علی الجیب یا ابنۃ معبد۔ اب جس نے اس قسم کے نوحہ وغیرہ کیلئے وصیت کیا اسکو اپنی وصیت کے سبب سے عذاب ہونا بتلایا گیا بلا سبب عذاب نہیں۔ اب آیۃ سے معارض نہ ہوگا یہی مزنی وابراہیم حربی ودیگر شوافع کا قول ہے حتیٰ کہ ابو اللیث سمرقندی نے کہا کہ یہ عامۃ اہل العلم کی رائے ہے کذا نقلہ النووی عن الجمہور۔ اور یہی حنفیہ کا قول بھی ہے کما فی الدر المختار انما یعذب المیت ببکاء اہلہ اذا اوصی المیت بذلک وکذلک عند الشافعیہ کما صرح بہ فی شرح الاقناع۔ ہذا کلہ فی العینی والفتح والاوجز والتعلیق مفصلًا پھر بکاء علی المیت کے متعلق حضرات ائمہ اربعہ کے مسالک کو ہر مذہب کی کتاب سے تتمیم فائدہ کیلئے نقل کیا جاتا ہے چنانچہ اوجز المسالک ص۲۹۵ ج۲ میں ہے کہ نیل المآرب من فروع الحنابلہ میں ہے کہ میت پر قبل الموت وبعد الموت رونے میں کوئی حرج نہیں لکثرۃ الاخبار بذلک کما فی الصحیحین عن انسؓ فی موت ابراہیم بن النبیؐ فجعلت عینا النبیؐ تذرفان الحدیث، ولکنہ یحرم الندب وہو البکاء مع تعداد محاسن المیت بلفظ النداء مع زیادۃ الالف واللام کما یقال واسیداہ۔ وتحریم النیاحۃ وہی رفع الصوت بذلک برتبۃ۔ ایسا ہی اظہار الجزع بھی حرام ہے کیونکہ اللہ کیطرف ظلم کی نسبت کرنے کیطرح ہوتا ہے اور شرح الاقناع وحاشیتہ من فروع الشافعیہ میں ہے کہ لا بأس بالبکاء علی المیت ولو بالصوت اذا کان من غیر نوح ولا شق جیب

فتنۃ البحث فی مسالک الائمۃ الاربعۃ فی البکاء

ونحوہ قبل الموت وبعدہ۔ ولکن الاولیٰ عدم البکاء بحضرۃ المحتضر والبکاء علیہ بعد الموت خلاف الاولیٰ والنوح حرام کشق جیب ویحرم ایضا الجزع بضرب صدر ونحوہ۔ والضابط کل فعل یتضمن اظہار جزع بینافی الانقیاد والتسلیم ولا یعذب المیت بشیء من ذلک عالم بہ یوصٰی۔ اور مالکیہ کے شرح الکبیر میں ہے کہ جاز البکاء بلا رفع صوت وبلا قول قبیح ویحرم معہما او مع احدہما یعنی یجوز البکاء عند الموت وبعدہ بالقیدین المذکورین اما معہما او مع احدہما۔ اور فروع حنفیہ میں سے کبیری میں ہے کہ لا بأس بالبکاء بارسال الدمع فی الجنازۃ وفی المنزل۔ کما فی الاوجز ص۲۹۷ ج۲

وفی حدیث ابی ہریرۃ رضا الا تحلۃ القسم ۔ التحلۃ مرۃ بمعنی التحلیل قال اہل اللغۃ یقال فعلہ تحلۃ القسم ای قدر ما حللت بی یمینی ولم ابالغ۔ قال العینی معنی تحلۃ القسم ما ینحل بہ القسم وہو الیمین وہذا مثل فی القلیل المفرط فی القلۃ۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس قسم کے مراد میں اختلاف ہے چنانچہ بعض نے کہا کہ یہاں تحلۃ القسم کہکر کوئی خاص قسم مراد نہیں بلکہ اس سے معنی تقلیل مراد ہے۔ کما قال العینی۔ چنانچہ یہ لفظ اس معنی قلۃ میں مستعمل بھی ہوتا ہے کما یقال نافرتہ الا تحلیلا اذا لم تبالغ فی الضرب چنانچہ اس معنی قلۃ کو لے کر بعض نے استثناء بمعنی الواو کہا ہے۔ ای لا یلج النار قلیلا ولا کثیرا ولا تحلۃ القسم وکون الا بمعنی الواو یجوز عند الفراء والاخفش۔ اور جمہور کے نزدیک تحلۃ القسم سے قسم معین مراد ہے۔ وبہ جزم ابو عبیدہ وغیرہ چنانچہ اس سے قولہ تعالیٰ وان منکم الا واردہا کان علی ربک حتما مقضیا" مراد ہے ویدل علیہ ما عند عبد الرزاق عن الزہری فی آخر ہذا الحدیث الا تحلۃ القسم یعنی الورود۔ وفی سنن سعید بن منصور عن سفیان بن عیینۃ فی آخرہ ثم قرأ سفیان وان منکم الا واردہا۔ وکذا حکاہ عبد الملک بن حبیب عن مالک فی تفسیر ہذا الحدیث۔ پھر اس آیت میں موضع القسم کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ اس آیت میں قسم نہیں بلکہ مقدر ہے ای وان منکم واللہ الا واردہا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ آیت آیت سابقہ میں جو قسم ہے اس پر عطف ہے ای فوربک لنحشرنہم والشیاطین پر عطف ہے۔ تو اس آیت میں بھی قسم کا لحاظ ہوگا ای وربک وان منکم الا واردہا۔ اور بعض نے کہا کہ قولہ تعالیٰ حتما مقضیا سے قسم مستفاد ہے کیونکہ حتما مقضیا کے معنی قسما واجبا کے ہے۔ اور طیبی نے کہا کہ اس آیت سے جو ایک امر قطعی ویقینی ثابت ہوا قسم سے وہی امر قطعی مراد ہے فان قولہ تعالیٰ کان علی ربک تذییل وتقریر لقولہ تعالیٰ وان منکم۔ فہذا بمنزلۃ القسم بل ابلغ منہ لمجیء الاستثناء بالنفی والاثبات۔ پھر سلف میں اختلاف ہے بعض نے کہا الورود ہو الدنو من النار وقیل الاشراف علیہا ای اوپر سے جھانکنا۔ اور بعض نے کہا کہ ورود سے دخول فی النار مراد ہے۔ کما رواہ عبد الرزاق بسندہ عن ابن عباس۔ وروی احمد والنسائی والحاکم من حدیث جابر رضہ مرفوعا الورود الدخول لا یبقی برّ ولا فاجر الا دخلہا فتکون علی المؤمنین بردا وسلاما۔ وقیل المراد بالورود ہو المضیّ والممر علی النار۔ رواہ البزار وغیرہ من ابی ہریرۃ رضہ وابن مسعود رضہ وغیرہما۔ وہذان القولان اصح من جمیع ما ورد فی ذلک۔ اور ان آخر دو قول جو اصح ہے اس میں تعارض نہیں لان الممر علی النار فوق الصراط فی معنی من دخلہا۔ ہذا کما فی تعلیق الصبیح۔ ص۲۶۱ ج۲۔ اوجز المسالک ص۲۹۸ ج۲۔

وعنہ لم یبلغوا الحنث ۔ الحنث بمعنی الاثم ای لم یبلغوا مبلغ الرجال حتی یکتب علیہم الحنث ای الاثم۔ اس کے متعلق زین بن المنیر نے کہا کہ اسمیں بطریق الفحوی اولاد کبیر بھی داخل ہے کیونکہ جب دخول جنت اس طفل پر ثابت ہوا کہ جو والدین پر بوجھ ہے تکیف لا یثبت فی الکبیر الذی بلغ معہ السعی ووصل لہما منہ النفع وتوجہ الیہ الخطاب۔ لیکن دراصل یہاں صغیر کو خاص کرنا مراد ہے کیونکہ اس پر

الحنث فی ان اللہ تحلۃ القسم وما موضع القسم وقولہ تعالیٰ وان منکم الا واردہا وہل فی الکلام استثناء مفرغ

محنث قولہ علیہم لم یبلغوا الحنث

شفقت و رحمت اور اس سے محبت زیادہ ہوتی ہے بخلاف الکبیر فانہ یتصور منہ العقوق المقتضی لعدم الرحمۃ۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۶۵ والاوجز ج۱ ص۴۹۸۔ الفصل الثالث، فی حدیث اُمّ سلمۃ رضہ اخرجہ اللہ منہ مرتین۔ یہاں مرتین کہکر کثرت مراد ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ ثم ارجع البصر کرتین۔ ای اخرجہ اللہ تعالیٰ اخراجاً بعد اخراج۔ یا مرۃ الاولی سے یوم دخول ابو سلمہ رضہ فی الاسلام اور مرۃ ثانیہ سے یوم خروجہ من الدنیا بحالۃ الاسلام۔ یا مرۃ اولی سے یوم ہاجر من مکۃ الی حبشۃ اور مرۃ ثانیہ سے یوم ہاجر الی المدینۃ مراد ہے۔ فانہ من ذوی الہجرتین۔ کما فی التعلیق ج۲ ص۲۶۷ اور ابانی نے کہا کہ لفظ مرتین قول کا معمول ہے ای قال مرتین۔ اس سے اخراج کے عدد بیان کرنا مراد نہیں۔ ویحتمل انہ صلعم عدد الاخراج فالاولی اخراجہ بالایمان والثانی اخراجہ بالہجرۃ لان الایمان لا یخرج مطلقاً۔ کما فی الفتح ج۳ ص۴۷۰ عینی ج۳ ص۶۷ وفتح ج۲ ص۵۱۱ وبذل المجہود ج۱ ص۲۱۲ میں ہے کہ ابن حزم نے کہا کہ زیارۃ القبور اگرچہ عورتوں کیلئے ہو واجب ہے لورود الامر فیہا کما فی حدیث بریدۃ رضہ انہ صلعم قال نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا

بَابُ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ

الحدیث رواہ مسلم۔ اگرچہ امام نووی وعبدری وحازمی نے جواز زیارۃ القبور للرجال پر تمام اہل علم وائمہ کا اتفاق نقل کیا۔ لیکن ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ابن سیرین وابراہیم نخعی وشعبی سے زیارۃ القبور للرجال کی کراہت نقل کیا ہے بدلیل النہی المقدم عن زیارۃ القبور لیکن دیگر اہل علم وائمہ کے نزدیک زیارۃ القبور للرجال جائز ہے کہ جسکیلئے احادیث کثیرہ صحیحہ ہیں۔ ومنہا حدیث بریدۃ رضہ قال نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروہا الحدیث، رواہ مسلم۔ وعن بریدۃ قال کان النبی صلعم یعلمہم اذا خرجوا الی المقابر السلام علیکم الحدیث۔ رواہ مسلم۔ اس سے بھی جواز زیارۃ ثابت ہے۔ وفی حدیث عائشۃ رضہا ان النبی صلعم رخص فی زیارۃ القبور، رواہ ابن ماجہ۔ اس قسم کی کثیر احادیث سے زیارۃ کا جواز ثابت ہے کما فی العینی ج۳ ص۶۷ فاجوبۃ ثلثۃ تفصیل۔ **الجواب**:۔ ابن حزم نے جو واجب کہا جواب یہ کہ امر بعد النہی وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس سے صرف اباحۃ ثابت ہوتا ہے کما فی الاصول۔ اور نخعی وشعبی وغیرہما نے جو مطلقاً مکروہ فرمایا ان کو وہ تمام احادیث نہیں پہونچا ہوگی جس سے بعد النہی اباحت کا حکم دیا گیا۔ کما فی العینی والفتح والبذل۔ وراہل چونکہ وہ حضرت بت پرستی چھوڑ کر آئے ہیں اس میں دیر نہیں ہوتی اس لئے ابتداءً زیارۃ قبور سے منع کیا جب انکو بت پرستی سے نفرت ہوگئی اور اسلام کی محبت حد رسوخ کو پہنچ گئی تو وہ حکم منسوخ کیا گیا۔ کما فی العینی ج۳ ص۶۷ وغیرہ۔

پھر عورتوں کی زیارت قبور کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ فتح الملہم ج۱ ص۵۱۱ وعینی ج۳ ص۶۷ وبذل ص۲۱۲ میں ترمذی سے نقل کیا کہ بعض اہل علم کے نزدیک عورتوں کیلئے زیارت قبور کیلئے جانا مکروہ ہے۔ بدلیل حدیث ابی ہریرۃ انہ صلعم لعن زوارات القبور، رواہ احمد وابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ لیکن اکثر اہل علم نے کہا کہ اگر فتنہ وغیرہ سے امن ہو تو عورتوں کیلئے زیارت قبور جائز ہے بدلیل حدیث عائشۃ رضہا قالت کیف اقول یا رسول اللہ اذا زرت القبور قال قولی السلام علی اہل الدیار من المؤمنین۔ الحدیث۔ رواہ مسلم۔ وروی الحاکم ان فاطمۃ بنت النبی صلعم کانت تزور قبر عمہا حمزۃ کل جمعۃ فتصلی وتبکی عندہ۔ **الجواب**:۔ وتبی نے کہا کہ لعن زوارات القبور میں ان عورتوں پر لعنت ہے جو بکثرت زیارت کرتے ہوں چنانچہ صیغہ مبالغہ اسپر دلالت کرتا ہے۔ یا چونکہ اس سے حرق الزجیت کی تضییع ہوتی ہے اور کم کھلا ادھر ادھر پھرتا ہوتا ہے اس لئے نہی کی گئی۔ یا عورتوں کی قلت صبر وکثرت جزع کی بناء پر نہی وارد ہوئی۔

فی حدیث ابی ہریرۃ فلم یؤذن لی:۔ بعض علماء کا مسلک یہ ہے کہ حضورؐ کے والدین بحالت شرک انتقال ہوا ہے لحدیث ابی ہریرۃ رضہ انہ علیہ السلام زار قبر امہ فبکی وابکی من حولہ فقال استأذنت ربی فی ان استغفر لہا فلم یؤذن لی الحدیث، رواہ مسلم۔ وفی ابن الجوزی زیادۃ ونزل ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی۔ وفی روایۃ فی جواب تامل ان ابی وابائک فی النار۔ لیکن علامہ سندھی نے ذکر کیا کہ بعض متاخرین نے کہا کہ حضورؐ کے والدین کو تبلیغ نہیں پہونچی تھی۔ اور دعوت وتبلیغ کے بغیر عذاب نہیں ہوتا ہے لقولہ تعالیٰ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ اور ابن حجر نے کہا کہ حضورؐ نے والدین کو پھر زندہ کیا تھا کہ بعد ان دونوں نے ایمان لایا پھر ان دونوں کی وفات ہوگئی۔ کما ورد فی الحدیث الصحیح وصححہ امام القرطبی والحافظ ابن ناصر الدین۔ **الجواب**:۔ جن نقاد سے حضورؐ کے والدین ناری ہونا ثابت ہوتا ہے جواب یہ کہ وہ حضورؐ نے قولہ تعالیٰ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا کے آگے فرمایا کہ فان اہل الفترۃ بموجب ماولت علیہ آیۃ الکریمۃ والاحادیث الواردۃ لاعذاب علیہم۔ یا ناری ہونے سے مراد وہ نار ہے کہ جو مؤمنین کیلئے بھی لازم ہے یعنی ورود النار۔ کما فی قولہ تعالیٰ وان منکم الا واردہا۔ اور حضورؐ نے جو روایا تھا اس سے حضورؐ کی والدہ ماجدہؓ کا شرک ہونا لازم نہیں آتا۔ اور قولہ تعالیٰ وما کان للنبی والذین آمنوا الآیۃ۔ دراصل حضورؐ کی والدہ کے متعلق نازل ہی نہیں ہوئی بلکہ وہ حضرت ابوطالب کے قصہ کے متعلق ہے۔ کما اخرجہ البخاری اس بارے میں سیوطیؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے۔ انی مسالک الحنفاء فی اسلام والدی المصطفیٰ۔ وہ فی ذلک ثلث رسائل۔ والاحوط الاسلم ہنا کف اللسان عن ہذہ المسئلۃ۔ کما فی الفتح ج۳ ص۵۱۱ والتعلیق ج۲ ص۲۶۷ والبذل ج۱ ص۲۱۲۔

وقد حصل الفراغ من کتاب الصلوٰۃ بتوفیقہ وفضلہ وکرمہ وارجو امن فضلہ وکرمہ ان یوفقنی لاتمام تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ، ببرکۃ سیدنا محمدؐ۔ آمین، برحمتک یا ارحم الراحمین۔

تنظیم الاشتات
کی
چند اہم خصوصیات

(۱) اس جدید طرز کی کتاب میں فقہائے مجتہدین کے مذاہب لاکر انکے عقلی ونقلی دلائل نمبروار لائے گئے (۲) اسکے بعد حنفیہ کا مذہب مع الدلائل العقلیہ والنقلیہ نقل کیا گیا (۳) پھر الجواب کے عنوان سے مقابل کی ہر دلیل کے متعدد جوابات تباً دیئے گئے (۴) دفع تعارض کیلئے ائمہ کرام کے اقوال بھی مرتباً پیش کئے گئے (۵) مشکل احادیث کے حل کیلئے اکابرین کے زرین اقوال ترتیب کے ساتھ لائے گئے (۶) ابتدائے شرح میں تمام اصول حدیث پر مشتمل ایک مبسوط مقدمہ درج کیا گیا (۷) تمام دلائل وجوابات نقول واقوال مرتباً لاکر شروحات معتبرہ کے صفحات مع جلد ذکر کئے گئے ہیں (۸) دلائل و جوابات اس کثرت سے لائے گئے ہیں کہ فضلائے حدیث کو مشکوٰۃ شریف وصحاح ستہ کے مشترکہ مباحث کی تحقیق کیلئے مطولات کی چنداں ضرورت نہ رہیگی (۹) طلبۂ مشکوٰۃ اور فضلائے دورہ حدیث کیلئے احادیث کی متعلقہ ہر قسم کی تقاریر کے اخذ وضبط میں یہ عظیم الشان علمی ذخیرہ یکساں طور پر مفید ہونا اس کی اہم اور عظیم خصوصیات میں سے ہے :۔ وَھُوَ الموفق والمعین ؛

فہرس المجلد الاول من تنظیم الاشتات بقید الصفحات

مضامین	صفحہ
مختصر سرگذشت مولف	ا/ب
عرض حال	۲
مقدمہ	۴
بحث فی مأخذ المقدمۃ والحدیث	
" فی تعریف الحدیث وتقسیمہ وموضوعہ وغرضہ	
" الفرق بین الحدیث والسنۃ	۵
" فی بانی الاصول	۶
" فی بعض مصطلحات الحدیث	"
" اقسام الحدیث	"
" اقسام الثلثۃ للحدیث مع ذکر تقسیم الصحیح	۷
" اقسام الحدیث المتواتر	۸
" الاختلاف فی حجیۃ المرسل والمدلس .	"
" الاختلاف فی کتابۃ الحدیث	۹
" تدوین الحدیث	"
" اقسام کتب الحدیث	۱۰
" الکتب الستۃ المشہورۃ	۱۱
" الفرق بین الصحیحین مع ذکر الاقسام السبعۃ للحدیث	"
" طبقات المحدثین	۱۲
" طبقات کتب الحدیث	"
" شرائط الائمۃ باعتبار الرجال	۱۳
" اصح الاسانید	"
" الحدیث المعنعن	۱۴
" فی علم الحدیث فی الہند	۱۵

مضامین	صفحہ
المباحث المتعلقۃ بمشکوٰۃ المصابیح مع ذکر احوال محی السنۃ والشیخ ولی الدین رح	۱۵
بحث عدد احادیثہ	۱۶
" فی احوال الائمۃ علی وجہ الاختصار	"
امام بخاری رح	"
امام مسلم رح	۱۷
امام ابوداؤد رح	۱۸
امام نسائی رح	"
امام ترمذی رح	۱۹
امام ابن ماجہ رح	"
امام اعظم رح	"
فائدۃ عجیبۃ لاسیما للاحناف	۲۰
بحث فی بیان مذاہب کبار المحدثین فی الفروع	"
" جلالۃ شان حدیث انما الاعمال	۲۱
" فی شان نزول ہذا الحدیث مع الجواب عن الاشکال المشہور	"
" فی الفرق بین الفعل والعمل فی	"
" فی تحقیق النیۃ مع الفرق بینہا وبین الارادۃ .	۲۲
" الاختلاف فی تقدیر عامل الجار	"
" الاختلاف فی اشتراط النیۃ للوضوء	"
" قولہ انما لکل امرئ ما نوی وفیہ عشرۃ اقوال	۲۳
" الحصر ہہنا وتعیین المراد بقولہ ما نوی	۲۴
" قولہ فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ ومعنی الہجرۃ مع اشکال اتحاد الشرط والجزاء وجوابہ	"

مضامین	صفحہ
بحث قولہ ومن کانت ہجرتہ الی الدنیا الخ ووجہ تخصیص المرأۃ	۲۴
" قولہ فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ	۲۵
" وجہ تقدیم حدیث انما الاعمال علی جمیع الابواب	"
کتاب الایمان	
بحث تعریف الایمان لغۃ واصطلاحا وفیہ ثمانیۃ اقوال	"
" معنی الکفر لغۃ واصطلاحا وتقسیمہ	۲۶
" المذاہب فی الایمان وفیہ عشرۃ اقوال	"
" الاختلاف فی جزئیۃ العمل للایمان ولعدم الجزئیۃ	۲۷
" زیادۃ الایمان ونقصانہ و تحقیق الحق فیہ	۲۸
" وجہ القول بالجزئیۃ وعدمہا	"
قول کون امامنا الاعظم مرجئۃ قول باطل	۲۹
" الاشکال علی الاحناف مع ذکر جوابہ	"
" النسبۃ بین الایمان والاسلام	"
" الاستثناء فی الایمان	۳۰
" محل الایمان	۳۱
" ام السنۃ المعروف بحدیث جبریل	"
" قولہ ووضع کفہ الیسری علی فخذیہ	۳۲
" قولہ قال یا محمد مع دفع الاشکال	"
" قولہ اخبرنی عن الاسلام مع ذکر الربط بین الاسولۃ الثلثۃ	"
" قولہ وتؤمن بالقدر ومعنی القدر لغۃ واصطلاحا والفرق بین القضاء والقدر	"

مضامین	صفحہ
بحث الاشکالین المشہورین فی القدر مع جوابہما وفیہ ثلثۃ مذاہب القدریۃ والجبریۃ واہل السنۃ	۳۳
" الفرق بین الخلق والکسب	۳۴
" الرضاء بالقضاء	"
" قولہ فاخبرنی عن الاحسان ومعناہ	"
" قولہ ان تعبد اللہ وتحقیق الدینین	۳۵
" قولہ فاخبرنی عن الساعۃ وربط بالسابق	"
" قولہ ما المسئول عنہا الخ ووجہ العدول عن اصل الجواب	۳۶
" قولہ ان تلد الامۃ ربتہا وفیہ ستۃ توجیہات	"
" قولہ ان تری الحفاۃ العراۃ ووجہ تخصیص رعاء الشاء۔	"
" قولہ فی خمس لا یعلمہن الخ وتقسیم المغیبات واصولہا۔	۳۷
" وجہ تخصیص المغیبات الخمس بالذکر فی الآیۃ ووجہ التغییر فی العنوان۔	"
" ارکان الاسلام	"
" وجہ عدم ذکر الجہاد مع ذکر الاختلاف فی تارک الصلوٰۃ	۳۹
" حدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ	"
" التطبیق بین سبعین وستون	"
" قولہ الحیاء شعبۃ من الایمان و معنی الحیاء وتقسیمہ۔	"
" قولہ المسلم من سلم الحدیث ووجہ الحصر	۴۰
" عدم کون الرجل مسلما بوصف السلامۃ فقط	"
" السلامۃ من اللسان والید مع تحقیق آخر	۴۱
" قولہ المہاجر من ہجر الحدیث مع ذکر اقسام الہجرۃ۔	"
" قولہ اتی المسلمین خیر مع دفع الاشکال المشہور	"
بحث حب الرسول تحت قولہ لا یؤمن احدکم وتعیین المراد فیہ۔	۴۲
فائدۃ عجیبۃ	۴۳
بحث قولہ من والدہ وولدہ و دفع التعارض فی ذکر النفس وعدمہ	"
" قولہ والناس اجمعین۔	۴۴
" حلاوۃ الایمان وتعیین المراد بہا	"
" الاختلاف فی کون الحلاوۃ امرا حسیا ام معنویا۔	"
" قولہ من کان اللہ ورسولہ احب الیہ	"
" الاشکال فی ایراد ضمیر التثنیۃ مع ذکر النبی علی الخطیب۔	۴۵
" قولہ ومن یکرہ ان یعود فی الکفر	"
" ذوق طعم الایمان۔	"
" الرضاء باللہ	۴۶
" وجوب الایمان برسالۃ نبینا	"
" ثلاثۃ لہم اجران۔	"
" المملوک ادی حق اللہ ومولیہ	۴۷
قولہ امرت ان اقاتل الناس	۴۸
" المراد باقامۃ الصلوٰۃ	"
" قولہ الا بحق الاسلام الخ	۴۹
" من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا۔	"
" عدم تکفیر اہل القبلۃ۔	"
" العمل الذی یدخل بہ الجنۃ	۵۰
" لا ازید علی ہذا ولا انقص۔	"
" قولہ فلینظر الی ہذا۔	۵۱
" الاستقامۃ۔	"
" قصۃ ثائر الرأس۔	۵۲
" الاستثناء فی الا ان تطوع	"
ضروری تنبیہ	۵۳
بحث قولہ افلح الرجل ان صدق	۵۴
" الحلف بغیر اللہ	"
" وفد عبد القیس۔	"
" قولہ فامرہم باربع الخ	۵۵
" اخزاء البہتان من بین ایدیکم وارجلکم۔	۵۷
" ان الحدود کفارات ام لا مع ذکر القول الفیصل ہہنا۔	"
" القول الفیصل۔	۵۸
" کفران العشیر وناقصات العقل	۵۹
" الفرق بین القرآن والحدیث القدسی والحدیث النبوی	۶۰
" اثبات المعاد وتنزیہ اللہ عن الاولاد	"
" قولہ شتمنی ولم یکن لہ ذلک۔	۶۱
" سب الدہر وتحقیق ان الدہر	"
" حق اللہ علی العباد وحق العباد علی اللہ مع دفع الاشکال الوارد ہہنا	۶۲
" دخول الجنۃ علی التوحید فقط۔	۶۳
" الفائدۃ العجیبۃ اللطیفۃ	۶۴
" بقیۃ الجوابات فی دخول الجنۃ علی التوحید فقط۔	"
" ان عیسی عبد اللہ ورسولہ الخ	۶۵
" الہادم اللذات والنار قص۔	۶۷
" الابواب یخرج المجاہد الکامل	۶۸
" قولہ القوم جلساؤہم	۶۹
" رأس الامر وعمودہ وذروۃ سنامہ	"
" قولہ المجاہد من جاہد نفسہ والجہاد الاکبر	"
" الامانۃ والعہد	۷۰
" حدیث النعلین۔	"

مضامین	صفحہ
بحث وجوہ ضرب عمر رضی اللہ عنہ تذیل ابی ہریرۃ	۷۱
〃 نجاۃ ہذا الامر	〃
〃 قولہ ع حر وعبد	۷۲
〃 افضل خصائل الایمان والاسلام	〃
〃 ای الاسلام افضل	〃
〃 فی افضلیۃ طول القنوت	۷۳
باب الکبائر وعلامات النفاق	
بحث الاختلاف فی تقسیم المعاصی	۷۴
〃 فی تعریف الکبیرۃ والصغیرۃ	〃
〃 عدد الکبائر	۷۵
〃 الاشراک والعقوق مع ذکر اقسام الیمین	۷۶
〃 فی حقیقۃ السحر	۷۷
〃 تحقیق السحر والفرق بینہ وبین الکرامۃ والمعجزۃ۔	〃
〃 اطلاق الکفر علی المعاصی	〃
〃 علامات النفاق مع دفع الاشکال الوارد ہہنا	۷۹
〃 الآیات البینات	۸۱
〃 الحکمۃ فی عدم قتل المنافقین	〃
〃 الوسوسۃ مع ذکر اقسامہا	۸۲
〃 صریح الایمان	۸۳
〃 صور الاستعاذۃ	〃
〃 ایاس الشیطان	۸۴
باب الایمان بالقدر	
بحث کتابۃ المقادیر وکون عرشہ علی الماء	۸۵
〃 السجدۃ لآدم ع وغلبتہ علی موسیٰ	۸۶
〃 عصفور الجنۃ	۸۷
〃 الحظ من الزنا	〃
〃 المتشابہات	〃
〃 الفطرۃ	۸۸

مضامین	صفحہ
بحث ذراری المشرکین والمؤمنین	۸۹
المباحث الاربعۃ فی تحقیق عہد الست	۹۰ ۹۱
بحث دفع الاشکالات فی عہد الست	۹۲
〃 مسح الظہر بالیمین	〃
〃 الکتابین۔	〃
〃 وجہ غضب النبی ع	〃
〃 روایۃ الابناء عن الآباء	۹۳
〃 الخسف والمسخ	〃
〃 الوائدۃ والمؤودۃ	〃
〃 قول الترمذی حدیث حسن صحیح غریب	〃
باب اثبات عذاب القبر	
بحث الاقسام الثلثۃ للعالم	۹۵
〃 دفع الاشکال فی تنعیم المیت وتعذیبہ	〃
〃 السؤال من المؤمن والکافر	۹۶
〃 قولہ ع ماکنت تقول فی ہذا الرجل۔	〃
〃 التطبیق بین انکار عذاب القبر واقرارہ	۹۷
〃 فی ان عذاب القبر غیر منحصر علی الدفن	〃
〃 تلقین المیت بعد الدفن۔	〃
〃 فی حکمۃ تسعۃ وتسعون او سبعون تنینا	۹۸
باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ	
بحث تعریف السنۃ والبدعۃ مع ذکر الاقسام	〃
〃 عصمۃ الانبیاء والاختلاف فیہا	۱۰۰
〃 عدم سقوط التکلیف عن العبد فی ای مقام کان۔	۱۰۱
〃 اقسام الارض الاندس مع دفع الاشکال	〃
〃 اکل مال الغیر بمثل القری	۱۰۲
〃 الخلفاء الراشدین والترتیب فیہم	〃
〃 قولہ ع لایؤمن احدکم الحدیث	〃
〃 قولہ ع تفترق امتی ثلث وسبعین	۱۰۳
کتاب العلم	

مضامین	صفحہ
بحث تعریف العلم وتقسیمہ وتفصیلہ	۱۰۳
〃 تبلیغ الآیۃ والتحدیث عن بنی اسرائیل۔	۱۰۴
〃 التحدیث عن بنی اسرائیل ومنعہ	۱۰۵
〃 احد الکاذبین	〃
〃 تشبیہ الناس بالمعادن	〃
〃 الحسد والغبطۃ	۱۰۶
〃 التسلیم ثلاثا	〃
〃 معانی وضع الاصبع	〃
〃 سبعۃ احرف	۱۰۷
〃 الظہر والبطن والفرق بین الصوت والفرقۃ الباطنیۃ۔	۱۰۸
〃 قولہ ع ولکل حد مطلع	〃
〃 قولہ ع العلم ثلاثۃ	۱۰۹
کتاب الطہارۃ	
بحث الفرق بین الکتاب والباب والفصل ووجہ المناسبۃ۔	〃
〃 اقسام الطہارۃ۔	〃
〃 کون الطہور شطر الایمان۔	۱۱۰
〃 وزن الاعمال مع کونہا اعراضا	۱۱۱
〃 الباقیات الصالحات	۱۱۲
〃 کون الصلوٰۃ نورا	۱۱۳
〃 کون الصدقۃ برہانا	〃
〃 کون الصبر ضیاء	〃
〃 تکفیر الاعمال الصالحۃ للذنوب	۱۱۴
〃 اسباغ الوضوء	〃
〃 انتظار الصلوٰۃ مع ذکر الرباط	۱۱۵
〃 خروج الخطایا مع دفع التعارض	〃
〃 مالم یؤت کبیرۃ	۱۱۶
〃 الوسوسۃ فی الصلوٰۃ مع الجوابات عن قصۃ عمر رض	〃

مضامین	صفحہ
بحث الاذان من الرأس	۱۱۷
" الاستثناء مع کون الموت یقینیاً والنسبۃ بین الصحبۃ والاخوۃ	۱۱۸
باب ما یوجب الوضوء	
بحث الموجبات الثلثۃ للوضوء	"
" الاختلاف فی الصلوٰۃ بغیر طہور و عدم القبول بغیرہ۔	"
" فاقد الطہورین	۱۱۹
" عدم قبول الصدقۃ من غلول	۱۲۰
" الاختلاف فی المذی مع دفع التعارض	۱۲۱
" الوضوء مما مست النار	۱۲۲
" الوضوء من لحوم الابل	۱۲۴
" الصلوٰۃ فی مبارک الابل	۱۲۵
" الشک فی الحدث والاختلاف فی الترک الخارج من القبل۔	۱۲۶
" الصلوٰت المتعددۃ بوضوء واحد	"
" تحریمہا التکبیر۔	۱۲۸
" تحلیلہا التسلیم والخروج بصنعہ	۱۲۹
" الوضوء من النوم	۱۳۰
" الوضوء من مس الذکر	۱۳۲
" الوضوء من لمس المرأۃ مع تعیین منشار النزاع	۱۳۴
" الوضوء من کل دم سائل	۱۳۷
باب آداب الخلاء	
بحث استقبال القبلۃ واستدبارہا	۱۳۸
" الاستنجاء باقل من ثلثۃ احجار	۷۱
" ما یعذبان فی کبیر وغیر الجرائد لطیفۃ بدیعۃ	۱۴۲
" البول فی اصل الجدار	۱۴۳
" زاد الجن وعقد اللحیۃ۔	۱۴۴

مضامین	صفحہ
بحث البول فی المستحم	۱۴۴
" غفرانک بعد الخروج من الخلاء	۱۴۵
" حکمۃ البول قائماً مع دفع التعارض	"
" الاستنجاء بالماء	۱۴۶
" قولہ یبول کما تبول المرأۃ وتحقیق قطع موضع النجاسۃ لبنی اسرائیل	۱۴۷
باب السواک	
بحث الاختلاف فی السواک وتعیین محل النزاع	"
باب سنن الوضوء	
بحث غسل الیدین بعد الاستیقاظ	۱۴۹
" دخول المرفقین والکعبین تحت الغسل	۱۵۰
" الاختلاف فی استیعاب الرأس بالمسح	"
" الاختلاف فی تعیین بعض الرأس للمسح	۱۵۱
" الاختلاف فی تکرار المسح۔	۱۵۲
" الاقبال والادبار والاختلاف فی کیفیۃ المسح	"
" المہم فی اختلاف غسل الرجلین مع تعیین منشار النزاع	۱۵۳
" التوجیہات فی القرأتین المشہورتین فی قولہ تعالیٰ وارجلکم الی الکعبین	۱۵۵
" الاختلاف فی صورۃ المضمضۃ والاستنشاق مع بیان الصور الخمسۃ	۱۵۶
" الاختلاف فی وجوب المضمضۃ والاستنشاق وعدمہ۔	۱۵۷
" المسح علی العمامۃ والخمار	۱۵۸
" التسمیۃ علی الوضوء	۱۶۰
" الاختلاف فی وجوب النیۃ وعدمہ فی الوضوء والغسل۔	۱۶۱
" تخلیل اللحیۃ۔	۱۶۲
" الوضوء مرۃ ومرتین وثلثاً	"

مضامین	صفحہ
بحث الاسارۃ والظلم فی الوضوء	۱۶۳
" استعمال المندیل بعد الوضوء	"
باب الغسل	
بحث شعبہا الاربع والجمعۃ	۱۶۴
" الاجماع علی ان الغسل بالالتقاء ونسخ حدیث الماء من الماء	"
" روایۃ ام سلمۃ وعائشۃ وانکار ام المرأۃ	۱۶۵
" افاضۃ الماء وغسل القدمین	۱۶۶
" نقض الظفر عند الغسل	"
" الاختلاف فی مقدار المد والصاع	"
" فضل طہور المرأۃ للرجل مع تعیین محل النزاع	۱۶۷
" حدیث بجد البلل ولا یذکر الاحتلام مع ذکر الاختلاف فیہ	۱۶۸
باب مخالطۃ الجنب وما یباح لہ	
بحث اقسام النجاسات ونجاسۃ المشرک	۱۶۹
" وضوء الجنب قبل النوم	"
" الوضوء لمن اراد ان یعود الی الجماع	۱۷۰
" الطواف بغسل واحد والقسمۃ للازواج مع ذکر الحکمۃ فی کثرۃ ازواج النبی صلعم	"
" ذکر اللہ علی کل احیانہ مع دفع التعارض ہہنا	۱۷۱
" قرأۃ الحائض والجنب	"
" دخول الجنب ومرورہ فی المسجد وتفسیر قولہ تعالیٰ ولا جنباً الا الخ	۱۷۲
" عدم دخول الملائکۃ فی بیت فیہ صورۃ او کلب او جنب۔	۱۷۳
" سبع مرار۔	"
باب احکام المیاہ	
بحث التراکیب الثلثۃ فی قولہ الا بول احدکم فی الماء الدائم ثم یغتسل منہ او لیتوضأ منہ او لیشرب منہ	۱۷۴

مضامین	صفحہ
بحث الحکمۃ فی النہی عن البول فی الماء الدائم والاختلاف فیہ	۱۷۴
" الاختلاف فی الماء المستعمل والفتوی	۱۷۵
" الاختلاف فی نجاسۃ الماء مع ذکر حدیث بئر بضاعۃ	"
" تحدید الماء القلیل والکثیر وحدیث القلتین	۱۷۷
" حدیث القلتین۔	۱۷۸
" وجہ السؤال عن ماء البحر وذکر الحصر فی قولہ ہو الطہور ماؤہ	۱۸۰
" ذکر الحصر فی قولہ ہو الطہور ماؤہ	"
" وجہ الجواب الزائد بقولہ الحل میتتہ	"
" اکل ما فی البحر	۱۸۱
" الاختلاف فی الوضوء بالنبیذ مع تعیین محل النزاع	۱۸۲
" الاعتراضات الستۃ علی حدیث الوضوء بالنبیذ مع ذکر الاجوبۃ	۱۸۲
" الاقوال الثلثۃ للامام فی ہذہ المسئلۃ ووجوہہا	۱۸۴
" سؤر الہرۃ	"
" سؤر الحمار	۱۸۶
" سؤر السباع	"
باب تطہیر الانجاس	
بحث الاختلاف فی الماء سؤر الکلب ونجاستہ	۱۸۷
" الاختلاف فی غسل سؤر الکلب	۱۸۸
" الاختلاف فی تطہیر الارض وتعیین مصداق الاعرابی	۱۹۰
" الاختلاف فی نجاسۃ المنی وطہارتہ	۱۹۱
" الفرق بین الرطب والیابس	۱۹۲
" الاختلاف فی بول الصبی	"
" ذکر الفرق بین بول الصبی وبین بولہا کما یاتی۔	۱۹۳

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی اہاب المیتۃ اذا دبغ	۱۹۴
" المناظرۃ بین الشافعی واسحاق بن راہویہ فی مسئلۃ الاہاب	۱۹۵
بحث طہارۃ النطع من الاذی	۱۹۶
" طہارۃ الذیل عن الاذی	"
" الاختلاف فی بول ما یؤکل لحمہ	"
" التداوی ببول ما یؤکل لحمہ	۱۹۷
باب المسح علی الخفین	
بحث الاختلاف فی مسح علی الخفین مع دفع المتعینین المشہورین۔	"
" التوقیت فی المسح۔	۱۹۹
" الاختلاف فی اشتراط الطہارۃ الکاملۃ عند اللبس او عند الحدث	۲۰۰
فائدۃ عجیبۃ	۲۰۱
" الاختلاف فی المسح علی الخف واسفلہ	"
" الاختلاف فی المسح علی الجوربین و رجوع الامام الی قول الصاحبین رح	۲۰۲
" المسح علی النعلین	"
" الاختلاف فی اشتراط التراب المنبث للتیمم	۲۰۳
لطیفۃ	
" الاختلاف فی اشتراط الغبار للتیمم	۲۰۴
" الاختلاف فی ان التیمم ضربۃ او ضربتان۔	"
" الاختلاف فی محل المسح للتیمم۔	۲۰۵
المباحث الثلثۃ فی وجدان الماء بعد التیمم۔	۲۰۶
بحث قولہ یکفیہ ان یتیمم ویصلی	"
باب الغسل المسنون	
بحث الاختلاف فی الغسل یوم الجمعۃ	۲۰۷
" الاختلاف فی ان الغسل للیوم ام للصلوۃ	۲۰۸

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی الاغتسال بعد غسل المیت	۲۰۸
" الاختلاف فی الغسل بعد الاسلام	"
باب الحیض	
بحث الحیض لغۃ واصطلاحا مع ذکر الاختلاف فی اقل مدۃ الحیض	"
" الاختلاف فی اکثر مدۃ الحیض	۲۰۹
" الاختلاف فی اقل مدۃ الطہر	۲۱۰
" الاختلاف فی اکثر مدۃ النفاس مع ذکر الفرق بین الدماء الثلثۃ	"
" الاختلاف فی اقل النفاس	۲۱۱
" الاختلاف فی مباشرۃ الحائض مع تعیین محل النزاع	"
تشریح قولہ ما دون بزرۃ من المسجد مع ذکر الاختلاف فی الصلوۃ علی الجمرۃ	۲۱۳
تشریح قولہ ان حیضتک لیست فی یدک	"
بحث تیاس المرأۃ فی الدبر وتغلیط ما نسب الی ابن عمر رض	۲۱۴
" اطلاق الکفر الی من اتی کاہنا	"
" الاختلاف فی التصدق علی من اتی حائضہا	"
" عدم قضاء الصلوۃ للحائض	۲۱۵
" الاختلاف فی غسل المستحاضۃ	۲۱۵
" الاختلاف فی اعتبار التمیز بالنوبی	۲۱۶
" فی ان کل عود من الحدیث علی اعتبار العادۃ	۲۱۷
" الاختلاف فی وجوب الوضوء علی المستحاضۃ	۲۱۸
" الاختلاف فی ان الوضوء لوقت ام للصلوۃ	"
" التوجیہات فی قولہ فتحیضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام	۲۱۹
" الاقوال المتعددۃ فی قولہ ہذا اعجب الامرین الی مع تعیین احق الاقوال بالقبول	"

مضامین	صفحہ
کتاب الصلوٰۃ	
بحث معنی الصلوٰۃ لغۃً وشرعًا و اشتقاقہا وبدوہا۔	۲۲۰
" الاختلاف فی اشتراک لوقت بین الظہر والعصر	"
" الاختلاف فی وقت الظہر اذا کان ظلہ اوّل المثل او المثلین۔	۲۲۱
" الاختلاف فی وقت العصر	۲۲۳
" الاختلاف فی اول وقت المغرب	"
" الاختلاف فی آخر وقت المغرب۔	۲۲۴
" الاختلاف الائمۃ فی الشفق۔	
" وقت العشاء۔	۲۲۵
" الاختلاف فی وقت صلوٰۃ الفجر	"
" طلوع الشمس وغروبہا بین قرنی الشیطان	۲۲۶
" امامۃ جبرئیل مع الجواب عن الاشکالین المشہورین ہہنا	"
" الاجوبۃ المتعددۃ عن الاشکال فی قولہ ہذا وقت الانبیاء من قبلک مع ذکر مبدء الصلوٰۃ	۲۲۷
" قول عمر ما علم ما تقول مع الجواب عن الاشکالین۔	"
" الاختلاف فی النوم قبل العشاء	۲۲۸
" الحدیث بعد العشاء مع دفع التعارض	"
باب تعجیل الصلوٰۃ	
بحث الاختلاف فی وقت المستحب للظہر	"
" الاختلاف فی وقت المستحب للعصر	۲۲۹
" وقت المغرب	۲۳۱
" الاختلاف فی وقت المستحب للعشاء	"
" الاختلاف فی وقت المستحب لصلوٰۃ الصبح	۲۳۲
" قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم مع دفع الاشکال۔	۲۳۴

مضامین	صفحہ
بحث حکمۃ المنع عن الصلوٰۃ عند شدۃ الحر۔	۲۳۴
" شکایۃ النار الی ربہا۔	۲۳۵
" دفع الاشکال فی کون الزمہریر فی النار	"
" الاقوال المتعددۃ فی فوات العصر مع ذکر وجوہ تخصیص العصر	"
" حبط العمل بترک صلوٰۃ العصر مع ذکر توجیہات الثمانیۃ	۲۳۶
" مسئلۃ امراء الجور۔	۲۳۷
" معنی قولہ فانہا لک نافلۃ۔	"
" الاختلاف فی تعیین ان ابہما فرض	"
" التوجیہات الثمانیۃ فی قولہ من ادرک رکعۃ من الصبح	۲۳۸
" الاختلاف فی بطلان صلوٰۃ الصبح عند الطلوع۔	۲۳۹
" الوجوہ الثلثۃ للفرق بین فساد الصبح بالطلوع وعدم فساد العصر بالغروب	"
" الاختلاف فی وجوب الصلوٰۃ عند ضیق الوقت	۲۴۰
" قولہ ما صلی النبی صلوٰۃ لوقتہا الآخر مرتین۔	"
باب فضائل الصلوٰۃ	
بحث التوجیہات فی تخصیص الفجر والعصر فی قولہ من یلج النار وفی قولہ من صلی البردین	۲۴۱
" وجہ عدم تسمیۃ المغرب بالعشاء الخ	۲۴۲
" الاختلاف فی تعیین صلوٰۃ الوسطیٰ وفیہ عشرون اقوالا	"
باب الاذان	
بحث الاذان لغۃً وشرعًا الخ	۲۴۳
" الاختلاف فی ترجیع تکبیر الاذان	۲۴۴
" الاختلاف فی ترجیع الاذان۔	۲۴۵

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی ایتار الاقامۃ	۲۴۶
" الاختلاف فی کلمۃ قد قامت الصلوٰۃ	۲۴۷
" فی کلمۃ الصلوٰۃ خیر من النوم	۲۴۸
" تحقیق التثویب فی الصلوٰۃ مع ذکر الاختلاف فیہ	"
" الاختلاف فی وقت القیام الی الصلوٰۃ مع دفع التعارض	"
" الاختلاف فی اقامۃ غیر المؤذن	۲۴۹
" قولہ انہا لرؤیاحق مع دفع الاشکال واظہار الکمال	"
باب فضل الاذان	
بحث فی الاقوال المتعددۃ فی قولہ اطول الناس اعناقا	۲۵۰
" خصوصیۃ الاذان فی ہرب الشیطان	"
" ضراط الشیطان	"
" الاختلاف فی اجابۃ المؤذن	۲۵۱
" الاختلاف فی جواب الحیعلتین	"
" الاختلاف فی الرکعتین قبل المغرب	۲۵۲
" الاختلاف فی افضلیۃ الامامۃ	"
" قولہ یغفر لہ مدی صوتہ	۲۵۳
" اخذ الاجرۃ علی الاذان وسائر الامور الدینیۃ وفتوی المتاخرین	"
" الاختلاف فی الاذان قبل الوقت مع مالہ وما علیہا۔	۲۵۴
" اشکال الترمذی مع الجواب	۲۵۶
" التعارض بین حدیث الباب وحدیث ابن خزیمۃ مع ذکر التطبیق	"
" فی قصۃ لیلۃ التعریس مع دفع التعارض بین نومہ مع قولہ والقلب یقظان۔	"

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی الاذان والاقامۃ للفائتۃ وحکم الفوائت	۲۵۷
" استدلال قولہ ع فیصلیہا اذا ذکرہا من قولہ تعالٰی اقم الصلوٰۃ لذکری	"
" دفع التعارض بین قولہ ع تسعون وقولہ تع فاسعوا وکلمۃ انہی	۲۵۸
" الاسراع مع الوقار ہو المختار	"
" فیما یدرک المسبوق مع الامام ہل ہو اوّل صلوٰتہ او آخرہا علی خمسۃ اقوال	۲۵۹
" الاختلاف فی ادراک الرکعۃ بادراک الرکوع	۲۶۰
" الخروج من المسجد بعد الاذان	"
بَابُ المَسَاجِد ومَوَاضِعِ الصَّلٰوۃ	
بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی داخل الکعبۃ	۲۶۱
" قولہ ع ہذہ القبلۃ	۲۶۲
" فی دفع التعارض بین الحدیث المثبت للصلوٰۃ فی الکعبۃ والحدیث النافی	"
" الاختلاف فی مسجد النبوی ص	"
" دفع التعارض بین الف صلوٰۃ و خمسین الف صلوٰۃ	۲۶۳
" الاختلاف فی افضلیۃ المسجد الحرام	"
" فی معنی قولہ ع لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد۔	"
" الاختلاف فی السفر لزیارۃ قبر النبی ص وقبر الاولیاء والتحقیق فیہ	۲۶۴

مضامین	صفحہ
بحث التاویلات فی قولہ ع ما بین بیتی ومنبری روضۃ من ریاض الجنۃ۔	۲۶۵
" قولہ ع منبری علی حوضی۔	۲۶۶
" من بنی للہ مسجدا ولو کمفحص قطاۃ	"
" قولہ ع بنی اللہ لہ فی الجنۃ مثلہ	۲۶۷
" البزاق فی المسجد۔	"
" ولیبصق عن یسارہ مع دفع الاشکال۔	۲۶۸
" قولہ لعن اللہ الیہود والنصاری واتخاذ القبر علی القبر۔	"
" الصلوٰۃ فی المقبرۃ	۲۶۹
الفصل الثانی	
بحث قولہ ع ما بین المشرق والمغرب قبلۃ۔	۲۷۰
" الاختلاف فی تزیین المسجد وتشییدہا۔	"
" نسیان السورۃ والآیۃ	۲۷۱
" رؤیۃ الرب عزوجل۔	۲۷۲
" فی انشاد الشعر	"
" المدۃ بین بناء الکعبۃ و بناء المسجد الاقصٰی۔	۲۷۳
" الاختلاف فی تحیۃ المسجد وفی حکمہا بعد الجلوس فی اوقات المنہیۃ	۲۷۴
بَابُ السَّتر	
بحث الاختلاف فی ستر العاتق	"
" لبس فروج الحریر۔	۲۷۵
" ستر العورۃ فی الصلوٰۃ	"
" فی تعریف الستر والاختلاف فیہ وبیان صورۃ الاسبال۔	"

مضامین	صفحہ
بحث الصلوٰۃ فی النعال والخفاف	۲۷۶
بَابُ السُّتْرَۃ	
بحث فی سترۃ المصلی	۲۷۷
" الاختلاف فی الدفع انہ واجب ام لا	۲۷۸
" الاختلاف فی القصاص بعد القتل	"
" قولہ ع فانما ہو شیطان	۲۷۹
" قطع الصلوٰۃ بالمرأۃ والحمار والکلب۔	"
الفصل الثانی	
بحث الخط مقام السترۃ۔	۲۸۰
الفصل الثالث	
بحث المرور علی قذفۃ بحجر۔	۲۸۱
بَابُ صِفَۃِ الصَّلٰوۃ	
بحث تعدیل الارکان فی الصلوٰۃ	"
" الشک المشہور مع الاجوبۃ	۲۸۲
" الاختلاف فی تکبیر التحریمۃ۔	۲۸۳
" الاختلاف فی کون التسمیۃ من القرآن۔	"
" الاختلاف فی کون التسمیۃ من الفاتحۃ ومن سائر السور	۲۸۴
" الاختلاف فی جہر التسمیۃ و اخفائہا۔	۲۸۵
" الاختلاف فی کیفیۃ الجلوس فی التشہد ومعنی الافتراش والتورک	۲۸۷
" الاختلاف فی الاقعاء وتفسیرہ مع التطبیق۔	۲۸۹
" الاختلاف فی رفع الیدین عند افتتاح الصلوٰۃ۔	۲۹۰

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی حد الرفع الی المنکبین اَم الی الاذنین	۲۹۱
البحث المہم فی رفع الیدین مع تعیین محل النزاع	۲۹۲
بحث نقل دلائل التارکین مع دفع الاعتراضات الواردۃ علیہا	〃
الجواب التفصیلی عن احادیث الرفع	۲۹۷
الجواب الاجمالی عن احادیث الرفع	۲۹۸
الاختلاف فی جلسۃ الاستراحۃ	۲۹۹
الاختلاف فی وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ مع بیان حکمۃ الوضع	۳۰۰
الاختلاف فی کیفیۃ الوضع	۳۰۱
الاختلاف فی مکان وضع الکف علی الکف۔	〃
الاشارۃ فی التشہد	۳۰۳
فی کیفیۃ الاشارۃ ووقتہا	۳۰۴
الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ	〃
الفصل الثالث	
بحث رؤیۃ النبیؐ من خلفہ	۳۰۶
بَابُ مَا یقرأ بعد التکبیر	
بحث الاختلاف فی استحباب الاوجیۃ قبل الفاتحۃ۔	۳۰۷
الاختلاف فی تعیین الدعاء ہل ہو سبحانک اللّٰہم وبحمدک او الی وجہت۔	〃
الاذکار فی الصلوٰۃ	۳۰۸
قولہ اللّٰہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد مع دفع الاشکال المشہور ہہنا	〃
فی توجیہ التسبیح فی اوائل الرکعتین لیلا	۳۰۹

مضامین	صفحہ
بحث السکتتین فی الصلوٰۃ	۳۰۹
بَابُ القرأۃ فی الصلوٰۃ	
بحث القرأۃ فی الصلوٰۃ وضم السورۃ مع الفاتحۃ	۳۱۰
البحث المہم فی القرأۃ خلف الامام مع تعیین محل النزاع	۳۱۱
بحث مذہب الاحناف مع تخطئۃ بالنسب الی المحدثؒ	۳۱۲
〃 استدلال الاحناف بالآیات القرآنیۃ	〃
〃 الدلائل فی کون ہذہ الآیۃ فی الصلوٰۃ	۳۱۳
〃 کون حکم الانصات ثابتا لا تاکیدا مع تعمیمہ فی الصلوٰۃ السرّیۃ والجہریۃ۔	〃
〃 استدلال الحنفیۃ بقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر مع الاعتراض علیہ والجواب عنہ	〃
〃 استدلال الاحناف بالاحادیث المرفوعۃ	۳۱۴
〃 فی وجہ الاستدلال بقولہ وانما جعل الامام لیؤتم بہ	۳۱۵
〃 وجہ الاستدلال بما ورد فی الحدیث من المنازعۃ الخالجۃ وغیرہما مع دفع الاشکال علی وجہ لطیف	〃
〃 فی قولہ فانتہی الناس عن القرأۃ بل ہو من قول ابی ہریرۃؓ ام من کلام الزہری	۳۱۷
〃 فی توثیق الامام الاعظم ومناقبہ الجلیلۃ	۳۱۸
〃 استدلال الاحناف بآثار الصحابۃ والتابعین۔	۳۲۰
〃 استدلال الاحناف بالادلۃ العقلیۃ	۳۲۲

مضامین	صفحہ
بحث الجواب عن دلائل الخصم والجواب عن حدیث مالکؒ واحمدؒ وعن حدیث عبادۃؓ	۳۲۴
〃 الجواب عن حدیث الترمذی واصحاب السنن الذی ہو مدار الدلائل	۳۲۵
〃 الجواب عن حدیث ابی ہریرۃؓ فہی خداج غیر تمام	۳۲۶
〃 فی توجیہ قول ابی ہریرۃؓ اقرأ بہا فی نفسک	۳۲۷
〃 الجواب عن حدیث ابی قلابۃ عن انسؓ	〃
〃 فی الجواب عن زیادۃ خلف الامام فی حدیث عبادۃؓ	۳۲۸
〃 الجواب عن آثار الصحابۃ	۳۲۹
〃 الجواب الاجمالی الکلی عن جمیع احادیث الخصم	〃
〃 القرأۃ فی المغرب مع دفع التعارض	۳۳۰
〃 الاختلاف فی صلوٰۃ المقترض خلف المتنفل	〃
〃 الجواب عن زیادۃ ہی لہ تطوع وہم فریضۃ۔	۳۳۲
〃 الاختلاف فی التأمین	〃
〃 الاختلاف فی الجہر بالتأمین والاخفاء	۳۳۳
〃 المشہور فی الاختلاف بین حدیث سفینۃ وشعبۃؓ	۳۳۴
بَابُ الرکوع	
بحث فی حکمۃ تکرار السجود دون الرکوع	۳۳۶
〃 الاختلاف فی الجمع بین التسبیحۃ والتحمید	۳۳۷
بَابُ السجود وفضلہ	
بحث الاختلاف فی السجود علی سبعۃ اعضاء	〃

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی السجود علی الجبہۃ والانف	۳۳۸
" الاختلاف فی وضع الرکبتین قبل الیدین	"
" التطبیق بین صدر حدیث ابی ہریرۃ رضہ وعجزہ	۳۳۹
باب التشہد	
بحث الاختلاف فی وجوب التشہد	"
" الاختلاف فی تعیین التشہد	۳۴۰
" فی معنی التحیات	۳۴۱
" التوجیہات للخطاب فی قولہ السلام علیک	۳۴۲
" ما ورد صیغۃ الغائب بعد وفاۃ النبی ص	"
باب الصلوٰۃ علی النبی ص	
بحث فائدۃ الصلوٰۃ علی النبی ص وعدم اختصاصہ بنبینا	۳۴۳
" الاختلاف فی وجوب الصلوٰۃ وفی تکرارہا بتکرار ذکر النبی ص	"
" الاختلاف فی الصلوٰۃ علی النبی ص بعد التشہد	۳۴۴
" فی دفع الاشکال المشہور فی التشبیہ الوارد فی الصلوٰۃ	۳۴۵
باب الدعاء فی التشہد	
" الاختلاف فی التسلیم عن الیمین وعن یسارہ	۳۴۶
باب الذکر بعد الصلوٰۃ	
بحث الاختلاف فی رفع الصوت بالذکر بعد الصلوٰۃ	۳۴۷
بحث الاختلاف فی تفضیل الغنی الشاکر والفقیر الصابر	۳۴۷
باب ما یجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما یباح منہ	
بحث الاختلاف فی الکلام فی الصلوٰۃ	۳۴۸
" فی تحقیق رجوع ابن مسعود رضہ ہل ہو الی مکۃ ام الی المدینۃ	۳۴۹
" الدلائل علی ان ذا الیدین وذا الشمالین شخص واحد	۳۵۰
تتمۃ البحث فی جمیع اقسام الکلام واحکامہا	۳۵۱
البحث فی الکہانۃ بمالہ وما علیہا	۳۵۲
بحث قولہ ص ما رجال یتطیرون	"
" قولہ ص فمن وافق خطہ فذاک	۳۵۳
" معانی الحصر فی الصلوٰۃ	"
" حکمۃ النہی عن الحصر مع الاختلاف فیہ	"
" فی حکم الالتفات فی الصلوٰۃ	۳۵۴
" الاختلاف فی حمل الصبی فی الصلوٰۃ	"
" اقوال الحنفیۃ فی العمل الکثیر والقلیل مع الاختلاف فی قتل الاسودین	۳۵۵
" تحقیق الجن مع مالہ وما علیہ	"
" قولہ ص فذکرت دعوۃ اخی سلیمان	۳۵۶
" فتح النبی ص باب عائشۃ رضہا فی الصلوٰۃ مع دفع المتعین الشہورین	"
" الاختلاف فی البناء والاستیناف فی الصلوٰۃ بعد الحدث	۳۵۷
البحث المہم فی سجود السہو انہ قبل السلام او بعدہ	۳۵۸
باب سجود القرآن	
بحث فی وجوب سجود النبی ص فی اول سورۃ النجم سجود المشرکین مع المسلمین	۳۶۱
" فی تحقیق قصۃ الغرانیق التی رواہا المفسرون	۳۶۲
" الاختلاف فی وجوب سجود التلاوۃ	۳۶۳
" الاختلاف فی عدد سجدۃ التلاوۃ واقوال العلماء فیہ	۳۶۴
باب اوقات النہی	
بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی الاوقات المنہیۃ	۳۶۶
" فی منشاء النزاع فی ہذہ المسئلۃ	۳۶۸
" ذہول النبی ص عن الصلوٰۃ مع قولہ ص لاینام قلبی۔	"
تتمۃ البحث فی قولہ ص ومن الغد للوقت کما فی ابی داؤد	"
" الاختلاف فی الصلوٰۃ بعد العصر	۳۶۹
" التطبیق بین الاحادیث المتعارضۃ	"
" الاختلاف فی قضاء السنۃ	۳۷۰
" الاختلاف فی الصلوٰۃ بمکۃ فی الاوقات المنہیۃ	"
" الاختلاف فی الصلوٰۃ یوم الجمعۃ فی الاوقات المنہیۃ۔	۳۷۱
باب الجماعۃ وفضلہا	
بحث التشدید فی الجماعۃ مع بیان حکم الجماعۃ والجمعۃ۔	۳۷۲
" فی وجوہ التطبیق بین خمس وعشرین وسبع وعشرین۔	"

مضامین	صفحہ
بحث فی ان الجماعۃ فرض او واجب او سنۃ وتحقیق ما ہو الحق	۳۷۳
" الصلوٰۃ فی الرحال وتفصیل الاعذار	۳۷۵
" فی کون اللام للعموم او للعہد فی قولہ ﷺ اقیمت الصلوٰۃ فابدأوا بالعشاء	
" قولہ وہو یوافق الاخبثان مع الاختلاف الائمۃ	۳۷۶
" الاختلاف فی خروج النساء الی الجماعۃ۔	۳۷۸
" معارضۃ النص بالرأی وتحقیق اہل الرأی	۳۷۹
تتمۃ البحث فی تحقیق الجماعۃ الثانیۃ مع ذکر الاختلاف فیہا	۳۸۰
باب تسویۃ الصفوف	
البحث فی توجیہات تسویۃ الصفوف ومخالفۃ الوجوہ۔	۳۸۱
بحث رؤیۃ النبی ﷺ من وراء ظہرہ	"
" فی دفع التعارض بین کون القلب تابعا او متبوعا	۳۸۲
" اولوا الاحلام والنہی وتقدیم اہل الفضل والتقی	"
" الاختلاف فی تسویۃ الصفوف	"
" قولہ ﷺ حتی یؤخر ہم اللہ فی النار ومعنی التاخیر۔	۳۸۳
" اقوال العلماء فی الصف الاوّل مع تحقیق الحق فیہ	"

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ خلف الصف وحدہ مع ذکر التوجیہات	۳۸۳
فی قولہ ﷺ زادک اللہ حرصا ولا تعد	۳۸۴
" لطائف قولہ ﷺ زادک اللہ حرصا ولا تعد والتوجیہات المتعددۃ فیہ۔	۳۸۴
تتمۃ البحث فی الصف بین السواری مع دفع التعارض	"
باب الموقف	
باب الفوائد فی قول ابن عباس رض فعدلنی کذا مع نقل الاختلاف فی نیۃ الامام	۳۸۵
بحث الاختلاف فی قیام المأموم الواحد	۳۸۶
" الاختلاف فی وقوف الامام مع الاثنین۔	"
" التطبیق فی الرکوع ونسخہ مع الاختلاف فیہ۔	۳۸۷
" منبر النبی ﷺ والصلوٰۃ فی مکان ارفع من مکان القوم	"
" امامۃ النبی ﷺ فی حجرتہ۔	۳۸۸
باب الامامۃ	
بحث الاختلاف فیمن ہو احق بالامامۃ	"
" الوجہ والحکمۃ فی قولہ ﷺ لا یؤمن الرجل الرجل فی سلطانہ	۳۸۹
" الاختلاف فی امامۃ الزائر	۳۹۰
" الامامۃ الاعمی والعبد والاعرابی، والحکمۃ فی تقدیم ابن ام مکتوم رض	"
" الاختلاف فی امامۃ الفاسق	۳۹۱

مضامین	صفحہ
بحث عدم تجاوز الصلوٰۃ الاذان	۳۹۱
" الرجل یؤم وہم لہ کارہون	"
" کراہیۃ التدافع فی الامامۃ	۳۹۲
" الاختلاف فی امامۃ الصبی	"
باب ما علی الامام	
بحث تخفیف الصلوٰۃ عند بکاء الصبی وتطویل الرکوع لمجانی	۳۹۳
" الحکمۃ فی وضع کف النبی ﷺ فی الصدر والنظر	۳۹۴
" وجوہ التخفیف والاتمام مع دفع التعارض۔	"
باب ما علی المأموم من المتابعۃ وحکم المسبوق	
بحث الاختلاف فی افضلیۃ المعاقبۃ والمقارنۃ	۳۹۵
" الاختلاف المشہور فی ان الامام اذا صلی قاعدا ہل یصلی المقتدی قائما ام قاعدا۔	۳۹۶
" دفع التعارض فی کون النبی ﷺ فی مرض موتہ اماما او مأموما	۳۹۸
" دفع التعارض فی قولہ والناس یقتدون بصلوٰۃ ابی بکر رض مع الرد علی الشیعۃ۔	"
" قولہ ﷺ یحول اللہ رأسہ رأس حمار ہو محمول علی الحقیقۃ ام علی المجاز وتحقیق الحق	۳۹۹
" الاختلاف فی اعادۃ الصلوٰۃ بالمسابقۃ علی الامام۔	۴۰۰

مضامین	صفحہ
بحث التوجیہین فی قولہ من ادرک رکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ	۴۰۰
" فی وجہ عدم تسمیۃ عائشۃ رضہ علیاً رضہ	"
بَابُ مَنْ صَلّٰی صَلٰوۃً مَرَّتَیْنِ	
بحث قولہ ص فی حدیث جابر رضہ وہی لہ نافلۃ	۴۰۱
" اختلاف العلماء فی ان الصلوٰۃ التی تصلی مرتین علی الفریضۃ الاولیٰ والثانیۃ	"
" الاختلاف فی اعادۃ الصلوٰۃ بالجماعۃ	۴۰۲
" قولہ ص لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین مع دفع التعارض	۴۰۳
بَابُ السُّنَنِ وَفَضَائِلِهَا	
بحث مشروعات الاربعۃ مع ذکر وجہ الحصر	"
" الاختلاف فی رکعات السنن المؤکدۃ والسنۃ قبل الظہر ہل ہی اربع او رکعتین	۴۰۴
" الاختلاف فی عدد السنن بعد الجمعۃ	۴۰۵
" دفع التعارض فی اداء السنۃ الجمعۃ فی المسجد ام فی البیت وحکم اداء النوافل فی البیوت مع ذکر الاختلاف فیہ	۴۰۶
" دفع التعارض بین صلوٰۃ النبی ص قائماً او قاعداً	"
" الاختلاف فی الرکعتین قبل المغرب	۴۰۷
" قول کراہیۃ ان یتخذ الناس سنۃ	۴۰۸

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی الاربع قبل الظہر بتسلیمۃ ام بتسلیمتین مع دفع التعارض الخ	۴۰۸
" تفضیل بعض الاعمال علی البعض مع دفع الاشکال	"
" الاختلاف فی کون الاربع قبل الظہر معادلۃ لصلوٰۃ السحر وما المراد بہا	۴۰۹
بَابُ صَلٰوۃِ اللَّیْلِ	
بحث الاختلاف فی فریضۃ صلوٰۃ اللیل وبیان نسخہا	"
" اختلاف العدد فی رکعات صلوٰۃ اللیل مع ذکر التوجیہات	"
" ان المراد بالسجدۃ الطویلۃ ما ہو والسجدۃ بین یدی الشیخ	۴۱۱
" الاختلاف فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	"
" الاختلاف فی الاضطجاع علی الیمین	۴۱۲
" دفع التعارض بین احادیث المختلفۃ	"
" الاختلاف فی الکلام بین سنۃ الفجر	"
" لطائف الدعاء بقولہ اللہم اجعل فی قلبی نوراً	۴۱۳
" انتظار علی تالیف ابن مسعود رضہ	"
" الفرق بین مقامی ابی بکر رضہ و عمر رضہ مع تحقیق ایقاظ النائم برفع الصوت بالذکر	۴۱۴
بَابُ مَا یَقُوْلُ اِذَا قَامَ مِنَ اللَّیْلِ	
بحث تحقیق معنی النور وبیان اطلاقہ علی اللہ	"

مضامین	صفحہ
بحث تحقیق ہمزہ وفخمہ ونفثہ حدیث الہمزۃ	۴۱۵
بَابُ التَّحْرِیْضِ عَلٰی قِیَامِ اللَّیْلِ	
بحث تحقیق عقد الشیطان علی قافیۃ	"
" تحقیق بول الشیطان فی اذن النائم وتخصیص الاذن والبول	۴۱۶
" تحقیق جوف اللیل الآخر مع دفع الاشکال	"
" معنی القصد وتحقیق قولہ الا رأیتہ	"
" توجیہ قولہ ص فان اللہ لا یمل	۴۱۷
" المشادۃ فی الدین وتحقیق الغدوۃ والروحۃ والدلجۃ	"
" تعیین المصداق فی قولہ من صلی نائماً فلہ نصف اجر القاعد	۴۱۸
" الاختلاف فی الصلوٰۃ فی حال القتال	۴۱۹
بَابُ الْوِتْرِ	
بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ فی کون الوتر واجباً ام سنۃ مع تحقیق الحق فی ذلک	"
" الاختلاف فی تعداد رکعات الوتر	۴۲۱
" التوجیہات فی قولہا لا یجلس الا فی آخرہا	۴۲۳
" التوجیہات فی قول عائشۃ رضہ وکان خلقہ القرآن	"
" فی توجیہ لا یجلس الا فی الثامنۃ الخ	۴۲۴
" الرکعتین بعد الوتر ودفع التعارض فیہا	"
" الاختلاف فی وقت الوتر	۴۲۵
" قضاء الوتر	۴۲۶

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی نقض الوتر	۴۲۶
بَابُ القُنُوت	
بحث الاختلاف فی ان القنوت بعد الرکوع وقبلہ	۴۲۷
" الاختلاف فی انّ القنوت کان دائماً او فی نصف الاخیر من رمضان	۴۲۸
" الاختلاف فی انّ قنوت الفجر دائماً کان ام لا	"
" تعیین الفاظ القنوت	۴۲۹
" قولہ ابق ابق۔	۴۳۰
بَابُ قِیَامِ شَهرِ رَمَضَان	
بحث التحقیق فی سنیّۃ التراویح	"
" الاختلاف فی عدد رکعات التراویح	"
" الحکمۃ فی کون التراویح عشرین رکعۃ مع دفع التعارض فی عدد رکعات النبی ﷺ و ابی بن کعب رض	۴۳۱
" قولہ خشیت ان یکتب علیکم مع دفع الاشکالین المشہورین ہہنا	"
" الاختلاف فی افضلیۃ التراویح فی المسجد ام فی البیت	۴۳۲
" تحقیق قولہ ﷺ ایماناً واحتساباً وای الذنوب تغفر مع دفع الاشکال علی قولہ وما تأخر۔	"
" تحقیق قول عمر رض نعمت البدعۃ ہذہ	۴۳۳

مضامین	صفحہ
بَابُ صَلوٰۃِ الضُّحیٰ	
بحث الاختلاف فی صلوٰۃ الضحیٰ بانہا مستحبۃ او بدعۃ	۴۳۳
" الاختلاف فی رکعات الضحیٰ	۴۳۴
" فی وقت الضحیٰ والفرق بینہا وبین الاشراق	۴۳۵
" الاختلاف فی مداومۃ صلوٰۃ الضحیٰ	"
" دفع التعارض بین احادیث عائشۃ رض فی ہذا الباب	"
بَابُ التَّطَوُّع	
بحث التفصیل فی التطوعات واقسامہا مع التحقیق فی صلوٰۃ تحیۃ المسجد	۴۳۶
" اقسام التطوع	"
" تحقیق قولہ ﷺ سمعت دفّ نعلیک مع دفع الاشکال المشہور ہہنا۔	"
" تحیۃ الوضوء	۴۳۷
" التحقیق فی اصل الاستخارۃ والحکمۃ فیہا	"
" التحقیق فی حدیث صلوٰۃ التسبیح	"
" الاشکال فی قولہ ﷺ خطاءہ وعمدہ مع جوابہ	۴۳۸
بَابُ صَلوٰۃِ السَّفَر	
بحث الاختلاف فی قصر الصلوٰۃ بانہ واجب ام لا۔	"

مضامین	صفحہ
بحث ذکر السبب فی اتمام عثمان رض مع تحقیق الحق فیہ	۴۴۰
" الاختلاف فی انّ حکم القصر مقید بالخوف ام لا مع تحقیق آیۃ القصر	"
" الاختلاف فی المدۃ التی اذا نوی المسافر الاقامۃ فیہا لزمہ الاتمام	۴۴۱
" الاختلاف فی التطوع فی السفر مع تحقیق الحق فیہ۔	۴۴۲
" دفع التعارض بین الاحادیث ہہنا	۴۴۳
" تعیین منشاء النزاع فی الجمع بین الصلوٰتین	"
" الاختلاف المشہور فی الجمع بین الصلوٰتین مع تحقیق الحق فی ذلک	"
" الدلائل فی عدم جواز الجمع التحقیقی الوقتی	۴۴۴
" الدلائل فی جواز الجمع الصوری مع تحقیق کون المراد بالجمع ہو الصوری	۴۴۵
" التطوع علی الراحلۃ مع الاختلاف فی استقبال القبلۃ عند التحریمۃ	۴۴۶
" الاختلاف فی السفر الذی یجوز فیہ التطوع علی الراحلۃ	۴۴۷
" الاختلاف فی التطوع علی الراحلۃ فی الحضر	"
" الاختلاف فی الوتر علی الراحلۃ	"
" الاختلاف فی مسافۃ القصر مع تحقیق الفرسخ والمیل والذراع	۴۴۸

مضامین	صفحہ
باب الجمعۃ	
بحث التوجیہات فی تسمیۃ یوم الجمعۃ جمعۃ مع بیان الحکمۃ الجمعۃ	۴۴۹
" فی تحقیق قولہ ﷺ بیدانہم الخ	"
" اختلاف الامم السابقۃ فی الجمعۃ وہدایۃ اللہ الامۃ المحمدیۃ	۴۵۰
" التعارض فی خیریۃ الجمعۃ مع الجواب عنہ	۴۵۱
" خلق آدم ؑ واخراجہ وقیام الساعۃ فی یوم مع بیان المناسبۃ	"
" ساعۃ الاجابۃ فی یوم الجمعۃ	"
البحث فی ان الجمعۃ فرض عین او فرض کفایۃ	۴۵۳
بحث قولہ ﷺ ولیختمن اللہ ومعنی الختم والطبع۔	"
" التصدق بدینار مع دفع التعارض	۴۵۴
" الاختلاف فیمن تجب علیہ الجمعۃ	"
" الاختلاف المشہور فی الجمعۃ فی القری	۴۵۵
" اختلاف الاحناف فی تحریف النہر	۴۵۷
باب التنظیف والتبکیر	
بحث التبکیر والتہجیر والساعات الزمانیۃ واللحظات الخفیۃ مع ذکر فائدۃ عجیبۃ	"
" التوجیہ فی قولہ من غسل یوم الجمعۃ واغتسل	۴۵۸
" التوجیہات فی قولہ بکر وابتکر	۴۵۹
باب الخطبۃ والصلوٰۃ	
بحث الاختلاف فی وقت الجمعۃ	"
بحث الداء الثالث	۴۶۰
" فی کون الخطبۃ شرطا للجمعۃ مع دفع الاعتراض	۴۶۱

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی وجوب الخطبتین	۴۶۱
" الاختلاف فی الجلوس بین الخطبتین	"
" الاختلاف فی القیام للخطبۃ	۴۶۲
" التوجیہات فی قولہ ﷺ مسنۃ من فقہہ وقولہ ﷺ وان من البیان لسحرا	"
البحث البطویل فی الاختلاف فی الرکعتین عند الخطبۃ	۴۶۳
بحث الاختلاف فیمن ادرک من الجمعۃ رکعۃ	۴۶۵
باب صلوٰۃ الخوف	
المباحث المتعددۃ المفیدۃ فی صلوٰۃ الخوف	"
" الاختلاف فی بقاء شرعیۃ صلوٰۃ الخوف بعد النبی ﷺ	۴۶۶
بحث الاختلاف فی صفۃ صلوٰۃ الخوف مع وجوہ الترجیح لمذہب الاحناف	۴۶۷
" فی تحقیق ذات الرقاع ووجہ تسمیتہ	۴۶۹
" دفع التعارض عن قولہ فکانت للنبی ﷺ اربع رکعات وعن قولہ صلوٰۃ الخوف رکعۃ	"
تتمۃ البحث فی الاختلاف فی صلوٰۃ الطالب والمطلوب	۴۷۰
باب صلوٰۃ العیدین	
البحث فی بیان اشتقاق العید ووجوہ تسمیۃ یوم بہ مع تاریخ مشروعیتہا	۴۷۱
الاختلاف فی وجوب العید وسنیتہ مع فائدۃ جدیدۃ	۴۷۲
بحث الاختلاف فی الصلوٰۃ قبل العید وبعدہ	"
" الاختلاف فی خروج النساء الی العید	۴۷۳
" الاختلاف فی اباحۃ الخناء واستدلال المتصوف والرد علیہم	۴۷۴

مضامین	صفحہ
بحث الحکمۃ فی الذہاب من طریق والایاب من آخر اقوال العلماء فیہ ومذاہبہم	۴۷۴
" الاختلاف المشہور فی تکبیرات العید	۴۷۵
" الاختلاف فی صلوٰۃ العید فی المسجد	۴۷۷
باب فی الاضحیۃ	
بحث فی تحقیق لفظ الاضحیۃ	"
" المسنۃ والجذعۃ من الدواب مع	"
بحث الاختلاف فی اشتراک اہل بیت واحد فی الابل	۴۷۸
" الاختلاف فی ان البدنۃ یجزئ عن سبعۃ او عن عشرۃ۔	۴۷۹
" الحکمۃ فی قولہ ﷺ لیس من شعرہ وبشرہ مع دفع الاعتراض	"
" الاختلاف فی حکم اخذ الشعر والبشر	۴۸۰
" الاختلاف فی تحقیق المقابلۃ والمدابرۃ والشرقاء والخرقاء مع الاختلاف فی مقطوع الاذن۔	"
" الاختلاف فی تعداد ایام الاضحیۃ	۴۸۱
تتمۃ البحث فی الاختلاف فی ذکوۃ الجنین	۴۸۲
باب العتیرۃ	
بحث فی معنی العتیرۃ والفرع۔	۴۸۳
" الاختلاف فی الفرع والعتیرۃ	۴۸۴
باب صلوٰۃ الخسوف	
المباحث المتعددۃ فی الکسوف والخسوف	۴۸۵
بحث الاختلاف فی ان صلوٰۃ الکسوف واجبۃ ام لا مع ذکر الفرق بینہما	"
" الاختلاف المشہور فی کیفیۃ صلوٰۃ الکسوف وانہا برکعۃ واحدۃ ام برکعتین	"
" الاختلاف فی الجماعۃ فی خسوف القمر	۴۸۸

مضامین	صفحہ
بحث الاختلاف فی الجہر بالقراءۃ واخفائہا فی صلوٰۃ الکسوف والخسوف	۴۸۸
التوجیہات الراجحۃ فی رؤیۃ الجنۃ والنار	۴۸۹
التوجیہ فی قولہم الاکتفاء من ما بقیت الدنیا	"
الاختلاف فی الجہر فی صلوٰۃ الکسوف	"
باب فی سجود الشکر	
بحث الاختلاف فی سجود الشکر وانہ سجود	۴۹۰
باب الاستسقاء	
بحث الاختلاف فی سنیۃ صلوٰۃ الاستسقاء	۴۹۱
تحویل الرداء فی الخطبۃ وحکمتہ	"
باب فی الریاح	
بحث معانی القبول والدبور مع دفع التعارض	۴۹۳
دفع الاعتراض فی قولہ الریح من روح اللہ تعالیٰ	"
کتاب الجنائز	
البحث فی تحقیق الجن نشوہم وعیشہم مع بیان المناسبۃ بما سبق	۴۹۴
باب عیادۃ المریض وثواب المرض	
بحث فی تشریح قولہ رد السلام وعیادۃ المریض واجبا بالاعرفۃ وثبوت المجلس مع بعد الذاہب فیہا	"
التوجیہات فی قولہ تربۃ ارضنا۔	۴۹۵
دفع التعارض بین الاقدام علی الارض الطاعون والنہی عن الخروج عنہ	"
الاختلاف فی سبب سکوت الجنین	"
الاختلاف فی العیادۃ بعد ثلاث	۴۹۶
دفع التعارض بین حدیث لا عدوی وحدیث فر من المجذوم	"
باب تمنی الموت وذکرہ	
بحث دفع التعارض فی تمنی الموت	۴۹۷
التوجیہ فی قولہم ذکر الموت عند اللہ مع دفع التعارض	۴۹۸
التوجیہات فی حسن الظن باللہ تعالیٰ	"
الموت اجری الجمیل	۴۹۹

مضامین	صفحہ
باب ما یقال عند من حضرہ الموت	
بحث شرح قولہم تبعہ البصر	۴۹۹
الحکمۃ فی قراءۃ سورۃ یٰس علی المیت	"
فی تحقیق النسمۃ	"
الاختلاف فی کون النسمۃ بشکل الطیر او فی جوف الطیر	۵۰۰
فی ان حدیث نسمۃ المؤمن طیر مخصوص بالشہداء ام لا۔	"
الجواب عن کون تعلق الارواح بجوف الطیور نقصا لہا۔	۵۰۱
التنسیخ مع الرد علیہ	"
الاختلاف فی غسل المیت۔	"
الاختلاف فی مقدار الکفن للمیت رجلا کان او امرأۃ	۵۰۲
الاختلاف فی مقدار کفن المحرم	۵۰۳
دفع التعارض فی الحشر فی اثواب	۵۰۴
الاختلاف فی نزع آلات الحرب من الشہداء عند الدفن	"
الاختلاف فی غسل الشہداء	"
فی فضیلۃ العشرۃ المبشرۃ علی الشہداء	۵۰۵
باب المشی بالجنازۃ	
بحث فی قول المیت قدمونی مع دفع التعارض	"
الاختلاف فی القیام للجنازۃ	"
قولہم ان الموت فزع وذکر وجہ	۵۰۶
قیامہ عند جنازۃ یہودیۃ	"
الاختلاف فی صلوٰۃ الجنازۃ علی الغائب	"
الاختلاف فی صلوٰۃ الجنازۃ فی المسجد	۵۰۷
الاختلاف فی عدد تکبیرات الجنازۃ	۵۰۸
الاختلاف فی قراءۃ الفاتحۃ فی الجنازۃ	۵۱۰
الاختلاف فی موقف الامام فی الجنازۃ	"
الاختلاف فی الدفن باللیل	۵۱۱
الاختلاف فی الصلوٰۃ علی القبر وفی بحثہ	۵۱۲
دفع التعارض فی قبول شفاعۃ الاربعین والمائۃ	۵۱۳

مضامین	صفحہ
بحث قولہم دائم شہید اللہ فی الارض مع دفع التعارض فی سبب الموت	۵۱۴
الاختلاف فی الصلوٰۃ علی الشہداء	"
الاختلاف فی الصلوٰۃ علی الطفل	۵۱۶
تتمۃ البحث فی الصلوٰۃ علی الطفل	۵۱۷
الاختلاف فی المشی امام الجنازۃ او خلفہا	"
الاختلاف فی حمل الجنازۃ بالتربیع ام بین العمودین	۵۱۹
دفع التعارض فی الاستغفار للمصبی	۵۲۰
اثبات عذاب القبر مع الجواب عن شبہۃ المنکرین۔	"
باب دفن المیت	
بحث اللحد والشق وفیہ مباحث عدیدۃ	۵۲۱
القطیفۃ تحت المیت	۵۲۲
الاختلاف فی تسنیم القبر وتسطیحہ	"
دفع التعارض فی الجلوس علی القبور	۵۲۳
الاختلاف فی سل المیت۔	۵۲۴
السر فی قولہم لم یعاف اللیلۃ	۵۲۵
باب البکاء علی المیت	
بحث الاختلاف فی سنۃ تعذیب المیت ببکاء اہلہ علیہ	۵۲۶
فی مسالک الائمۃ الاربعۃ فی البکاء علی المیت	۵۲۷
فی ان المراد بتجلۃ القسم ما ہو دنا موضع القسم فی قولہم وان منکم الا واردہا ذکر الورود فی النار	۵۲۸
قولہم یعذب الحدث۔	"
قولہم اخرجہ اللہ مرتین۔	۵۲۹
باب زیارۃ القبور	
بحث الاختلاف فی زیارۃ القبور للرجال	"
الاختلاف فی زیارۃ القبور للنساء	"
فی والدی النبی ﷺ	۵۳۰

DARUL KITAB
DEOBAND -247554(U.P.)INDIA

pantone graphics
Ph: 01336-224258